

النَّبِيُّ

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قُدِّيسَ سِرَّةً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهِدَتْ  
بوجوده وجوده وجود افتقار الكائنات  
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز  
الذي عَدَّ في خلقه عن أن يكون له  
شريك فيما تَدْبِرُ شِئْرًا حَاصِلًا  
الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

رَبِّي الْمُطَهَّرِ الْبَرِّ الْبَرِّ الْبَرِّ

عَنْ أَبِي مَهْزَابٍ إِلَى

سِرِّهِ الْخَلْقِ

كَلِمَاتٍ خَيْرًا

مِنْهُ وَاللَّهُ

عَلِيمٌ

دَلِيلٌ

إِلَى الْإِخْتِصَارِ الْعَزِيمِ عَمَّا رَأَيْتُمْ

مَعَ تَمَيُّزِي لِلَّذِي تَلَوْتُمْ صِفَةَ الدَّائِمِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٤/٤/١٠٠٥ م

أَخْبَرْتُ

مُحَمَّدًا رَأْسِي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Âsitâne  
Kitahevi

Hakimiyet-i Milliye Cad.

Tepsi Fırını Sk. Nu:7

☎ 0216 391 02 85

ÜSKÜDAR

## فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	نمبر	العنوان
٢٢ ٢٣	علم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الجهد والصلوة ووجه تاليف الكتاب وتاريخه
٢٣	التقيد على المتكلمين وشره		ترجمة الشارح الفنازاني
٢٥	حقائق الاشياء ثابتة	٣	معنى الذات والصفات
٢٩	انا ابن النجر وشعري شعري	٥	بحث الصلوة على النبي صلواته عليه وسلم
٣١	تقدير المضاعف شاعر حتى جاء في القران	٦	اسماء النبي صلواته عليه وسلم ومعجزاته
	زهراء الف	٤	شرح الشيعة في ذكر الاصحاب في الصلوة على النبي صلواته عليه وسلم
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	ترجمة العلامة النسفي
٣٣	تقسيم العلم		البحث في عطف الانشاء على الاخبار جرحاً
٣٥	ولحسن قد يفلط كثيراً	١١	وتقديراً
٣٤	واسباب العلم ثلاثة	١٣	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٣٥	اما اللغز الباطنة للز		والتابعين
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٣	الادلة الشرعية اربعة
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول صلواته عليه وسلم	١٤	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين للز
٥٣	تعريف الرسول صلواته عليه وسلم		ترجمة رئيس المعتزلة واصل بن عطاء
٥٥	والعجزة امر خارق	١٨	ترجمة الحسن البصري
٦٢	واما العقل وهو قوة	١٩	ترجمة الى الحسن الاشعري
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	مسئلة نجات الاطفال
٤٠	والهام ليس للز	٢٠	بيان اختلاف الاشعرية والماتريدية
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	اول من نقل الفلسفة الى العربية
٤٣	الكلام في حدوث العالم	٢٢	
٨١	وهو الجزء الذي لا يتجزى	٢٢	



الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت باجله	٨٢	بحث الكوفة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام	٨٦	في اثبات الجرم الفرد بنجاة عزيمات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرزق - لجلال رزق والحمام رزق	٩٣	المجردات على ثلثة اقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء	٩٦	والمحدث للعالم هو الله تعالى
٢٠٢	وما هو اصلي للعبد ليس بواجب على الله تعالى	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التامع
٢٠٥	عذاب القبر و ثوابه	١٠٨	لمحق القادس العليم
٢١٠	والبعث حق	١٢٥	ولد صفات
٢١٣	والموت حق	١٢٨	وهي لا هو ولا غيره
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٣	العلم وهي صفة ازلية
٢١٤	والمحوض حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٨	والصراط حق	١٣٣	والقرآن كلام الله غير مخلوق
٢١٩	والمجنة حق وال نار حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	مسئلة المحرق والالتمام	١٥٩	الكلام في الارادة
٢٢٣	الكلام في الثواب والعقاب	١٦١	الكلام في رزية الباري سبحانه
٢٢٣	بحث الكبيرة والصغيرة	١٤٠	الكلام في خلق الافعال
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الايمان	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٣٣	ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء	١٤٤	وللعباد افعال اختيارية يترب عليها
٢٣٣	البحث عن التوبة	١٤٨	الثواب والعقاب
٢٣٥	الخلف في الوعيد	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار اصعب المسائل
٢٣٦	ويجوز العقاب على الصغيرة	١٨٢	و فيها ستة مذاهب
٢٣٨	والشفاعة ثابتة	١٨٢	الكلام في الاستقامة
٢٣١	واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار	١٨٤	الكلام في التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣٥	والايمان في اللغة التصديق	١٩١	ليس ذو سعة
			الكلام في التوليد الاثر المرتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالايجاب	٢٣٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فواضل الامام والخليفة	٢٥٣	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بيان الاثمة على مذهب الشيعة	٢٦١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٦٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قريش	٢٦٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اتسام للورق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صل الله عليهما وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الاخير	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاربات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القرآن
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشرقة كفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٦	وانضل الانبياء محمد صل الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	آداب الدعاة	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيان اشراط الساعة من خرح الرجال وغيره	٢٩٩	وافضل لبشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق في
٢٥٣	الجهنم يحطى ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين في
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين في
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة للخر	٣٠٤	توجيه محاربات الصحابة في
٣٦٠	نظم المؤلف تدس سر في القائمة	٣٠٤	اختلاف معاوية في وعلى في
	تمت		

النَّبِيُّ

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قُدِّيسَ سِرِّهٖ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحك اللهم ثم اهتلك  
 تدور على كل مجد لا يتحول  
 مهيبة بصير عالم منكلم  
 على نعماد وارهات تسلك  
 وهذا الكتاب المعجز للقرآن  
 واصحابه مادامت الصبح تطل  
 وبعد فهذا شرح شرح عقائد  
 حواشي تفشي سره وتفصيل  
 وطرائق والتطويل لم يك عادق  
 وليس لها في ساحة الشرح يدخل  
 فقام بهم العلم الكثير الذوات  
 لينظر فيها الطالب المتامل  
 وسمينه نبراس اذ هو نير  
 ذلك تأييد الكتابية يحصل  
 رقت طر سافي اذ ان يسيرة  
 من الحاذق التحرير اذ هو يعجل  
 دل كنى ارجو من الله عصمة  
 واني على تعليمه اتوكل  
 الله الرايا استخيرك ساكلا  
 على وتبخل من ان تصيغ فتبطل  
 وان كان في التصنيف خير بركة  
 باسمائك المسنى التي هي اجمل

وانك اعلى كل شئ واكمل  
 وابعدهن ان يدك العقل ذاته  
 قد يريريد واجب الذات اذل  
 ومن اعظم الاملاء بعث رسولنا  
 قران كريم مستبين مفصل  
 وانزل على عبد العزيز احمد  
 يحلل منه كل ما كان يشكل  
 دل كنى حاولت تسهيل فهمه  
 لما انه للاستفدين اسهل  
 لان بهذا الشرح ناسا نداك تقول  
 به الاذكياء في الطوال وفصلوا  
 ولما تكلف صنعة المزعج عامدا  
 وفي الليلة الضلواء يهدى يوصل  
 وازشتت قل غراط ليسهل عده  
 وان يراعى من سائل اجمل  
 وكم عاقل قد ظل يرمق عيها  
 على كل تصنيف فلا انزلزل  
 ومن يعتصم بالله كان مؤيدا  
 وماخاب عبد يستخير ويسئل  
 فان كان ما صنفته له هو عابث  
 نيسرة لكيلا يعوق مشكلا  
 قبول تصانيفي جميعا ورسوما

وانت القديم الدائم الفرح واحد  
 ومظهر عن كل ما يتخيل  
 لك الحمد حمدا دائما غير منتهى  
 فأرشدنا حقنا فلا تنزل  
 فصل على هذا النبي و اله  
 من الفضل والاحسان باهو اجمل  
 وقد كتب الاعلاء في كشف سره  
 على المبتدى وهو المعين السهل  
 وكبر كرامة ادرجتها لغرابية  
 وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول  
 فادرجت منها ما يناسب من جزأ  
 ولا ابر تغريها والركنف يهل  
 اذ اذلت شرح حل شرح عقائد  
 ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل  
 وكم خطا قد اذجسته بحالته  
 واما عن المنحسبات نيغفل  
 تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي  
 ومهتديا في ما يقول ويفعل  
 فاني بتصنيف الدفاتر مولع  
 يارب شغلني بما هو افضل  
 واسئلك اللهم يا خير سامع  
 على صفحات الدرهر لا تنزير

ولقد تم بعض احوال المشايخ فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القنطاري صاحب المصنفات الشريفة ثم  
شرح تصريف الزينجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد  
في النحو ومنها السعدية شرح التسمية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رفته في يوم واحد ومنها شرح مفتاح العلوم للسكاكي  
ومنها الشرح المختصر على تلخيص الفتح ومنها الشرح المطول عليه ومنها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في  
الكلام وهو عظيم الفائدة وفي تحقيقاته يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على العوض كما شرح مختصر  
ابن الحاجب في اصول الفقه مشهوره شرح الشرح ومنها التلخيص شرح ناضح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف لتفسير المحمدي و  
كان مقربا معظما عند السلطان الهمير تيمون العرجم الذي كاد ان يستولى على الارض كلها فقدم السيد السند الشريف العلامة  
الجرجاني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتشبيهية في قول تعالى اولئك على  
هدى من ربهم فخرج المناظرة بين العلامتين في محفل الدير تحكما بينهما النعمان المعتزلي فرحم قول الشريف ورفع السلطان منزلة  
وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد  
تعيينه وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسما ثم قدم الشيخ محمد بن الجزيري  
فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمان مائة تغليب الجزيري ورفع الهمير منزلة وحط منزلة الشريف وهذا الكلام من  
فهم الدير فان الاتهام في مسئلة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال المشايخ قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم  
اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء واخاص كالكتابة والقراءة و  
ثالثا في ان مقدم او مؤخر المشهور ان فعل عام مؤخر للصدر وهو ابتداء والباء للاستعانة والمصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بالصحة  
تقتضي وجع الطرفين والمبتدئ غير مؤخر بعد يرتفع الثاني بان التبرك اقرب الى الارب من جعل اسم تعالى آله والله اسم للذات  
المقدسة فقط اذ مع الصفات الكاملة تجريت العقول فيه كغيرهم فيسماه نقيل سرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الارب  
الى حنيفي والشافعي والغزالي وسيدويه والحليل وقيل اصله مشتق من ال كعلم اذا تحير لقبير العقول فيقول من الهم اذ اعبد  
فهو بمعنى المعنى كلباس بمعنى اللبوس وقيل من الهت على فلان اي جرعت عليه لان اللعين يجزعون عليه الى غير ذلك من  
الاقوال وقال بعض المحققين هو الهم العظوم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية بدل لا نعمت وهو  
البر من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدين والثاني بالاخوة فلا معنى له فقد صح في الدماء المرفوع  
يا رحمن الدين والاخوة رحيمهما الحمد لله الاله للجنس والاستعارة والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة  
اخلا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذا خصصوا الجنس بقيد الاستعارة والمعتزلة وان اسند الاتصال الى العباد لكنهم لا يتكروا  
اختصاص الحد كما به تعالى لا عزراهم بان الحق سبحانه هو خالق القادة فهو قال بعض المحققين الالم للعهد المراد هو العلم لكن  
حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لجزع العبد ان اداء الحمد فهو كقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء

بالتسمية والتعبد والصلية عملاً بأحد ما كل امرئى بال لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم انظر ثم اهل الحافظ عبد القادر  
 عن ابي سطة عن ابي هريرة بسند حسن ثانياً كل كلام لا يبدئ فيه بالحمد لله فهو اجزاء ثم اهل اوردوا في النسائي ثانياً كل كلام لا يبدئ فيه  
 بالصلوة على نبيها فواقع ثم اهل ابو موسى المدني ولا تعارض بين الحادثين اما لان الابتداء في الكل عرقي وهو الراجح قبل المصنوع واما  
 لان الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض اضافي واما لان البلد للاستعانة ومعنى لم يبدئ بها لم يستعن بها واما الترتيب بين الثلاثة  
 فلا يخفى وجب تأخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه اربعة اما اولها ان القرآن ثانياً اجماع السلف على  
 تقديمها عليه حيث اجتمعوا تأليفها ان حديث الحمد ضعيف لان مرئى عن الراجح عن قرق بن عبد الرحمن عن الزهري عن ابي سطة عن ابي  
 هريرة وفيه مقال واورد عليه ان سعيد بن عبد العزيز يروي عن الزهري ان الحديث صحيح ابن جابر وابو عوانة وهما من عظماء ائمة الحديث  
 رأبها ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيض الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعترض عليه بان ائمة ائمة لم يكان عبارة للحديث بحمد الله  
 ولكن المراد بالحمد لله وفيه بحث اما الاو لا يبان لم يثبت الترتيب فيهم لزال كلنا العبارتين سواء واما ثانياً فبان وايت الامام محمد السنة  
 بحمد لله وشرئته ابن ماجه كل امرئى بال لا يبدئ فيه بالحمد انظر وشرئته احمد كل امرئ لا يفتخر بذكر الله فهو ابره يعلم ان المراد بالحمد بذكر  
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وهذا محل ما اورد على بعض المصنفين لاكتفاءهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد لمحمد ثانياً ومحل في  
 امتثال ظاهر الحمد يثبت بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديث التسمية والتعبد احد هو الابتداء بذكر الله  
 كما يدل عليه ان ابا هريرة يروي للحديثين مرئى تاخره لم يبدئ بحمد الله وتاخره بسم الله ونافره بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسمة  
 المذكورة بتأنيها في الحديث الذي تقدم من ثم ايت عبد القادر اخرج الطيب في جامع مع كل امرئ لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فلا  
 يعنى فالبسمة ما مورق بلفظها التوحيد هو ابلغ واكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا الباب التفضل معانى و  
 المناسب منها بهذا المقام ثلاثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانياً الكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة  
 في الاتصاف بصفة نحو تحمل اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الخاتم الطائي سه تحمل على الدنيا تسبق ودهمه ولو تستطيع  
 للخارجى تحمل ثانياً الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجراً من غير ان يطبخ احد على النار نحو تولد الداي بلباب  
 واهم بخلاف التولد ان منهوا واعترض عليه بان لا بد للحادث من صانع واجب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب  
 بان المراد الصانع الظاهري ثم اعلم ان المحشين جئوا على التوحيد على المعاني الثلاثة بنوع من التناويل اما الطلب فمناه اقتضاه  
 ذات تلك الوحدة واما الكلف فاجاز عن الكمال في الوحدة واما الصيرورة فمجردة عن معنى الانتقال من حال الى حال فعنى الكلام الحمد  
 لمن يقتضى اتمه الوحدة او الحمد للموصوف بالوحدة الكاملة او الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانع وههنا نكتة اخرى  
 وهي ان كلمة التوحيد اشارت الى الشهادة التي هي من سنن الخطبة كما ذكر بعض علماء الحنفية مستنداً بقوله عليه السلام كل خطبة  
 ليس فيها تشهد فهي كاليد للذئب واهل الترمذى وكفصفه بعضهم بحلال اتمه الجلال العظمة وايضا الهيئة الموجهة للخوف و  
 الد هشة وكثيراً ما يطلق علم الصفات السلبية تخوليس بجيهر لا همض ولا مركب والذات مؤنثة ويعبر عن حقيقة التوحيد القائل

بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بما تم اعلم ان البيا وتحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد  
 بالمال اذا اخذ كل ما يشاء فيه احد فالظرف لغو والمعنى للهدى من لا شريك له في جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له في ذاته  
 الجليله لتقولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة لها صلة واوشر عليهم ان كل شخص مفتر بصفته ثانياً الملازمة  
 والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالعق للهدى للموصوف بالوحد حال كونه ملازماً بجلال ذاته ثالثها السببية  
 للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واعترض عليه بان يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بانه يريد  
 بالمتوحد الموصوف بالوحد الكاملة وكمال الوحدية نحو ان يكون مسياً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحد  
 كذلك رابعها السببية للهدى كقولك حمدته بعبارة وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختيارى فلم يصح بل الكمال كل محمود  
 وكمال صفاته الكمال ضد نقصان والصفات جمع صفة واصحابها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال  
 الصفات هو دأماً وشمولها وعدم رفقها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفا الثبوتية  
 وهي الخيرية والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والامر والادارة لان الصفات اذا اطلقت اراد بها الثبوتية المقدسة في نعوت  
 الجبروت عن شوائب النقص وسماها المقدس المتطهر والمعاني الثلاثة للتعقل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت  
 بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلت جبارة اذا كانت طوبى وايضاً  
 القهر كما على سبيل الظم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمذكور بمعنى الملك العظيم والعظمة للفظنة الكاملة  
 ثم انظر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير للقدس واستعيرت الظرفية لانصافه  
 بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن فمى له بمنزلة الحصن لذلك وفي الحديث القدوس الكبير يا حذر اذ والعظمة  
 الزررى واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالتحليق والترزيق والاحياء والامانة وقيل اراد بها جميع  
 الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً  
 واحداً لكن عدت نعتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجهة الثلاثة وان كانت جائرة لكن ما اختارناه احسن الشوائب جمع شائبة  
 من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جازر فهناك النقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر  
 العلامات جمع سمه بالكسر ففتح واصحابها وهم نقل كسر الواو الى السين وعوض لتاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على  
 الشيء من الكى وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكاناً وزمانياً ونحوها والصلوة مصدر  
 كالصلي من باب تعجيل واسم وضع موضع مصدر والالف منقلب عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجت بالامالة اليها  
 واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير هذا من العباد وظاهره اما من الله سبحانه فقيل مجاز بمعنى  
 الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه رادفة الله الخير يطلبه من نفسه الخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد  
 الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها التناء الكامل كما في شرح التاويلات المنزلية الرابع انها العظيم وهذا في الدنيا باعلا

تباين

ذكرة وشرع وفي الأخره بتضعيف اجرة وتبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير لما س انما العطف وهو من الله تعالى رحمه من غيره وعادتم  
لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والحجتي صلوة على هذه الوجهة الخسة لاشتراكها على الداء وثنا برادته تعالى تعظيمه السادس ما اختار  
ابو علي الفارسي ابن جنى تبعها الرخشي من ان اصلها تحريك الصلوي وهما العظمان الظاهران عند اسي الفخزين تم نقلت الي  
ذات الركوع لخصه الصلوي فيهما ثم منها الى الداء لاشتراكها على الداء اولها كرتها في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي و  
القاضي البضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فاشتغالها بالحلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقي ههنا نكات  
شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصلي بعد التمجيد اما اولها فليدبث ابى موسى المديني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر  
النبي صلواته عليه وسلم في الخطب سنة ما تورد عن النبي صلواته عليه وسلم والسلف واما ثالثا فلا يستغناء على تصنيها الكتاب  
لان الصلوة سبب نقصا للخطابات وكفاية المعات على ما ثبت بالمحدثين وتجارب الصالحين واما رابعا فلنقل عليه الصلوة والسلام  
من صل على في كتابك لم تر الملائكة تستغفر له ما دام اسمى في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعلى  
به في الفضائل الثانية كره الزاد الصلوة بان التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا علي سلموا تسليما فيرد على الشاعر ان فعل  
المكروه وللجواب ان الامام المحقق الثوري ابطال لقول بالكرهية والتسليم في الآية يجتمعا لا ينفك فلو سلم فلاذلة على الجمع نحو  
اقمى الصلوة بان الزكوة وقد مر عن النبي صلواته عليه وسلم احاديث في تقديم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى به حجة على عدم  
الكرهية نعم التسليم في نية عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشاعر صلوة الله سبحانه اذلا استلزام صلوة فيرد تعالى على النبي  
صلواته عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حتى التصلي فطلب الصلوة من النبي صلواته عليه وسلم واجبة في العرفة عند الخطا  
لان على لا تجوز الاستغلاء الحقيقي والام بحرف فقلت توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلواته عليه وسلم واجبة في العرفة عند الخطا  
وكلاما ذكره عند المحققين اذ اذا دعت التكرار في مجلس احد فخص بعضهم في النزك على نيته قيل اختار النبي على الرسول لاشعار  
بالعظيم لانه مشتق من النبوة معنن اللام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض للارتفاع واعترض عليه بانه خلاف من المحققين  
ومنهم سيبويه وهؤلاء على انه همل اللام لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلة الكتاب بالهمزة قالني مشتق من النبأ يسكون الباء  
وهو بمعنى الاخبار امد اللفظ او من النبأ يسكون الباء وهو الصوت الحقي وكل من العاد الثلاثة يصحح في النبي لان خبر وظاهر الحقيقة  
سامع الوحي او منقول عن النبي على فعل بالهمزة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولكم ضعيف اما اولا فلان  
النبي ليسم همل مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلانه سمر النبي صلواته عليه وسلم اعلى ايقول  
يا نبى الله بالهمزة فنهاه عن ذلك ودفع الاول بان التام الاعلال غير مسلم وان اشتهروا في شرح الشافية جاء النبي هموزا في القراءات  
السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان مره الحاك لان في سند عمران من غلاة الشيعة ولوسلم فعل الاعراب اذ اشتقاقه  
من نبات الارض اذ اخروجت منها الى الاخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين احدهما براءة الاستهلال لان المشهور في لسان  
المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيا ما ان النبي امدح من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عمرنا على كل من



ارسل بخلاف النبي ولان من ارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امنت بكما بك الذي  
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فنبى النبي صلى الله عليه وسلم عند وارباب اقبل وبنبيك الذي ارسلت كما فى صحيح البخارى وفى  
 وجه النوى اقول اخر تطلب من شرحه محمد هذا شهره اسماءه صلى الله عليه وآله وسلم وهى قيل تسعون وقيل ثلاثمائة و  
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله - ولكن لما قريه زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس  
 بعض ابياءهم محمدًا رساء ان يكون هو المؤيد بساطع محي فو اضره بيناتى المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الايد و  
 هو القرية لقبه يعالى والى وبينها ما بايد والسطع بضم السين ارض تهلج يقال سطم الصبر والرائحة والغبار اذا ارتفعت و  
 الحجج بضم ففتح جمع حجة بالسهم والتشديد وهى الدليل المثبت للحق والواضح بالضم الظهور والبيينة الاثر الظاهر من قولهم  
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظهر للحق والتاثير بتاويل الآية والمعجزة او المباغلة ثم المراد بالحجج والبيينات هى المعجزات  
 الا انها من حيث الغلبة على الضم محمد ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما ارباحهما الدلائل المطلقة ثم فى الضمير  
 وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من اضافة الصفة الى موصوفها  
 بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيدان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات  
 سائر الانبياء واذا اضافة اليه من تعيد الاستعارة فمعنى حججه بينات جميع الحجج والبيينات ثانياً بما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه  
 وسلم واضافة الساطع والواضح حيث ان اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيد بالحجج التى  
 هى اظهر الحجج الظاهرة على يد الاييد كون حجة اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات  
 الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم ولحد معجزات القلآن الباقي الى اخر الدهر  
 وعلى الة ذكر الال فى التصلية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة مائة وقد ثبت فى كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة  
 قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف تصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى اخر الحديث اما الكفاة  
 اهل الحديث بقولهم صل على الله عليه وسلم فلا خصا او بزيادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كفوس احدى فالصلوة عليه صلوة عليهم  
 واما ما يروى فى الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جعانى فلم يصبر واختلف فى الال المصلى عليهم فقيل بنوها شرو  
 قيل اولادها وقيل الفقهاء الجتهدان وقيل انبىاءه هو المختار عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن آل محمد قال  
 كل يقى وفى رايه كل مؤمن وفى سندها ضعف وهما نكتتان شريفتان الاولى لا يحجى التصلية والتسليم على غير الانبياء  
 استقلالا عند المحققين من اهل السنة خلا فالرواض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت عجمين بقوله تعالى اولئك  
 عليهم صلوات من ربهم ورحمتهم وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اول ان بعض الشيعة ادعت النبوة والائمة اهل البيت  
 رايت على التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافتهم وثانبا ان هذا فى عرف السلف من شعلا الانبياء  
 فلزم التخصيص بهم كما لا يخفى ان يقال فى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عز وجل وان كان عزيراجليل الثانية يحكى فى الحد يشن

فصل بيني وبين ابي بعل فعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويطلبه الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كل: على كصلوة  
 الشهيد وتكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين أحدهما ان الفصل هو تركه على عند ذكر الآل بعد ذكرها مع اسم النبي  
 صلواته عليه وسلم لانهما تفيد التأكيد يفيوت التأكيد بتركها الثاني ان كل على في الحديث مثل: دة الياء اي من زعم ان ادله على  
 ليسوا من آل النبي صلواته عليه وسلم فعليه كذا واحتمل جمع صاحب صرح به بسبويه وزعم الشافعي في شرح الكشاف ان جمع فاعل  
 على افعال لم يثبت واما الاحتمال جمع صاحب بصرى مخفف صاحب ادبوكها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من  
 رأى النبي صلواته عليه وسلم او رآه النبي صلواته عليه وسلم كالمكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرب بعضهم طول الصبي نحو  
 سنة اشهر وبعضهم الغزاء معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاحتمال في الصلوة بعد غنم ينقل  
 عن النبي صلواته عليه وسلم والحجاب عندي بوجهين أحدهما انهم من الآل على المذهب المختار لكن لما شاع والعامية تفسير  
 الآل باهل البيت والاولاد وظهور من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعمير لظهور  
 للحق الثاني ان الصلوة عليهم وآية قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن  
 لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال قال النبي صلواته عليه وسلم: اذا اتاه قوم بصدقة فتم قال المفضل صل على آل فلان فاناه ابي  
 بصدقة فقال المفضل صل على آل ابي اوفى ورأه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلواته عليه وسلم  
 لما تقدم بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليتان الصلوة على الآل والاحتمال وسيلة الى النبي صلواته عليه وسلم  
 والصلوة على وسيلة الى الله تعالى وادرج عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكرها هداة  
 طريق الحق وحجته الهداية والتمناه بالجمع هادى وحامى من الخالية بالكثرة هو اللفظ وهما نعمتان للآل والاحتمال معاً ويجوز ان  
 يكون الهداية هم الآل والتمناه هم الصحابة على اللفظ والنشر وبعد طرف بينى على المضم اذا كان المضاف اليه محذوفاً ومضموناً اي  
 بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذرك لفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد  
 فقيل داود عليه السلام وفسر به قوله تعالى وأتينا والحمكة وفصل الخطاب وقيل يعرب بزحطان وقيل يعقوب عليه السلام و  
 قيل صحبان داخل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلواته عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح ابحاث الآل ان الكلام السابق  
 لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاختيار عطف الخبر على الانتشاء غير نصيب واحتمال ان لا يأتى بالآل ان لم نعلم عدم فصاحتها مطلقاً وانما يأتى  
 المعطوف انتشاء لمح العلم والمختصر ثانياً لئلا يأتى المعطوف عليه اختياراً للاختيار بالحمد الصلوة يستلزم المطلوب بها واوجز عليه  
 ان ذلك في الحمد مسلم لان الاختيار بالحمد مما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالاعتظيم والثناء وانبأ  
 بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف جمع على جملة مذكورة لغرض على جميع عمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة اخبار او  
 انشاء وههنا جازراً مما جاء بالبحث الثاني انه لا معنى لهذة العبارة بل ذكرها ما واجيب بوجود احد هاتان اما منتهوه ومعنى الترهص  
 ظن غير المذكور المذكور المكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر به بل الى ان لست مدك فامضى ولا سابق شيئاً اذا كان جانياً

يجرسا على توهم الياء في ملكك ثانياً ان اما مقفلة بعد الواو و اعترض عليه اولاً بان المقفلة في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في  
 مواقع فصل الخطاب عن العرب و اجيب بان صاحب الفتاوى قال في آخره البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين و قد عرفنا باننا  
 لانعلم ان السكاكي من من يحتمل بجملة و لذا خطوه في الجمع و لو سلم فليس هذه الكلمة في كلامهم من فصل الخطاب بل للاجمال بعد  
 التفصيل و اذا كانت اما كذلك جاز جمع الواو معها باختلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب و ثانياً بان الشيخ الرضى صرح بان تقف  
 اما مشروط بكون ما بعد الفاء امر الرفع و ما قبل الفاء منصوب نحو بك فكب و ثانياً ان اما حد نته و عوض عنها الواو فيكون الواو  
 بمعنى اما للعطف تليد و عطف الخبر على الاشارة و اخر عليه انه كما مناسبة بينهما حتى يجي التعويض و الجواب ان العطف يقيد  
 التفصيل و اما قبله فمخلوع من معنى التفصيل و ان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل و رابعها ان الفاء اجزاء الظرف مجرى الشرط  
 كما في قول تعالى و اذ لم يهتدوا به نسقونون هذا انك تديم و خاصتها ان التقدير و احضر بعد الحمد الصلوة ما سياتي فان التخصر  
 فالامر اشارة معطوف على الاشارة و الفاء للتعليل و سادسها ان الفاء زائدة و اخرجت للتنبية على ان كلمة بعد غير مضافة الى بعدها  
 و انها مبنية على الظم و سابعها ان الظرف تامة مقام لما شرطية فالمعنى لما حمدنا و صلينا فان بدني علم الشرائع البحث الثالث ان  
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد و الصلوة ام لا فلا معنى للتفرع بعبارة اركان الشرط قد يكون قيد المضمون للجملة نحو من يكفر بالحق  
 فقد حط عليه و قد يكون قيداً للاخبار كما نحو من كفر بالله فمخى عن الظاهر و ما نحن فيه من القسم الثاني و ثانياً بان المراد هو البعدية  
 بحسب الرتبة و ثالثاً بان التقدير و بعد تنقوله كذا او فاعلم كذا فان هدى علم الشرائع و الاحكام المبني بالفقر و ايدي عليه غيره و  
 الشرائع جمع شريعة و هي باللغة الطريقي و في عرف المسلمين دين الاسلام و قد يسمى كل مسئلة من الدين شريعة و عليه مبنى قوله علم  
 الشرائع و الحكم في عرف علماء الشريعة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء و التغيير و لهم في تفسير هذا التعريف و جهات  
 احدها ما مصطلح اصول الفقه و هو ان الحكم هو الايجاب و التحريم و الندب و الكراهة و الاباحة اى جعل الفعل واجباً و احراماً او مندوباً  
 او مكروهاً او مباحاً و للخطاب في تعريفه هو الكلام للوجه للافهام و الاشعري يريد به الكلام النفسى لازماً و قوله بان افعال المكلفين  
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذات تعالى و صفاته و تزوهات نحو لا اله الا الله اذ الله سميع بصير ليس كشئ و قوله بان الانقضاء و  
 التغيير اشارة الى ان القصص المتعلقة بافعال المكلفين كقصه موسى عليه السلام و فرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم و ما  
 تفعلون ثم الانقضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بدى ان المنع فهو الندب و ان كان طلب  
 الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدى ان المنع فهو الكراهة و التغيير هو الاباحة التام مصطلح فروع الفقه و ان الحكم كون الفعل اجاباً  
 حراماً او مندوباً او مكروهاً او مباحاً و هو لا يفسر ان الخطاب بما هو مطلوب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع و الاحكام هو اصول الفقه فترى  
 لانها اشهر بهذا الاسم و زعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول لفقه يعلم الاحكام فروع و قال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم  
 المنسوبة الى الشرع من التفسير للحديث و بعلم الاحكام اصول الفقه و فروع ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم بعب  
 معروفة انما يتجسمه وصفاته بالدراسة و لا يشك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء و كذا القرآن و كذا الحديث و كذا اصول الفقه و فروع و راسها

قواعد عقائد الإسلام الأساس بالفتح أصل الجواهر والقواعد جمع قاعدة وهي اللفظة الأساس وايضا الخصبة التي يركب عليها خشبات المهزج وفواصلها العلماء القضاة الكلية التي يستخرج منها الأحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوهاً أحدها أننا وهوان القواعد بالمعنى الاصطلاحي لفتقواعد العقائد نحو قولك كل نقص منفي عن الواجب تعالي في قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسيم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام أساس لتلك القواعد لان مجملها ويقوم للبراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف ذلك على العقائد نحوها من حيث النهج والعدم والوجوب والامكان والعلّة والمعلول والاعراض والجواهر والكلام أساس لتلك القواعد لانها مبرهنة نية الثالث ان المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الأساس وعقائد الإسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمته للغير وأساس تلك العقائد هو اصول الفقه والكلام أساس اصول الفقه واعترض عليه بان المنبأ دور العقائد من العقائد المبنية على الكلام بمعنى مقابلة علم التراث والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة أما المقدمة الثانية فنقد مر بيانهما واما المقدمة الاولى فلا العقائد فمع انهم لا يستقل العقل باثباته ككذاب القبر والحوض والصلراط والشفاة وتوقفه على النصوص ظاهر فمع استقلاله باثباته كوجوب الواجب وحدته وعلمه قدته وحدث العالم وهو ان لم يكن موثوقاً على النصوص من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار عما فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير معتبرة في العقائد واعترض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساساً لنفسها واوجب بان العقائد يجب اعتدالها موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فما اختلف الحيثية لا يلزم الذات لها اساس العقائد هي ادلتها التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث في حادثة وعلم الكلام اساس الدلالة لان التأخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف من هجة الدليل ونسأده جزء من الكلام واعترض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الإسلام واوجب بانهم قرروها على غير نحو المنطقيين فهو مقارن للنطق ثانيهما ان ما يفيد مدح كلام التأخرين لا هذا التخصر لان خال عن مباحث النظر واجب بان المطرب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان فما يفيد بعض المحققين كون الكلام اساس الدلالة بان في الكلام يبين هذه الدلالة وتدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قريش لان النبي صلواته عليه وسلم قال الائمة من قريش والالف الدلالة على الجموع بطل الجمعية وفيد الاستعراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساساً لاصول الفقه واعترض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الذات واجب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاهتمام والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن الثاني اشهر ولذا اخصص بالوسوم هو المشبه المعلم بعلامة واختار الموسوم على الاسمي لثلاثي هم كون التمية مختصة با الكلام وسين كوالشارح وج التمية بما المتبني عن غياهب الشكوك وظلمات الارواح المتبني المختص من الانفال مخففاً او من

التفعيل مشدح والغياب جمع غيب وهو الظل يقال فرس غيب اي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في  
 التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضمين جمع ظلمة بالضم والهم قرة وراعية تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجبة في  
 المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلظت حكمه في الاهليات حكمه في الجسديات كانت كائنات للجهة والمكان للواجب سبحانه الا انها تنان من  
 قبيل اضافة المشبه به المشبه كطر الدرر وما كان الشك اعظم نساء من الهم واكثر وتوفا اختار له الغياب جمع الكثرة في لفظ  
 الغياب السكوك بخلاف الهم لان الجمع بالالف التاء على افعال من ابناء الفذ كما في المفضل وان المخصص المسمى بالعقائد  
 للاهم بالكسبي مفعول كلبس بمعنى طبوس من اما اذا تبعه ذقال بعضهم يستوى فيه الواحد للجمع لقول تعالى واجعلنا للمتقين  
 اماما الهما بالضم الرطل العظيم المتهزئ من بقصد الناس لحوالهم من الهم بمعنى القصص قيل هو الرئيس الشجاع للجماد وقيل الملك  
 العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ والعلماء لا يخالف حكم الهم في رعية قدوة علماء الاسلام اى مقتداهم والقادة بهم  
 من يقتدى به غيره كالاسوة معنى وبنائه نحو الملة والدين الفجر الكوكب والملة والدين واحدا لانه هلته من حيث ان يجتمع عليه  
 الناس او من حيث ان يجبر في الكتي يقال املتت الكتاب اى جمعت او كتبت ودين من حيث انه يطاع من قولهم وان له اطاع  
 عمر بن محمد النسفي يكتى باحفظ تولد سنة احدا وستين واربعمائة ووفى سنة سبع وثلاثين وثمانمائة بسمرقند كان زاهدا  
 متقياً له تصانيف والفقه والحديث وله المنظومة والفقه طلبه الطلبة والفتحة وهو واحد مشاخر صاحب الهداية ومن العجائب ان  
 دق باب الزمخشري صاحب الكتاب فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكروا صرف ونسف بلدة  
 من تركستان ورمى نخشب ووطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فرخ الخفعية ومن اتباع الهمام  
 ابي منصور اللذري في الاصول اعلمه درجة الامارة الرفعة والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضهم فوق بعض  
 على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة ما تدرجت ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض ثم اراه التردى في دار السلام  
 هي من ابناء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجرة احد هان اهلها في سلامتة عن كل مكروه وثانيها  
 ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطم لهم نور  
 فرفعوا راسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرقت عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة ثم اراه الجنة ثالثةها الملائكة  
 تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يسبحون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم  
 فيها سلام تخامها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسم الله تعالى لانه سام عن كل عيب و  
 قال الزجاج لان الناس سالمون عز ظنت واصله مصدر وصف به للبا للفت وانما خص هذا الهم بالاضافة للدلالة على سلمة  
 اهل الجنة يشتمل خبرون من هذا الفن بيان درو وعرفه قدم للسير على غير الفوائد الغريبة فجمع غير بالضم والتشديد و  
 غير كل شيء افضل وايضا بياض في جهة الفرس يبد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فغير  
 الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة ليجيب الماء ودر الفوائد الدر بضم فجمع درة

بالضم والتشديد في اللؤلؤة والفرانجيم فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لا تقبل ما في الصدق والاضاعة كغير الازلام في ضمن نصول حال الغنى  
والذي في ضمن الشئ باطن والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يقبل ما يتبدل ما بعدة وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين  
الحق والباطل وكلام الغنيين جائز في اللذين قواعد اصول الجملة نعت لفصول واثنان نصوص عطف على ضمن الاثنان بالفتح جمع شئ  
بفتحين كصا وهو الوسط والنصوص ضممتين جمع نص بالفتح وهو اللفظ الظاهر الشئ الظاهر في عرف الشارع كلام الشارع لان  
حقيقته ظاهرة وتخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق لاجله تدعى كل كلام واضح الدلالة نصا  
فما الساكن من النصوص اما ما اقتبس المصنف من آية لقول الله لا يغير ان يشرك به يغير ما ذكر ذلك لمن ينشاء او حديث كقول  
ولطراة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لمرادته ووضوح في اليقين جواهره فنصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي  
لا يقبل الزلل ولجواهر الاحكام والنفيس كما لا يتقرب والزجر واللؤلؤة والفصول بالضم جمع نص بالفتح وهو ما يربط جملة التام وتذكري  
العادة يكون من النفاس فالجاصل مدح النصوص بكونها شريفة القدر في انادتها اليقين مع غاية من التدقيق والتهذيب حال من  
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتدقيق اللفظ استخراج المخرج من جوف العظم وتغير الشجرة قطع شوكها وانعاشها المنالفة عن الغاية والمراد  
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصداحه الشئ وايضا جعله خاصا عن لا يليق به وهماية من حسن التنظيم والترتيب  
التنظيم واللفظ جعله للآتي في السلب وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطعقا والترتيب وضع اشياء وعرضه من حيث  
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله في شئ في مرتبة لمشكل تحاولت اي احرقت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا  
كان كذلك ان اشرحه شرعا يفسل مجملاته وبين معضلاته بسلاضاد او مشكلاته الشديدة من قولهم اعسل المرض الطيب  
اذا اعجز عن العلاج واعسله الازراء الشد عليه واعسلت المرأة اذا عجزت عنها واينشر مطوياته التشرراظها ومن حد ضرب نصر  
والطى اللفظ اي يظهر ولفظ فأنه ويظهر مكنوناته اي مستنباته مع توجيه للكراه حال من فاعل اشهر اذ فاعل فصل التوجيه جعل  
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجهه همة فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح  
ظرف التوجيه وتنبيه على المراد في توضيح التشبيه كما ذكرنا والمراد المطلوب طرف من الرثم بالفتح وهو الطلب والتنزيح روشن كرون من الوضوح  
بفتحين لبياض الصبر والقهر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد ظرف بمعنى عقيب اي بعد تقرير كلام المصنف اذ  
العلماء قالوا الشارح تدبير كلامهم ثم يحقق ما هو للفق عند ذوقه لا لامل ان يرضى بالتحقيق باريك كرون وفي الاصطلاح ترك  
المسألة واستخراج الخفايا التي يسر فهمها وكل بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و  
دفع ما يرد على جواهرها بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته اركانها قال بعضهم الحس وتخلص العبارة عن  
الزوائد الحابسة لها من العلم كما عتات العبد وتفسير المقاصد بعد تهديد التفسير الايضاح والكشف عن التمهيد كرون وفي الاصطلاح  
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير اللفظ تدبير مع جري اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسمها كتب اصولية لبراعة  
الاستعجال كالتهذيب والتنقيح والمقاصد المتجريد طوي احوال من فاعل حاولت واشرحه والظلي يجيد كبح المغال

اكثره الجز على اكثره مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاهمال الالهالة داركران والاهمال دطل انقدن ويجي ان يكون الملال من  
 الطول او الاختصار والشديد وتجانبا اي متباعدا عن طرفي الاعتصام اى التوسط الاغتاب والاحتلال مجموعهما بدل من طرفي الاعتصام و  
 الاغتاب تطويل الكلام فوق الحاجة والاحتلال اختصاره بحيث يحل يفهم المطلوب وانه الهادي الى سبيل الرشاد تعرفه في الخبر  
 والرشاد بالفخر الالهة والرسول لنيل العصمة والسداد النبيل بالفخر الالهة والعصمة بالنكران يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و  
 السداد بالفخر الاستقامة على الحق والاعتقاد والقول والعمل وهو حسي للسبب الكافي بمعنى المحسب من احسبه اذا كفاه بدليل  
 لا يكتب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسيك ونعم الوكيل المدبر الحاجات للخلائق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المتخارج عليه  
 وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن مبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لانه عاكة وشوكل وهو محجوج بالقرآن دليله <sup>ظ</sup>  
 لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف مجتئا وهو انشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهور الامم لا العطف  
 يقتضى التلازم وبين الاخبار الانشاء كما لا يقطع فلا يجي عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي متولا بحيث يبنى ال  
 يحسبني ايضا خبره للجواب عندى وجهين احدهما انك انسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين  
 جرحوه ولو سلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين لانسلم ذلك في كل موضع كما في نفس فيه ولذا لك  
 استحسنا قولهم زيد يعذب بالقيود الزهاق وبشرعرا بالنعق الالهلاق ووصفه الشاهر في شجر الكشاف بالقرية والحسن الثاني انا  
 لانسلم ان المدح انشاء وان اشهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوره نعم الرجل كان كذا قطعاً و  
 يعضه ما جرى ان اعلم يا بشر يا بنته وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اراد رعاية ما اشهر فلنا انشاء من جهة اخبار من جهة  
 كما قيل في الحمد لله فيجى العطف من حيث ان اخباره بالجملة تدقم هذا العطف في القرآن كقوله تعالى نجيب جهم وليسن المهاد وقول  
 تعالى ما ذمهم وبسن المهاد وفي الحديث الصحيح فذلك توكلت على الخى الذى لا يموت واستندت الشرى بالرحول ولا قوة الا بالله  
 حسي الله ونعم الوكيل ثم اراه المجد النفوس ومن ذلك قوله عليه السلام حسي الله ونعم الوكيل امان كل خائف سراه ابو نعيم واما حمل  
 الالهة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكف باثر لا حاجة اليه ثم للفضلاء في نصيحه هذا العطف توجهات احدها ان قوله هو  
 حسي لانشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او شر عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بان عطف على قوله الله الهادي  
 هو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسي لا يجي ان  
 يكون انشاء ضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفته تعالى ثانياً انه عطف القصة على القضية بلا ملاحظة خبرية ولا  
 انشائية وعندى نية بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جواز الالفاظ  
 بل المحقق ان عطف القصة انما يتبع حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعددة فيعتبر عطف مضمون الجموع على مضمون  
 الجموع كما ذكره في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة نقالوا جميع قوله وبشر الى قوله خالدين عطف على مجموع  
 قوله فان لم تفعلوا الى الذين فهم عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدم المبدء في المعطوف والمعنى هو مقول

وحقق الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم الشارح ندم على شرح المتن مقدمته في موضوع الكراهة وغاية توجه تسمية فقال واعلم  
 خطاب علم ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسب للبرية اى اسناد امر الى آخرها يوجب اوسلبه هو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا  
 وبالشرعية ما يستفاد من الشارح سواء كان موقفا على الشرح كونه الاجماع حجة والصلوة فرضية اذ لو كان كونه الراجح حصداً فانه غير موقوف على  
 الشرح ولكن الظهيران الكامل وامثالها مما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منهما ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن ثم  
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطا لان القصر بالخبر هو التقسيم وايراد العمل بافعال العباد والتفسير بافعال المكلفين قاصر اذ خبره ما يتعلق  
 بكيفية فعل الصبي كصحته اسلامه وصلوته وكيفية العمل على الاعراض الذاتية له من الوجوب والندبة والخير والكرهية والصحة والفساد ثم  
 العلم ان تعلق النسب الشرعية بكيفية العمل يحصل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكم عليه بان يجعل العمل موضوعاً ويجعل عليه  
 ما يشترق من الكيفية كقولك ذكر العظيمة واجبة وهبة المشايخ فاسدة واخره عليه بان لا يصح الربط بقوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان  
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد تأنيهاً مطلقاً الربط باى وجه كان بقى فهذا محتمل هو ان عبارة شرح  
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال لا يذكريا عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد  
 العلم اما على الوجه الثانى فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كيفيةها من الوجوب والخير والفساد و  
 اما الاحكام الاعتقادية بنفس متعلقة بنفس الاعتقاد وببعضية تتعلق بالعمل وفرضية لتفرعها على علم اصول الاعتقادية كقولك ان  
 واجب الضمير للوصول ذكره معرفة ثابتة علمية وفرضية نظراً للفظ والمعنى اذ المراد بما هم الاحكام وفي بعض النسخ تسمى بالتداعى القولية ومنها  
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى صليوية اعتقادية كقولك عذاب القبر وحق وعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرع اى بالاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل والمراد بالعلم الاذلة كذلك ان الاركان المتعلقة بالنسبة الخبرية تصديقاً بمعنى ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرع  
 والاحكام اى الاحكام العملية لما انفصلت عن العلم لان العلم لا يستقل بمعنى مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا  
 تسميتها بعلم الشرع ولا يستعمل الفهم عند تلاوة الاحكام الا اليها اى الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم  
 الاحكام وبالتائى اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد الصفات وفي بعض النسخ والثانية بحسب فناء لباريكون  
 من العطف على عمولى عاملين مختلفين وفي جواز خلاف لغة بعضهم مطلقاً وجزئياً توهم مطلقاً والخيار جواز اذ كان المقدم محمداً كعباد  
 الشرع لما اذ ذلك اى توحيد الحق سبحانه صفاته انهم مباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء يرون علم الكراهة فيقول هو بدعة  
 تحدثه بدعة السلف الصالح وفي الحد يثك بدعة ضلالة فيها مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاول من الصحابة والتابعين  
 من بيانية والصحابة جمع صاحب هو مؤمن من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الاماني التابع من صحبة الصحابي تدرج  
 في شرف الحد يث لا يمتد الى انتم مسلم اذنى اوردى من ابنى شره الضياء المقدسى لصفاء عقائدكم متعلقين مستغنين ببركة صحبة النبي صلى  
 الله عليه وسلم وقرب العهد اى قربت بانهم بزمان عطف على البركة تبيهاً للحال لتابعين على اللفظ الشرع وضمن القرب معنى الاتصال  
 ولذا وصل بالباري نذر وهو اصل القرب من الابداء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله



ولفظة الوثاق عطف على صفاء الوثاق ثم الامتناع الى السؤال عن العلم وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل ولا يبتغون الا بالعلم  
 الكثير حتى تكثر الوثاق والاختلافات السائل لعلمهم بما هو الحق والنصومات وتمتعهم من المراجعة الى الثقات التمكن المقننة ويوصل  
 بمن يقال من بمعنى على الثقات جمع ثقة بل كثر هو من يعتمد على قوله اصله وصلد بمعنى الاعتماد وقد كانت صفاء الصحابة يرجعون الى  
 كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنين خبر كانت عن ندين عليين الثنين للجمع واليمان العلم الاحتقادي العلم العملي وتزويدهما ابوابا ونصولا  
 حال او مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى للعدل ونقريه مقاصدهم اساسا لها ذكرها واصرها الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق  
 بالاستغناء وهماية له الفتن بالكسب جمع فتنه خوارقها حدثت المعتزلة والرافضة الجبرية والبعثي انعم على امتك الذين العلم وذلك ما جرى عليه  
 زمن الخليل بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويجوز ان يرد بالفتن والبعثي تحريم فاس  
 على عثمان وعلى ولكن الثنين وقع بعد بدهم طويل وتركهم ما يجتاز اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال انه كان سببا للحاجة  
 لكن الحاجة لم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وقيام التابعين فتأمل وظهر اختلاف الأثر وحتى حدثت اشياء سبعون فرقة  
 والأثر جمع رأى بعد القدي الميل الى المذبح بكرة فخر جمع بدعة بالكسب هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والأثر  
 جمع هوى وهو ميل النفس الى ما تشتهي بلا تخير شرعي وهذا وجه الحاجة الى تنزيه الكلام ثم اشار الى وجه الحاجة الى تنزيه العليات بقول  
 وكثرت الفتاوى جمع توى وهو جواب السائل عن العلم والواقعات والزوج الماعل المهاجر فاشتملوا اجزاء شرط محدث بالنظر من  
 الفكر الذي يطلب بعلم او غلبة ظن كذا تعرف القاضي الباقلاني والاستدلال هو قامة الدليل على المدعى والادعاء هو صرف الجهد اي  
 الطائفة في طلب حكم شرعي والاستنباط استخراج الاحكام الخفية في الآيات والاحاديث وتبهيده القواعد والاصول التمهيد كسرتين قيل  
 عطف علم على خاص وقيل تفسيره وكثيرا ما يستعمل الشارح علمان للخطبة من مواقع التكرير وترتيب الابواب الفصول وتبكيه للسائل  
 بادلتها واد الشبه بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه المخالف في مقابلته حتى سمي بها لانها توجب اشتباه الحق بالباطل باجوبها  
 وتبني الاوضاع والاهطلحات عطف تفسير للاوضاع ايراد وضع الالفاظ المعاني الشرعية كالمص الظاهر والمجمل المفسر العلة والنقصر  
 والمعاضة وتبيين المذاهب الاختلافات وسموا ما يفيد اذخر عليه الفقهاء معرفة الاحكام كما يفيد تلك المعرفة واجب ويوجب  
 احد هان العلم بطريق تارة على التصديق بالسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف الشهيق هو الاول وفي التشرع هو الثاني ثانيا ان  
 المراد الاحكام الجزئية والفقهاء هو الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية كالمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا  
 وقد يستدل بما اصطح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات ثانيا للعلم على التقدير الاعتباري كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعها  
 ان المعرفة هي ملكة الاستنباط والاستحصار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملي بجزءا لهما التفصيلية المعرفة تارة فالعلم عند هل  
 اللذة والمراد بالحكم اسناد امر الى آخرها بيجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق ناقص هو التصديق بالفضايا الشرعية بل يشقة  
 بكيفية العمل تصديقا كما هو الاصل التفصيلية وهم الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك الشارح تبليد الشرعية اعتمادا على ما سبق  
 من جعل الاحكام الشرعية عقم فخر بقيد لشرعية العلم بالفضايا العقلية نحو كل حركة حاوثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاحتقا

نحو الواجب عالم بالخبريات وخرجه بالادلة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول نظرا اذا احتجنا رآه تديجتهن وعلم المقدر لانه حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الاربعة والفتية عندهم هو الجهد فقط وقد يزعم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ولا يخرج علم المقدر لان علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالخبرية وخرجه بالفتية لانه علم بوجوب الشيء عند مخرج المقضى وبعد مخرج عدم المقضى فان هذا العلم الجمالي لا يسمى فيها بالفتية هو والفتية العلم مع الحدوث في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلقة بالفتية علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفتية كان احسن للقبالة و لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفتية اذا اطلق هو مخرج وفي هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام امام جميعها او بعضها المعين كالنصف والثالث واما بعضها المبهوم فان اولها واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة لم يعرف الدهر وقت الفئات الامام مالك بن انس سئل عن مستدركين في ثلاثين مسألة فقال لا ادري واما الثاني فلان كية الاحكام مجرولة فلا يعرفها نصف الثالث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسألة او مستلثين من الدليل ففيها وهو خلاف الجماع واما الرابع فلان الاكثر زاد على النصف فحيث جعل النصف فجعل لاكثر و اجاب ابن الخايب بان المراد بجميع الاحكام ومعنى العلم بما التهيئ ودفع بان التهيئ البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط و اجيب بان التهيئ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد على تعريف اكثر العلماء والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد اعطى معرفة ويؤيد الاول التخص من الكليات الثالث تطابق الفتاوى والمراد بالادلة الشرعية هي الكتاب السنة والجماع والقياس استغنى عن التقييد بما لما سبق عند تقسيم الاحكام ولذا لم يقيد الاحكام بالعلية اجمالا منصوب على انه مصدر او معرفة اجمالية في اناها الاحكام باصول الفتية او معرفة واقعة في افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاعراب والبلغت وتولن كون التمثيل للادلة الاجمالية والفتية ليستكشاف على لبتدى ماهية التعريفين فتقول الادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والجماع والقياس ويد كوفي اصول الفتية احوالها اجمالا ولذا كونها احوال اربعة فالاول من احوال القرن وهو ان القراءات الشاذة المرئية من الرجال لغات يعمل بها لانها لا تنزل عن درجت الحديث يصحح الثاني من احوال الحديث وهو ان روية اذا عمل بخلاف كان ذلك طعنا فصحة او دليلا علانا فستخرج او مصر من عن الظاهر لا الاعتماد و صحة مكان على الراوى الثالث من احوال القرن ولحديث معا وهو ان الاحكام للوجوب لقوله تعالى فيجهد الذين يخافون عن امر ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم آلا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها للآيات والاختيار كقوله عليه السلام يجتمع امتي على الضلالة لئلا مس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يقع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا لسادس من احوال القياس وهو انه حجة لقوله تعالى واعتبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس للفتي اذا كان قويا يرجح على القياس الخلق لان الفتية ترجح فهذا معرفة جمالية للادلة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابي حنيفة واصحابه ان المتابع في صيام كفارة العين شرط لقراءة ان مسعود نصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قوله ان اذا وقع الكلب في الاداء



في العلوم الشرعية وجعل صاحب الواقف ايراث القدر على الكلام وجهما كونها بازاء المنطق وجهما وجعلها الشارح وجهما واحدا لان  
 كونها بازاء المنطق لا يستقل وجهما الا اذا ضم اليه ايراث القدر كما لمنطق ولا تسأل ما يجب من العلم اذ الايمان بالله ورسوله اول  
 الواجبات التي انما تعلم مجهول بنشد بين اللزم وتعلم بالكلام والتكلم فاطلق عليه هذا الاسم اذ لا يتم تقيده الاطلاق بكونه اولا  
 لان اوله يقيد به لزوم اما استثناء قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا  
 الاسم ثم خص به للتمييز واما استثناء قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم  
 ولا حاجة الى بيان التخصص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كون اول العلم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشترك علم اخر في اولية  
 لذلك اى بكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام بهذا العلم كقولك تخصصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيرى اى لم  
 يطلق مع احتياجه غيره ايضا الى التكلم تميزا والحاصل ان تعليم العلوم وتعلمها ايمانيسر والتكلم فيمن يطلق اسم الكلام على كل علم لكن  
 لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم يطلق على غيره للتمييز وان كان وجه الاطلاق موجبا في كل علم وانما  
 اطيننا لان هذا الوجه قد يشبه على النظر ولا نلنا يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفرا لرض فعدت له غرابيا بحث والرض  
 وادارة الكلام الاشارة وانين من الجانبين المعلم والمتعلم والمسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالنامل مطالعة الكتب قال بعضهم  
 المقدم متان همن عتبان ويحجب بانها اذ عاينان في مقام المدر ولان اكثر العلوم خلافا وانما فان المخالفين فيه من اهل القبلة  
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيثبت  
 اتفاقا اى احتياجه صاحب العلم مع المخالفين والرض عليهم عطف على الكلام عطف تفسيرى من زعم ان عطف على المخالفين  
 فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة معرفى في معنيين فابطل فادهم ولان لفرقا اولت صا كانه هو الكلام المحصر  
 على المبالغة دون ما عدله ما سواه من العلوم كما يقال لا قوى من الكلامين من بيانية وليست صلة الفعل لتفضيل هذا هو الكلام  
 ولان لا يثبتنا على الادلة القطعية اى العقلية المؤيد اكثرها احترام عن نحو اثبات الجوهر الفرض بالادلة السمعية اى القرآن الحديث و  
 الراجح سميت لهما مسموعة من الشارع قيل الادلة القطعية لا تختار الى المؤيد الا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كانيا في اداة  
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات الا اذا كان مفضلا ابدل محمى واجاب بعضهم بان كثرة الادلة توجب قوة اليقين  
 كما ترى اليقين السمسى قوى من الاستدلالى كان استدل العلم بانها في القلب تغلفا اى دخول فيه خمسى بالكلام المشتق من الكلام بالفهم  
 وهو الجهر هذا اى ما يقين معرفة العقائد الدينية بادلتها العقلية والسمعية من غير خراط الحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم  
 خلافياتها معظم الشيء بالضم والتشديد بين مع الفهم اكثر اى اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال الضمير للقدماء بالتأويل وهى  
 تكلف مع الفهم الاسلامية كالرفق المراجحة والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تقرق اى متى علم ثلاث وسبعين ملت  
 كلها والنار كالملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابى شراة لما كمل هذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و  
 تسميتهم بالاسلامية على قول لا يكفرهم ظاهر اى على غير فلا هم ينتسبون للاسلام اذ لا اكثرهم لا يكفروا اماما بياحتوا والفقهاء

لعدم الاعتناء بهم وشدة جملهم خصوصاً مفعول مطلق للتعزلة مفعول به أي حصل للتعزلة خصوصاً أي الخلاف معهم كثير جداً لا يتم  
 أول فرقة استسوا قواعداً لخلاف الناس شياد ديوار زمان وما وخر به ظاهر السنن والاعتقاد بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة  
 رضوا والله عليهم اتبعين في باب العقائد لم يوافقوا بالخلاف ويقولون في الحرام اشاعة إلى جنة نسبية من هنا بما ذهب  
 السنة والجماعة ان قلت كونهم اول فرقة استسوا لا يستلزم كون خلافياتهم اكثر من اشد الناس لانهما قد تفرقت على حد قولهم انهم  
 ولا تكون اول اول كما في معراج اول من كفر بالقرآن تريت المعنى لا تكونوا اشد الناس لكفره قد عم بعض الحشيش ان مجرد كونهم اول فرقة  
 ليس على اختصاصهم بمعظم الخلافات بل مقرر قولهم انهم تفرقتوا عندى فيه بحث لانه هنا بصدد الكلام المتقدمين وقولهم انهم تفرقتوا  
 تهديد الكلام للتأخرين وذلك أي بيان تأسيسهم ان تسيهم واصل بزعمهم كان مولى بنى هاشم اوسى بن مخزوم بطون من تريت يكنى  
 ابا حذيفة وكان تلميذ الحسن البصرى ويلقب بالفزالي لان كان يجلس في الفزاليين عند رضيعهم ومنهم صحب ابا هاشم بن عبد الله  
 ابن محمد بن الحنفية ويقال اخذ عن العلم تولد سنة ثمانين مائة سنة احدى وثلاثين ومائة اعترل الاهتزال وشكره كثر عن مجلس  
 الحسن البصرى هو ابو سعيد الاماه الجليل الطائى شيخ المحدثين والفقهاء والمتروكين والباكين والصونية لقي عثماناً وافضل منه الحديث  
 وطريق التصوف على الصحيح خلافاً لبعضهم وندد الشيعية مشافهاً بحب النبي العلامة المحدث محمد بن الهادي كذا باسمه فخر الحسن في  
 حرم الخلفاء وقد لقي جماعاً عظيم من الصحابة وعنه قال غزوا خراسان وفيها ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رأى عثماناً خلفاً  
 وعائشة رضي الله تعالى عنهم ولا يخصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان مجلسه من مجالس الاخرة لا يذكر فيه شئ من الدنيا  
 وقال ابو برة لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن فكان بالمدينة الى ان قتل عثماناً فخرج الى بصره واسمها ابي الحسن يسار كان مولى  
 زيد بن ثابت الاحصاري واسم امه حبيبة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن اذا بكى القبة ام سلمة نذرها حتى  
 يد عليه اللبن وقال بعضهم كمالاً من هذه البركة ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ثم ماتت في رجب سنة ثمان مائة والبصرى بالفخر  
 والكبر نسوب الى بصره من بلاد عراق العرب يقر ان منكب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر وذلك لانه دخل رجل على الحسن فقال يا  
 امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية وجماعة يقولون لا يضرهم الايمان معصية تكليف تام ان تغنق قهقرو الحسن فقال  
 واصل صاحب الكبرية لا مؤمن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرخ لك ويقول ان مات بلا قربة دخل النار ولكن  
 عذاب اخف من عذاب الكفار وبيئت المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر الايمان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبرية مخلد في النار  
 بزعمهم الا الناس فهو مخلد في الجنة ولا يدخل النار فقال الحسن قد اعترل عما اعترض عليه بان الحسن يقول منكب الكبرية منافق  
 لا مؤمن ولا كافر فلا اعترل عن مذهب واجب بان المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عند بين المنزلتين وانما قال لا كافر لا مؤمن  
 لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى من يكون كفره ظاهراً غير مضمون وقال بعضهم لان الحسن رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولما في هذا  
 المقام بحث وهو ان الحسن من امثال اهل السنة فحاشاه ان يوافق المخارج في تكفير العاصي يحكم عليه بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر  
 ويكون صاحب ذلك الاسفل النار مخلداً بل الظاهر ان مراده نفي الايمان الكامل الذي لا يستحق صاحبه العذاب ومن النفاق



البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هب انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجتماع عليه والاحاديث فيه كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كل مولود يولد فاهل الفطرة فهو فطرية شيعة ان يقول يارب ارحم الراحمين ابوي ثم اراه ابن ابي الدنيا الثاني ارحانه على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم وهو رأي شريفة تليدة مستدلين بحديث عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى الجحزة فصبى من الانصاف فقلت طوبى لهذا عصفور من عصفور الجنة لم يعمل السور ولم يذكره فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة اهل الجنة من اهلها وهم في اصلاب اباؤهم وخلو للذرية اهلها خلقهم لها وهم في اصلاب اباؤهم ثم اراه مسلم واوجب اولاه من غير التسامع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من هب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور كحديث ابن ابي عمير الخليل رآه النبي صلى الله عليه واله وسلم في الجنة قوله اذ قال الناس قالوا يا رسول الله واذا كاد المشركين رآه الجناري رآه قد علم من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقهر منه شئ الثاني انهم في النار وهو قول جمهور عظيم مستدلين بقوله عليه السلام الواردة والمؤودة في النار ثم اراه ابن اود وجيب اولاه بان المراد بالمؤودة هي المؤودة ليعاء الاية ثانياً بان في مادة خاصة وكانت المؤودة بالغة الثالث ان اهلهم موقوفون على علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير بلوغهم ويدل عليه حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين ثم اراه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعتراف بين الجنة والنار لعله عن الخبيث السادس ان الكبر وهو مختار ابى حنيفة لتأثره بالذلة وقال التورثي هو الصحيح السابع قول بعض الميقاتيم انهم يعادون راي ابي القاسم في البحث الثالث في اصحاب الازهار اختلف فيهم على قول واحد ما عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن استقوت حسناً وسينات فقال ذلك اصحاب الازهار ثم اراه ابن مردويه تأييدها عن عبد الرحمن المزني قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اصحاب الازهار فقال هم اناس تتلوا في سبيل الله بمعصية اباؤهم فنعهم من دخول الجنة معصية اباؤهم ومنعهم من النار قبلهم في سبيل الله ثم اراه الطبراني تأييدها انهم الاضياد والشهداء وفاضل المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الازهار جمع عزف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك ينظر من تحجب الجنة والنار وعمران عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضوان الله عنهم كذا في تفسير البجلي رابعها عن مجاهد انهم من رضي عنهم احد الايوبين فقطر وسرايان قالهم على هذه الاقوال الاربعة الى الجنة خامسها عن انس بن مالك انهم مؤمنوا الجحش رآه النبي في بسند ضعيف ووافقه ما حكى عن امامنا الحنفية ان ثواب الجن هو نجاة من غير الناس لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة سابقاً انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاقسام الثلاثة انهم من اهل الجنة تأييدها ذكره ابن تومخت الشيباني انهم اهل الجنة يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا يشاءك فاشبه اهل الجنة لا تشعري فان قال الثالث يارب لما متنى صغيراً ما يفتنى الى ان اكبر فادوم بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب انك فعلتكم منكم من حالك انك بفتح مفعول علم ويجوز ان يكون العلم بتم تفضيل ومضلة لك انك الكبر استيناف لوكبرت لعميت فدخلك النار فكان الاية لك ان تومت صغيراً قال

الاشعري فان قال الثاني بآرب لم تقتنى صغيرا فلما اعصم لك فلا دخل النار ما ذا يقول الرب نهبت البياض اى سكنت متغيرا وجاءت  
 بكسر الهاء وضمها والضم افسح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول فصح واوخر عليه انه كان يكفر الاشعري ان يقول الاصل لكما فان لا يخلق  
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حاله لصغير غير الجواب انه اراد ارشاد العنان ولو انتم البياض على البحث وتبخر بالاجوبة ويلزم الجواب  
 عن كل ما يورث عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يكلم اشد والزاهر وترك الاشعري مذاهب واشتغل همى من تبعه كما قال الحسن  
الباهلي والفاهى ابى بكر الباقلاقي وامام الحرمين والامام الرازى باهطال رأى المعتزلة اثبات ما ورثه به السنة اى الحديث ومضى عليه  
للمائة والسلف او الصحابة خاصة بقريته ماهرة المال احد نسما باهل السنة والجماعة اى اهل الحديث واتباع الصحابة وتيمم الاشعري  
والاشاعرة اكثر المتكلمين من اهل السنة من هبهم كاهل العرب الشام والعران وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر امة عظام لا  
يخصو عددهم على مذاهب الراهم الاحمظ الحنيفة ومقتلهم في الكلام هو الراهم علم الهك ابو منصور المازيندى وما تروى من قرى سمى تروى  
هم يسمون المازيندىة ويخالفون الاشعرية في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعرية راجع الى الله وقال المازيندىة صفة اخرى وهو تكفير  
اهل القبلة فالاشعري يجهز زعمه بخلاف المازيندىة ومنها ايمان المقلد صحى لما تروىة خلا فالبعض الاشعرية ومنها الاستئناس جواز الاشعرية  
وقال المازيندىة كفر منها القيم والحسن في الاعتقال قال الاشعرية لا يدرك الا بالسمع وقال المازيندىة تدين كرها العقل ومنها ان الاشعرية  
قالت لا يقهر من الله شئ وقال المازيندىة لا يقهر من الله ما يتقبح العقل جدا ومنها ان الاشعرية قالوا فعل الله لا يعلل بغيره قال المازيندىة  
قد يراد الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدر ما فيه حكمة ومصحة عز الله تعالى اعترف به المازيندىة كما في ارسال لرسول نفاه  
الاشعرية اذ لا يقهر من الله شئ واصطلم المتأخرون على تسمية الفرقين بالاشاعرة تقليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية الى العربية  
الى العربية وادرس نقلها كمال بن زيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيما ثم كان اكثر نقدها في زمن المامون العباسى من اعظم الناقلين  
حين بن اسحق واليونان بغير الياء اسم بلاد من الزم منسوبة الى يونان بن يانت بن نوح على سينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون  
لنقض الشرع والدخول في الشئ وحاولوا طلبوا الشر على الفلاسفة فيمخالفتها في الشريعة كقدم العالم واجباب الصانع ونقض جسد الاجساد و  
نقض علم ارباب سحابة بالجويزات وما يجب ان يعلم ان قدم الفلاسفة للتوسيس الملكية كانوا اطلاقا للايمان ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناس  
في تراويهم واما الذى يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فلما من مغلط الناقلين واما من قصص انها من عن درك وروى هم فانهم كانوا يتكلمون  
بالاشارات كالصوفية واما صادقة عن اشراف المتكلمة الذين يدعون الاستنفاة عن الانبياء ولبسوا من الملكية في شئ واما لان شراىع  
انبياءهم كانت ساكنة عن تلك المسائل فكيف ان بها براى فغلط اجتهدا هم من غير ان يكفروا بانكسرت لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول  
بطلانهم يكن كفر قبل قهرهم ثم ان علوم الحكمة الموحدة وزيادتها مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتبنا جليدة القدر في امتيا ونحفظها عن باطلها  
واما ما ذهب اليه بعض المشركين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاعتقال بها تعصب ومن نظر في مقصود كتابنا المسمى باليات  
ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم غلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصد هاهنا الصيرير للفلسفة وتويل للكثير يتاويلون من الفلسفة  
نيتمكن من ابطالها اى يقيد وعليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكلية هل ترايدون تحقيق في السونسطانية اى



تعالجها بجزء السلك جزأ الأصل ان الاسلاميين لم يزالوا يحقون بانكلاهم سؤال من الفلسفة شيئا نشيئا الى ان ادراجا يه معظم الطبيعات و  
الطبيات اى اكثرها وخصوصا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكره من الرياضى مباحث قليلة وما يجب ان يعلم ان العلم بالفلسفة من علم الطبي  
نيك سبعون عملا جمعها في اليونان والعلوم منها يرجع الى ثلاثة اشياء اتم احداهم الحكمة الطبيعية وهما يبحث عما يختص بالامادة في الذهن و  
الخارج كالجسم من علومها سمع الكيان علم السماء وتعلم الحيوان تعلم النفس تعلم الطب تعلم الفلاحة وتعلم التعبير وتعلم البيطرة وتعلم الهندسة وتعلم العمياء  
وتعلم النيبيا وتعلم الريميا وتعلم الهيميا وتعلم الفراسة وتعلم احكام النجوم وتسميت طبيعة كلشها عن طبائهم الاجسام ثانياً الحكمة الرياضية وهي تبحث  
عما يختص بالامادة والخارج كافي الذهن كالكرة فان العقل يمكنه تصورها شكلها من غير ان يتصورها فوادة من خشب او حديد واما اذا  
وجدت الكرة في الخارج فلا بد ان توجد فوادة ومن علومها الهندسة والارز والخرطوط والاسباب والهيئة الصغرى وتعلم الجسطى و  
علم النجوم وتعلم التقويم وتعلم ارثما طيق وتعلم قرسطون وتعلم الاسطرلاب تعلم الوصل وتعلم الورق وتسميت رياضية لانه لا يمكنه ان يكون له  
بما يعتقد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثانياً الحكمة الالهية وهي تبحث عما يختص بالامادة لا بالظواهر ولا في الذهن كالفروع والوحي والعدلة  
والمعقول ومن علومها تعلم تالطيف ياس اى العقول المشتركة علم رجب العواجب صفات وتعلم العقل العشق وتعلم حكمة الاشواق وتعلم النبوة والولاية  
وتعلم المعاد وتعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن ذلك لم يكن كان فيما بقى فرائد عظيمة لم يستكشفها المحققون من علم الفلسفة من استنباطها  
فخذ ما صنفه من ما ذكره من اعراض الفلسفة لرأس لم يتعلم في دقائق العلم اللهم الا اصحاب الفقه القديمة قليل ما هم تفليك  
بالاعتدال والادفان حتى غاية الاوارج كاد لا يقدر اى الكلام من الفلسفة لولا اشتغال علم الصعيات وهي ما بحث يكون اكثر المدار فيها على الاحول  
السنية كما بحث النبوة والملائكة والغير المغتباتا من الحش الجبرماني والعمراط والديان والامامة ونحوها وهذا اى المزوج بالفلسفة هو علم المتأخرين  
كسيف الدين الامدى والارام الرازى وصاحب اللواقح الصحائف الشارح في المقاصد التهذيب البيضاء في الطوابع فان المباحث الفلسفية  
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالمثل بجملة بالضم ما اجتمع في الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء والمتأخرين لكونه اساس  
الاحكام الشرعية للنبية في علم الفقه فان من ايعرف الله ورسوله لم يعرف وجه طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهى سنة الكلام والتفسير  
والتدريث واصلو الفقه وتشرعوا التصوف ورئيسها الكلام لتبقى على معرفة الذات والصفات والنبوة وتكون معلومات العقلاء لاسلام  
اعلى العقائد التي يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفاتحة لما صلت منه الفنى بالساعات الدينية والدين بينا  
الفن ادراك المطلوب الشريف وفي السعادة الدنياوية خفا فقيل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل لم هو العزة بين الناس  
لوجودهم المتكلم والمشكلات ولا العادة الالهية جارية بتعظيم من يربط حفظ الدين ورايته عطف على معلومات بجمع برهان بالضم هو  
المدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية التي تقطعت الشكوك والظنون المؤيد كرها بالاولى الطبيعية  
وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن رضى عن الامام ابي يوسف قال من تعلم تزندق  
وعنه دخل على هارون الرشيد رجلان يتناظران والكلام فقال الرشيد يا حكمم بيننا قال لا تعلم فيلا يعنى فامر الخليفة بمائة الف درهم وكل  
الارام الشافعى في علم الكلام ان اضربوه ضرباً وجيعاً واحملوه على الليل واظربهم بالذي يارون اى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة واشتغال بالكلام والفقه شيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله التتساري المهروي كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء  
الكلام كجدهم عز الدين وقال دركت القاضي بابكر النيسابوري وكان له اسيد عالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لانه كان من علماء اشعري  
للذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي عمداً الكلام يقندون بانه عز وجل لكثرة عرضهم في الجحش عن فوات وصفاته وقال بعض الشائخ  
من اوصى بما كمل لعل الاسلام لم يدخل الكلام في وصيته فانما هو للتعصب في الدين اي من لا يطبع للحو عناد او الفاصرعن  
تحصيل اليقين والقاسم ان ذلك عقائد المسادين والمخاض فيها لا يقتضيه من عوام المفسرين يزيدان ذم الكلام حصص  
في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطبع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوي علم المناظر فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قريح العاقلة  
ذكية فلا يرى لكه المسائل والدلائل فيقصر عقده عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش بيمان  
الثالث من يقصد القارة الشهوات الكلامية فيرفعها المسلمين كما فعل الملاحدة افساد الدين كما بن الرزدي وعبد الكريم بن ابي  
العوجاء والقراطة الرابع من يخوض في دقائق الغلظة وتيد بما لا يقف احرازاً على اقله والواقف نحوها زعمانه انها ما لا يقف اليه  
والعقائد الالهية ولكن لا يخفى على المصنفان اكثر للباحث الفلسفية التي ادرها المتأخرين في كلامهم عبرت ولعب دكالا  
اي وان لم يكن مرادهم بالمعنى ذلك فكيف يتصور المنعم على ما هو اصل الواجبات واساس المنشروعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله  
تفصيل هذه المسئلة از المتكلمين اجمعوا على ان النظر اوجب للثابتة في اثبات وجوده وجمان احداهم الظواهر من آيات الالهة  
لقول تعالى قل نظروا ما ذا في السموات والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسهم افلا يتصرون ويحزركم الليل والنهار الشمس  
القدر والنجوم سخيات باهران وذلك لايت لقرم يهقلون الى غير ذلك من الآيات وعز عائشة قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق  
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايت الايات للاباب قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن قرأها لم يفكر فيها فحاطة  
ابن حبان في صحيحه تأنيها ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب  
الا به فهو ابر في هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعم انه هو ان الظواهر لا تنقيد الا الظن لاحتمال التاويل ثم اعلم انهم اختلفوا  
في اول واجب على المكلف فقال اشعري ومعرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابو اسحاق الافريقي النظر لتوقف المعرفة عليه هو الظاهر  
من كلامه للشارح وقال القاضي ابوبكر الباقلاني وابن فرك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد  
وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لان ان اريد اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعروف وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد  
الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المصنف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات  
والسمعيات فكان الالف بئ الكتاب بعضهم اجاب عنه بقولهم ثم لما كان مبنياً الكلام اي بناء البحث ادبنا وعلم الكلام على الاستدلال  
بوجه المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله فكانت افعال العباد وان يهدى ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف  
على الاستدلال منها ما ادرى على سائر السمعيات كاحوال القبر والبعد والنبوة والامامة وسائر الامور الاصلية بمعنى الباقي من السائر  
وهو ما نفى العلم والشراب بعد الاكل والشرب والميدان عن المياه من السير وعن الوادي من سائر الجبل بمعنى الجمع وكلاهما مستعمل بحسب

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدير الكتاب جزاء لما التقيد وينصوب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما قدم  
 من الشرطية وهو كوز الجرم مبنياً على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتبنيب اشارة الى ان وجوها والعلم  
 بما يدعي لا يحتاج الى الدليل على وجوه ما نشاهد من الهميان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والوجه القوي والاعراض تحقق العلم  
 بما عطف على الرجوع وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم اى الاعظم وهو  
 التوحيد الصفات فقال اهل الحق اى اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اوضح عليه ان لا يلائم  
 قوله خلافا للسوفسطائية وقوله الاطام ليس من اسباب المعرفة بحصة الشيء عند اهل الحق ويجاب بانها جملتان معترضان من كل  
 المصنف وخالين من مقول القول ويجوز ان يكون المقول قوله حقنا الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وهل يجزى على هذا ان يراد اهل الحق  
 في هذه المسئلة فقط وهم ماسوي السوفسطائية فالظاهر عدم هذا الاعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد دراجهم في اهل الحق في  
 كتب المصنفة لاجطال كلماتهم وهو اى الحق الحكور ادا ساد ام الى اخرها يجاب اربا سلبا المطابق للواقع زعم اللطفي تلميذ الشارح المطابق  
 بفتح الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذا نكتة جديدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد  
 وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يسبق يطين على الاقوال اى القضايا المرفوعة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المعتقد قيل في القضية  
 المفعولية وقيل في القضية الماخوذة ولا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقا من حيث نسبتها الى العالم كما عندى اى  
 القضية التي يعنى بعقدها لقلب عليها لم يعلم ان احكامها اتم والاديان جمع دين بالكثره مجموع القضايا الماخوذة عن يدى التبليغ من  
 عنابده تعالى صاد فاك ان كاذبا والمذهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يدى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتراكها في اصولها  
 على ذلك احتمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصدق المحكوم عليه بالمحكم به وبقابله الباطل تقابل التصادق وقيل باليجاب السلب  
 واما الصدق فقد شاع اى اشهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة ويقال الكذب بهذا احد الفرق  
 بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق باز المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد  
 ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابت والواقع اثنان بوصف به من الحكم اما وجب اختصاصا لصدق بالحكم فقيل للفرق وقيل لا الصدق  
 واللفظ هو الخبر عن الشيء مأهولة اوضح عليه اذ ان لم يوجد في كتب اللغة وتايبان الانباء وصفة المتكلم لاصفة للحكم واجبه عن الاول  
 بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن التايبان انباء وصدق مجهول لا محمول على التسامح فان الاخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء عند  
 فعنى صدق الحكم مطابقة الواقع ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه اذ قلنا هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع الحكم اوجب  
 بوجبه احدهما للشارح في المطول وحاصل ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن  
 ان يشترط منه نعت محمول على الحكم تأييده بالسيد السنذ وحاصل ان كوز مطابقة الواقع الحكم صفة الحكم باطل وتفسيره كون الحكم بحيث يطابقه  
 الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير لا محذور ان تسامح منهم اعتمادا على ان الظاهر مطابقة الواقع للحكم هو  
 كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقنا الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتقاير المفهوم من التركيب الاضمار وانما

هو اعتبارى كما فى قولك نفس الشئ وعين الشئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافه تبياناً و  
ما قيل انها اضافته المسمى الواحد فى الاشياء تحت هذا لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف واضيف ويرى عليه ان  
اشياء غير منصوره وكل جمع على افعال منصوره واجب بان شبه بجماد كالم يصرف سر اول تشبها بمصاير الثالث قول الخليل سيديه  
ان اسم جمع لا يجمع كظن فاه واصل شيئا بجزئين بينهما الف فنقلب فصاير زنه لفعلا ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب  
الغراء انها جمع شئى بتشد يد الياء وبعد ما همزة على وزن بين مخفف كبيت وجمع بعد التحفيف على شيك بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة  
بكون افلا تخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاول فصاير زنه افلا وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب  
الاضفاس انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الغراء وتخفف كذلك الخامس ان وزنه افلا وجمع شئى على وزن نعمل  
كصديق واحد قد ثابتة حاصله الاشياء موجزة وليست من ثانيا ليات التى تظن انها موجزة وكذا راجح لها كالسراب الذى يظن  
انما هو وكالاشخاص التى يراها صاحب الرسام وكالمخطوط التى تنال يراها الناظر فى القمر مضغض عينه قيل كان يكتفي ان يقول الاشياء  
ثابتة فما العاكفة فى ايراد لفظ المعنائى تجيب اذ لا يجوز ان لا يتم الرخ على العندية لا يارادها وعندى ان فائدة التوكيد ذلك لما لفظ الحقيقة  
من الاشياء الى التحقق ولتقدم على شرح كلامه شارحاً مما هو وان لكل من لفظى للماهية والحققة معانى اما الماهية فلها ثلاثة معان  
الاول ما يجب بعن السؤال بما هو اى يقع اللفظ الدال عليه جواباً عن الثانى ما به الشئ هو وهو ماهية الشئ بهذا المعنى عن الشئ و  
التعارى والمفهوم من العبارة فما هو يفتق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لا يمتاعها فى الماهية النوع ورجح  
الاول فقط فى الجنس اذا سئل عن النوع بما هو ورجح الثانى فقط فى الماهية الجزئية الثالث الامر اكلى للمحصل فى العقل من حيث هو  
كل معقول بلا اعتبار الوجود الخارجى فماهية الشئ هو صورته العقوليه وهذا المعنى هو الحقيقى الغالب والاشياء كالات وهو يصدق على  
العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدهما الماهية وهو الشئى وهل هما متزايدان او متساويان  
فالظاهر هو الثانى فانه الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة الضعاف بل ماهيتها حقيقة الشئ وما هيته اشارة  
الى ان لا فرق بينهما وهو المعنى المشتهر للحقيقة ما به الشئ هو هو ما موصولة بالياء للسببية والضمير المجرى للوصول ثم قال بعضهم هو الشئ  
مبتدأ والضمير المجرى فى الوجود الفصل والثالث خبر الشئ والجار المجرى متعلق بالنسبة التى بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقدم بقا ما يكون  
به الشئ هو هو الجار متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثالث منصوب خبر كان وقد يستغنى المرفوع المنصوب وبالعكس قال بعضهم  
الضمير ان الشئ وهما اجزاء الاول قال بعضهم تقدم الجار المجرى لالتخصيص اى ما به وحده لا يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الماهية  
لان ما به بغيره يكون الشئ ذلك الشئ الثالث قيل او ضمير الفصل ليعيد لضمير المعنى الماهية ما به الشئ ليس كذلك الشئ وفائدة  
الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بأنه يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشئ شيئاً اجرياً بالنعم  
لان الفاعل ما به يكون الشئ موجزاً كما ما به يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اذا قلنا بل الفاعل لا يجعل الانسان انساناً ذلك لانها  
بين الشئ ونفسه بل يجعل للانسان موجزاً او اما ثانياً فلاننا نخص حقيقة الكثرة مثلاً مع اننا نشك فى وجوبها ولا نعلم لها موجزاً فلم ان كان

الكرة ككرة ليس يجعل الجأمل كالحیوان الناطق للسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا ما تشتهر في المثال ولا ما تكون الحيوان الناطق حقيقة للسان محل بحث بعد ان تختلف المنطقون بجعله حلاً حقيقياً وتفصيل ذلك ان قد ما هم مثلوا جنس الانسان بالحيوان وفصل بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فلو خرج عليهم اولا ان الفكر عرضي فاجيب بانها مرادوا والتشليل بما يحجم وينعم ويتركب من عام وخاص تفهيماً للبتدي كتحديد الممار بالحيوان الناهق والغرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنفوس الصاهل عرضيات ثم اورد ثانياً على الحد بان منقوض جمعاً بالآخر ومعنا بالطول على المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بجله واشارته او كتابة فدخل الخرس وخروج الطول على لان صوته ليس مبرراً عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الحليات وهو المعتد عندهم ثم اورد ثالثاً على الحد بان منقوض جمعاً بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اوجب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقول ثم اورد علياً رابعاً للملازمة فلم حيقه ونطق بالمعنيين اوجب بان الحيوان هو الجسم النامي المساس والملازمة عند الحكماء هجرات ولو سلم انهم اجسام فلا يتوهم لهم ثم اورد خامساً بالتحجج عليهم نطق وتساؤل فمما اوجب بانهم لا يقولون بوجوه بل من ولو سلم فهم الارزاق الحجرية للنبينة بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادساً الاجسام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وانساناً كالتعال من النطق والادراك صادرة عنها والبدن انما هو اداة تقرب ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محملاً على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اوجب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه كالتوهم الحقيقي فانه غير جاد وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفتنا خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام مثبت بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الصالح والهابت مما يمكن تصوق الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو معنى قولهم لا ضرورة في طرنية والممكن العام ما لا يستحيل وهو المراد بقولهم لا ضرورة في جانب المخالف فالامكان في كلام الشارح هو الامكان العام ولا شاك في ان تصوق الانسان بدون العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتقوليل الفاضل الخياص لا طائل تحته الا اظهار الخلق انهم المراد هو التصوق بالكنة فلا يرد ان الثاني ايضا مما يمكن تصوق الانسان بدونه اذا تصوق بوجه ما وتوصو الشيء بالكنة جارية عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون امرأة للاهظة الشيء فالصورة للاضر في العقل عين ماهية المذكور ولا يتصور هذا الا بخص الذا تيات باجمها فانه من العوارض قيل الانسب ان يقال فانه ليس ماهية الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اورد الشارح بلفظ التوهم لان لا يرام كلام المصنف اما اوله فلان يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانياً فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سها كثير من المحشين في ذلك فعمل المقائيل كلام المصنف على هذا الفرق زعماً منه لان السؤال باللغوية لا يرد بدونه ان ماهية الشيء هو هو باعتبار حقيقة اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقل حقيقة العنقاء و لفظ الحقيقة اشارته الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار شخصه لا شاك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير مضمومة الشركة والتخصر

منها مجموع الشركة: ففي الشخص المراد على ماهية وهو المسمى بالمتخصص والتعيين وللعلاوة في أبحاث الأول في حقيقة فقبل عدم  
قبول الشركة وقيل التميز عنده وقيل ما يفيد التميز وهو الفروض وقيل الوجود الخاص الثاني في انه موجبه في الخارج او اعتباري  
فالاول من ذهب للملكاء مستدلين بان لو كان اعتباريا لكان التعاريفين زيد وعمراً اعتبارياً وذا باطل والثاني من ذهب للمتكلمين مستدلين  
بان لو وجد في الخارج لكان التخصص فيتمثل التخصصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك متوقف على تعريفه وقال بعضهم بل  
تعريفه متوقف على هذا التحقيق الثالث في ماهية التخصص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فندنا لفلان سقت الارض الفاعلة  
بالمادة من الوضع وكيف والك ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل ماهية شخصاً  
معيناً بالارادة. وتحقيق هذا الراجح يستدعي بسطاً هوية بضم فكلمة فتشديد من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلاثة معان  
أحد هاهنا المية المتخصصة وذلك لقبولها الاشتراك وهو المراد فهنا تأتيها الراجح الخارجى اذ به نصير ماهية قابلة للاشتراك وكل من للعنيين  
مستعمل مشهور كما في شرح المواظف وشرح التجريد نأكل المدقق المعنى الاول غير موجه تأكلها التخصص ناخذها لئلا يتخطى واستعملها  
المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك أي مما ذكر من التحقق والتخصص ماهية والتي عندنا والاشارة الوجودية فهذا معناه الحقيقي و  
قد يطلق على المعدوم بما إذا خلاصه الفعولية فانهم يجعلون تحقيقه في الوجود والمعدوم والتثبت مع ما عطف عليه مبتدئ خبره الفاظ  
مترادفة والتحقق والوجود والكوا الفاظ مترادفة أي متحد المعنى وبهى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب ويكون ابنة واحدة  
وهنا خلاف للعقل حيث زعموا ان التثبت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب  
اشتاء الله سبحانه وزعم شرفه ان الترادف غير موجبه بين الالفاظ مطلقاً لانه عبث وما يظن من الالفاظ جميع على الابد من التفاتون ان  
قل اولم نعرفه أجيب بأنه للتوسيع على التسليم فلا حبست معناه بدوى التصو اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها على حسب تفسير  
اللغة يقال هي بالفارسية هسى تم المحققون على ان كون الوجود بهيماً من الابد هيئات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلال الالفاظ  
عليه بوجه احد هان جزء من وجودي ومن وجودي لان المطلق جزء المقيد وهما بد هيان وجزء البدي هي اولي بالبدل هذا لان تصدق الجزء  
سابق على الكل تأتيها ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدوى مسوق بتصديق اطرافه والسابق على البدي هي اولي  
بالبدل هان تأتيها ان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجبه او معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون  
تعيين الشيء جزء له وما لا جزئ لا يوجد وفي الوجود نظر كما في المطولات وهما مسئلة يجب التنبية عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذي  
فأفكره فندما المتكلمين مستدلين بان لو وجد النار في اذ هاننا لا حترق محل تصورها وأجيب بان الوجود الذي هي يخالف وجودي الخارجى  
في كثير من العوارض وثبتت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا تنص المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع  
ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان  
قيل نالحكم بتبوت حقائق الاشياء يكون لغواى اذ اذ كان معنى الحقيقة ماهية الشيء هو هو وكان الشيء والمراد منين وكان الوجود و  
التبوت مترادفين فنقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواى خال عن الفاعلة فاللغوية انما تنسأ من مجموع امي ثلاثة تان

اتقى احد هاتين العوارض الموجبات ثابتة وجنات المعد مات ثابتة وان كان كذا وحقق ان الاشياء منصوره كذا ناد  
المدقق ان قلت احدى الغائبين لغو قيل الاولى للتقديم والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى بذلك نيفجره او قيل لا لا وتقع على ذة الصغير  
لا الاذان بان السؤال نايش عما قيل والثانية للذات على نقره عن امي مخصوصة ثلاثا بمنزلة قولنا الامم الثابتة ثابتة لان حقيقة الشيء  
بالمعنى المدرك عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامم  
لان الفصحى هو اجزاء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامم وقع بارازا لفظ الحقائق والثابتة بارازا الاشياء وهذا هذيان  
غير مربوط وهما اجزاء البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار ان تحرك الحقيقة علمانية ولم يخص الحقيقة بالموجز وعلم هذا لا  
لغوية لان ما هيته لجزئيات الموجز في الخارج هي الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم  
بوجز الكلي الطبيعي ليس لغويا بل هو موكود بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين العنيتين لما هيته احداهما المقول في جواب ما هو وما  
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم ان لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الوجزات الحقيقية التي انك كثير من العقلاء وجزئياتها  
تكيف يعجز الاستدلال بعلم الصانع وكيف يصير مهلا للتراع مع السوفسطائية المنكرين لوجز الشمس والارض بل لوجز انفسهم  
البحث الثاني توهم بعض المشتمين ان السؤال باللغوية تاما مر اذا نسأ الحقيقة بما بالشيء هو ربا ممتنا تخففة لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة  
واما اذا نسأ بها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ربا الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذا الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون  
ثابتة ومعلومة ودفع بان الشارح نفس الشيء بالموجز وقد ذكرنا ان حقيقة الهم بهذا المعنى عين حقيقة الموجز موجزة قطعا وللغوية كالأولى  
البحث الثالث قال بعضهم اللغوية معروفة على ترادف الموجز والشيء وهو منوع اما قول الاشاعة الشيء هو لوجز والموجز هو الشيء فانما يستلزم  
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح والمصنف آجيب بان الاشاعة مرهوا بترادفها قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول  
بنفس الهم فتغاير فلا لغوية المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسمي بالاسماء  
ذكره للتوضيح والادلاجحة الى ذكره من الانسان والفرس والسمك والارض بيا للاسماء او ما الموصولة امي موجزة في نفس الامر قيل الاعتقاد  
علم مطابق لما في نفس الهم فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقده انتهى وهو هو فالاعتقاد هو العالم للما من مطابقا وغير مطابق كما  
يظهر للنتيجه كما يقال واجب الوجود موجز امي ما نعتقده واجب الوجود موجز في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقديره  
ان قولك واجب الوجود موجز قضية مفيدة بالاجماع مع امي معنى واجب الوجود هو الموجز الذي وجزه ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل  
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نفسا للشيء امي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجموع على محتملها  
لفظا وهذا عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء امي موجزة في نفس الامر كلاهما مفيد لان نورهما يضم الراء وتضمها  
وقصد به الباء وتحفيظها حرف يستعمل للتقليل والتكثير نعتيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعلاء  
قد ماء العرب والثاني استعمال متأخر بهم فيناجر الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح المراد هنا التاويل وقيل للذليل وليس مثل  
قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انما ابو الجهم وشعري وشعري ابو الجهم شاعر مشهور من نداء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعراء

الثابتات

معرفة

هزيم مشطو ذكر اني تاويل شعري وشعري وحسين احمد كاشعري الا ان كشرى فيما مضى يرويان المهزم لم يفيع عقل اتاننى شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتام الالبيك قوله في وصف الرثيا

بلله دترى ما احسن صدرى  
تأوه عيني وفق ادى يسرى  
مع العفاريه باسراض قفري  
انا ابو النجم وشعري شعري

يقال لله دتره اى والله جزاؤه والذ اللين والعرب تحبه وتكفى به عن الخير ما احسن صيغة تعجب من اللبس وهو الاله والذ و قد يحذف بالنون وهو مفسد للوزن والشعرى يعتمدين السير في الليل والعفاريه جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى و التقارض خبرية لا ما بها على ما لا يخفى اعلم ان العنشين اختلفوا في تفسير كلاهما الشارح على وجه الاول ان رب للتقليل المعناني كلاهما مفيد تدبيرا الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعري شعري فان كثرة الاحتياج الى البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلت احتياج قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلا للفظ والعرف والمنطق مطابقة عاصحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقي وافصحها يحتاج الى البيان الا قليلا لتبهم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فان السائل اخذ للموضوع والمجول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثرة احتياج شعري الى البيان فلان تاويله مجازى محتاج للكلف فلا يتبادر الى الفهم الوصف الثاني ان قول رما يحتاج الى البيان تأكيد لقول هذا كلام مفيد ورب للتقليل او للتكثير المراد بالبيان الدليل او التنبية فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل تد يحتاج او كثيرا يحتاج الى البيان ثم اعلم السوفسطائية وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا او ورت عليه بان يشكل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا يحتاج الى الدليل مجازا كذا في دعوى البلاغة وقد تكلف في الجواب بان ليس نفيها تكن محتاجا الى البيان بل مقصود ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبا للتوجيه الذي ذكره في شعري شعري الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلاهرف عن الظاهر ذلك الظاهر ومعناه بخلاف شعري شعري فان محتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر كحفاة معناه وللاصل انا فادنة اظهر من افا دة شعري شعري بقى ههنا بحث هو ان قوله انا ابو النجم غير مقصود بالتقليل بل انما ذكره اتماما للشعر زعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمجول ذات واحدة وصحة الحمل موقوفه على تاويل المجول بالاسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقول انا ابو النجم في التاويل لان الماويل بالاسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المجول وهذا مما ياسب ان يضم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحققة ذلك السؤال الجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لا فادنة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث ان جسمه ما انكره وقعت صفة الجسم لتبديد هازيادة كالتارة واهام و ذلك لان لواخذ من حيث ان جسمه حساس او ناطق لزوم اللغز كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لان كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث ان حيوان ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية



لغوا لانكقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائ ان اعتبار ان كونها معلومة كونها موجبة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة ولغو من حيث انها موجبة وتوابعها ظاهر ان هذا تحقيق الجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب اخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا لوضع قد يستلزم عقدا للحمل استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلامه الشارح مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا بحث وهو ان المحشى الدقيق فسر قول المصنف بوجه اخر لا يريد عليه السؤال بالفقرية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجح والمعدوم مجازا وهو ما يصح ان يعلم ويثبت وهذا مما لا يكثره الاشياء واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجحات فاضافةها الى ما يعم الموجح والمعدوم كالتصريح وايضا للفقرية ثباته واجب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختار الشارح رحمة الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون المعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائ المعدومات بالثبوت وهو باطل لان حقائ المعدومات معدومة واجب بان المراد بالاشياء الجنس ثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجح كائنا في صحة الحكم والعلم بما اى بالحقائ من تصديقها بيان العلم وللصديقين بما اى بوجودها ونفسها ويا هو الها عطف على الضمير الجواز والتصديق بثبوت الاحوال للحقائ من نحو اللذات والامكان وكونها اعيانا وادعاءها والحاصل ما اذاه المحققون في تفسير كلامه الشارح هو ان الامر في قوله والعلم لاستغراق نوى العلم وهما التصديقين اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشرع على اللا ادوية لا يتم بل لا اعتبار انهم بالشك وهو من التصديق واما حمل الاستغراق على الازواج لا على الافراد فلان العلم لا يعم جميع افراد الحقائ واما تعميم التصديق بالاشياء واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بعمرة احوالها من الامكان والحادث حتى يعلم ان لا بد له لكن من واجب الحادث من تدايم ههنا اجبات الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح ويا هو الها واجب بان يعلم كون الاشياء موصوفة بما ذكرنا علم بالاشياء الثاني ان اللا ادوية لا يعمرون بالشك بل يزعمون بالشك وهم جزا والجواب عندي ان التسلسل محال والافتقار موجب لثبوت الشك وان لم يثبت عناد الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائ لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لا الاول لان معناه لكل ما تعتقد علما بالحقائ فهو لم يتحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه ان موجبه فلتاخر حتى يرد ان علمه مذهب جهنم المتكلمين اصانة والاصانة من الهمم الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بما العلم بثبوتها وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائ ويقدم الثبوت مضافا لتقيد المضافات شانه حتى جاء في القران زهاء الف ثابتهان يكون الضمير للصدق في ثابتهن فحوارها وارب التقوى اما ثابته الضمير فالان المصدق يذكر في وثبوت واما لان قوله ثابتتت مسند الى الضمير الرابع الى الحقائ فضميره مضاف الى الحقائ فانث الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه للقطم بان لا علم بجميع الحقائ اى للعلم اليقيني الفاعل للظنون والشكوك بذلك وحاصل الامر في قوله حقائ الاشياء والاستغراق فان جم الضمير الى الاشياء بلا تقيد ووصاف صار المعنى العلم بجميع الحقائ متحقق وهذا باطل واذا اندنا بالثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائ وقولك علمت ثبوت جميع الحقائ فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بما متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابته يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم اذم الاشياء وكلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا ذم عليه السلام وهذا كاف في نفي الكلية الثالثة انك اذا رجحت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وان رجحت ثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد بالجنس يعني ليس اللاحق في الاشياء للاشغرات بل بالجنس فالعنى جنس حقائق الاشياء ثابته والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد وكلها جزءاً على العالمين بانها ثابتة لتنى من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا عدم ثبوتها يريدان هذا الاشياء الجزئية كقوله في السوفسطائية اذ دعاهم السلب الكلى في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من البراهين المقدمتين في ادل الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله مناسب تصدير الكتاب بالنسبة على وجه ما نشاهد من العميان والاهراض وتحقق العلم بما انتهى واردة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس في افرادها شاهد هام واجب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لها اظهر الاشياء رجحاً او العلم بما اشد بهلة وذكر بعضه من الضمير في قوله والعلم بما ارجع الى القضية المذكورة في حقائق الاشياء ثابته خلافاً للسوفسطائية قبل فرقة من جمهور الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وتسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى فخصاوات تعلم ان الثبوت راجح على النفي لا سيما اذا كان احاطة النافي متعدياً او هناك ذلك لتفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومغاربها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذلك خلاف احد من المتألفين في هذا المحذور ولا جهاً في الكنية فيه قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابته والعلم بما متحقق من اجلي الابد يثبت فكل ما يشبه العيب فانك انما لا تأخر ذكره فان منهم من ينكح حقائق الاشياء وزعمها ما هي الاشياء او هاهم وخيارات موهومات ومخيلات لا رجحاً لها في نفس الامر هم لا يعتبرون بالله تعالى وانباءة عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الرجعية لم ينظر كلامه الفريفيين ولم يفترق بين الزجر والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعارضة فقالوا لو كان جسم موحياً اذ امانا بينه وانفساً الى الجوهر الفرضي ولا ينبغي الاول باطل الادلة الفلاسفة والثاني باطل الادلة التنكيب وبالجملة فالواو امان قضية بدعية ولا نظرية الا دلها قضية معارضة تليس شئ من القضايا الحق ولا يتحقق نسبة امر الى آخر لا بيجاب ولا سلب فهذا اصل مدعاهم لنذنا قال المحققون ليس كما زعم مقتضى على الموحيات الخارجية بل يتكروا كل ما في نفس الامر سواء كان خارجياً او ذهنياً ومن فهنا قيل ان الاشياء في قول شارحهم من ينكح حقائق الاشياء محمول على المعنى العام التام للوحج والمبدء وهم المنادية سمو بذلك لانهم يتكروا للنق عن ادوارهم بان سر الخاتمة بل انهم يخبرون عن الحق من قولهم عندنا عن الطريق اذ لم يستفهم عليه من باب نصرتهم وشرف ومنهم من يتكروا في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يزعمون ان مذهب كل طائفة من بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت فهنا الرجح الى ارضي لاننا نجاز العندية بعم ما في نفس الامر خارجياً اذ هنيئاً بل في الفرضي نفس الامر مع نظم النظر في اعتقاد المعتقد حتى اذا اعتقدنا الشئ جوهر الفرضي او اعتقدنا عرضاً فعرض

اى هو جوهري حتى من يستفده جوهرياً وعرض حتى من يستفده عرضاً وليس الشئ لنفسه جوهرياً ولا عرضياً اورد ما تقدم من احوادنا  
 فحادث وهم العندية عند كسر العين ونقصها وفهمها طرف مكان وجاء بمعنى القلب وبمعنى الامر العلوم وسما عند ينلزمهم  
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المتقدا اوما في قلبه اوما هو معلومه واورد عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء  
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعقداً هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات امر لا فان قالوا نعم بطلت عليهم  
 وان قالوا لا بطل مذهبهم ونبيه بحث لا هم يقولون خرجت في حقاكم ولم تخرج في حقاوا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر  
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوته عطف على ثبوت شئ وكذا لا معد له بمعنى الدوام اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدهم ثبوته ووقع في بعض  
 النسخ بزيادة الباء وهو تصحيف وزعم انه شاك الزعم يحى بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول  
 اذ لا اعتقاد له ولا هو تصحيف وزعم انه شاك وانما قالوا ذلك جواباً عما اورد عليهم من انكم اعترتم بالشك وهو حقيقة  
 من الحقائق وهلم جزاى شاك وشك الشك وهكذا في كل شاك وهلم بقبح الهاء وضم الهمزة وتشديد الميم بمعنى اقبل للجزئية  
 منسب بالحاكية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تخرجوا على المفعول يستعمل حيث يريد ان بيان عدم النهاية  
 واختلاف العلماء في حقيقة علم فقال البصريون مركبة من هاء التنبيه مخذ وفتا الالف للاختصاص مع لضم الهمزة وتشديد الميم  
 امر مخاطب من لثا اذا جمع اى اجمع نفسك اليها وقال الكونيين مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب  
 من ام اذ قصد نقلت الضمة الى الهمزة وادرت الهمزة وادرت عليهم ان لا معنى للاسقفام واجب بان هل للطلب التحريص  
 نحو جهل لا لاستفهام ثوران الجحازين ليس في الواحد والمتى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد بصرفه يقولون هلم هلم  
 هلم هلمى هلم هلمن ثم انه يستعمل نارة لارما بمعنى تعال وانت وابقبل كقول تعالى هلم اليها اى جى اليها وناقة متعد يا كقول تعا  
 هلم شهيد كراى احضرهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادرى ولنا تحقيقاً انما نجزم قوله لنا خبر وانما نجزم مبتدأ وتحقيقاً خبر من  
 النسبة بين المبتدأ والخبر احوال المحققين والجزم القطع واهل العلم يستعملون بمعنى العلم اليقيني لانه يعطى الظنون والشكوك و  
 الدليل ينقسم الى تحقيقى والزاهى فالتحقيقى ما يدعى المسند ان مقدما صادقة والاظهارى ما يكون مقدما مسلمة عند  
 للضم لا عند المسند فطوبى من الدليل الاول تحقيقى حتى والزاهى للضم معاً ومن الثاني الزاهى للضم فقط والشارح اورد لرد  
 الوسطانية دليلين تحقيقياً والزاهى بالضرورة فقاى جزما متلباً بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر كسب وكل ما تلزم با  
 لضرورة فهولما يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباطنة متعلقة بجزم يقال جزمت بكذا وعلمت علم اليقين بالعيان اى الربوبية  
 بالضرورة كالارض والنفس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت بعضها بالبيان اى بالبرهان كالموجب تعالى واعترض بان قول  
 الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجب بجميع احد هان البيان هو الخبر المتوارك بالخبر ووجه مكره وبذلك دلالة البرهان و  
 العلم الحاصل بالضرورة ضرورى ثابت هان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والحوار كليهما من السهولان  
 مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم بحجة

على الضم لان جزئها لا يوجب جزمها والزاما عطف على تحقيقها ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت ايمان لم يصدق توليد لا شئ من الاشياء بثبت صدق نقيضه وهو بصدق الاشياء ثابت لاستحالة التارتفاع القيصين فالمراد بالتحقق الصدق بالنفي الحكم الذي تضمنه قولهم لا شئ من الاشياء بثبت واللام في الاشياء للاستعراق والضمير للاشياء بتناوب الجنس على سبيل الاستحسان فلا يراد بطلان هذا الحكم بالاستلزام ثبوت جميع الاشياء وان تحقق نالشي وجد بالغا والواد والحيلة على الال جزاء وعلى الثاني حاله او معترضه والجزاء قوله فقد ثبتت حقيقة من الحقائق لان نوع من الحكم لان الحكم اما الثبات او نفي فقد ثبتت شئ من الحقائق فدر يحرم نفيها على الإطلاق اي على السلب الكلي وهذا كاف في الزام الحكم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاماً وهما اجبات البحث الاول زعم بعض الحشيين ان انكار الوسطانية مقصور على حقائق الموجزات الخارجية فمعلوم ان الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجب في الخارج وصدقها المحققون بان الزام بامتناع بعضنا تحت ان جهن المتكلمين يتكروا كون العلم موجباً والخارج كيفية يتم الزم عليه من يتكروا البديهيات الجلية بل التحقيق انهم يتكروا كل حقيقة خارجية اذ هنية يتم الزام بانثبات حقيقة تمام موجزة او معدومة البحث الثاني قد يزعم ان التحقق ههنا بمعنى الوجود فالعنى ان لم يوجد نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت فيكون بان عدم موجز النفي في الخارج لا يستلزم موجز الاشياء فيه فان يحتمل ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي نفس الامر والنفي معدوم ما في الخارج كما في المنتهع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع الازامنتاع معدوم والخارج وصدق والفلسفة الاولى ان الاوصاف والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الاثرية في الخارج

البحث الثالث يرد على الزام ان الحكم بطلان ارتفاع القيصين وهم باطل عندهم ناجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكفاء بالثبوت الاخير فمعلوم انهم جزمتم نفي كل حقيقة في نفس الامر موجزة او معدومة وقد ادعيت ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استدلتم عليه فقد ثبتت بعض ما نفيتم و اجاب بعضهم بان الزام ليس مبنياً على بطلان ارتفاع القيصين بل حاصله ان نفي الاشياء الذي ادعيت ان زعمتموه محيل البطل ما ادعيت او محققاً اعترفتم بحقيقة ما لا يخفى انه اي الدليل الازامي انما يتم علم العنادية بخبرهم بالنفوا ما العنادية فيقولون هذا للبحث صحيحه عندكم باطله عندنا والادوية لا يعترفون بانثبات ولا نفي حاصله لا كيف يقوم عليهم للبحث فالتاشر عن اوله الوسطانية وتبيل هذا دليل الادوية وفي نوع اشعار يدل للندبية انتهى وعند عان حليل الكل لان الشخص الثاني يراه الاحول موهم فوجهه للمنادية ايضا الضرريات مبتد والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضرري ونظري والتفري صا يحصل بانفكر قوله العالم حادث والضرري ما لا يجتاز اليه ويكون حاصله لكل عاقل بل لا فكر واسما سبعة عند الجمهور احد هذا اليه تنبها وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصد الطرفين نحو الكل اعظم من الجزئياتها للحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثابتهما الاوليات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فواو عماد وقد بعد الثاني والثالث تسوا واحدا ويسمى بالمشاهدات وقد هم لغتسان بالحسيات رابعها الفطريات لا يد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زورج والواسطة انقسامها بمنسأ وبين وتسمى تضادياً تباها معها المعها الموجزات يحكم بها العقل بعد تذكر المشاهدة نحو السأر سهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي تقع بذلك المطلوب دفعة وتزليل الشك نحو القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدته اوضاع الهلالية وللغروب سابعها التواترات يحكم بها اكثر من الخبرين

نحو زيد وموجب هذا هو المشهور ونافع بعضهم في كون الجرب والمتواتر والجدى والغطرى من الضررى وقال هي نظرية لا بد فيها من  
 قياس حتى بل نال بعضهم الجرب والجدى من الغطريات ثم ان اتوى الضروريات هي الحسيات والبد هيئات والوقا ترجع اليها مخصوصا  
 بالفتح لان الفتح فيها متج في الكل فعلا وامنها حسيات ولحسن قد يغلط كثيرا قيل قد للتقليل فتنا في الكثرة اجيب اولها بانها قد تكون  
 للتصديق نحو تد يعلم لده وتانيا بالالفط كغيره في نفس قليل بالنسبة الى الصحيح كالاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدا عينية  
 او كلتاها على غير الوضع الطبيعي وهذا يوجب في بعضهم ثمرية الواحد اثنين وفي بعضهم لا بسبب آما عند القائلين بان الرئية بالتفاس  
 صوة المرئي في حجم الثوبين الذي هو ملقى العصبين فهو انا اذا وقع في الجمع انقباض والتواتر بحيث صار جمع ذاتين انشق الصورتين  
 في محلين صنف اما عند القائلين بان الرئية يخرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف صوتي السهين من المخروطين بانجلتان  
 حدث من انحراف العين المتوار في الجمع اعدم اتحادنا عند في المخروطين حدث ثمرية الواحد اثنين ولا فلا سواء كان للحوال مضطرا  
 واختياريا او نظريا او احادا وكان الى نوع واتحدت اولي احد المادتين ومن زعم انها خاصة بالاختيارى او بالوقا فلم يعرف علم المناظرة  
 والصفراء يرى بعد اللزوم والصفراء غلط من الاحتياط الاربعة في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسواد والصفراء لونها اصفر طعمها شاذ  
 المرارة رائحتها بياض وبل المرارة والصفراوى من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة  
 فكل اذا كان الصفراوى شيئا وجد فيه طعم الصفراء لما دخلتها اللسان ومحا طعمها العايب حتى السكر واللعل الذين هم من اوجوب الاشياء  
 حلوة وقد ذكر في المطولات امر كثيرة من غلط الحس نقلا لوزى السعير كبريا كانا بالبيدة والظلمة والعكس كالانسان البعيد من المعلم  
 موجب كالكرباب والمظن الثوبين من القمر عند غمز العين والمظن القطرة النازلة والذرة من الشعلة الدائرة وزى المحلول ساكنا وبالعكس  
 كالفلل والكواكب نواها ساكنا وكواكب السيفينة يرى الساحل متهر كما كان زى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحس في  
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين نارتفع الهمان عن الحس ولم يكن الجزم محسوسا ليجاز ان يغلط فيه الحس ومنها بد هيئات  
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعى في قضية افعالهم بجمية وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطله كما  
 قالت المشبهة ان كل موجب فهو في مكان وجهه بالبدية وقالت المعتزلة الانسان خالز لانفاله بالبدية وقالت الفلاسفة ترجيح المختار  
 احد مقدميه بلازم محرم بالبدية وقالت الاشاعرة القضاء بالثب باطله ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البدى  
 وهذا يرفع الاعتماد عن البدى هيئات لاحتمال النطاق في دعوى البدية وبغيره من هاشية يقتصر في حلها الى النظر تيقه الشب بالضم نفتخر  
 جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحس والباطل والانتقال الاختيارى والحل في اللغة ازالة العقدة واصطلاح علم المناظرة تعيين موضع  
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين يحجم ههنا يقتصر على مجهول وقوله الا نظرا لى انما وفعول ما لم يسم فاعل وهذا شبهة اخرى لهم  
 في البدى هيئات وحاصلها ان الاحتياط الى النظر بان التحقيق اثبات البدى ينافى بداهة وايضا يحتمل ان لا يرفع الشبهة بل يرفع الغلط  
 في حلها فانتم الاعتماد عن البدى هيئات ومثلها ذلك باجلى البدى هيئات وتالوا اجلاها عند ان الشئ اما موجب او معدوم وفي شبهة  
 الاولى ان يتفعل على تصدق عدم المطلق ونصوه محال انك محسوسة لاثنتين ان كان الوجه عين الشئ كان الحمل اليجباني لغوا وانك

ثيرة كان السلب محالاً الثالثة أكثرها قوة من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الأشاعرة واثننا بين الموحى والعدم واسطة وسموها  
 بالجمال ومثلها بالصلى والرهو الإضافية كالفوقية والتمتية والوجود مستدلين بأن الوجود مثلان كان موحى الزيم ان يكون لوجود  
 ننقل الكلام الى رجب ه فيتسلل الوجوات وان كان معدن ما لزيم انصاف الشئ بنقيضه فالوجود لا معدنم ولا موحى والنظريات  
 فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منها حيايات وهذا تدح منهم فى النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات  
 لان كل نظرى فلا بد ان ينزى اثباته الى ضررى لا يحتاج الالاثبات والا لزيم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين  
 ان اشاعة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الماطقة كما هو مذهب المتكلمين والمكلماء المشائين ولما لو كانت قد يمتد كما  
 زعم الاشراقون بجزا ان يكون فيها انكار وسلسلة غير متناهية فى الماضى وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب ان تد  
 ثبت حدث ما سوا الله تعالى وبطلان التسلسل باقما بهرمان التطبيق فسادها فسادها فساد البدعيات سبب فساد  
 النظريات فالمحمل مجازى للباغضة اذ على حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف العقلاء شبه ثمانية تادحة فى النظريات على طريق  
 الدليل اى افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يروى الى قدم العالم والتكلمين الى حدث نشرة فظلم يري الواجب  
 كالجاد والقدسى الى ان خاتوا افعالهم وهكذا فى اكثر المسائل العقلية والشريعة بل لا يعيد ان يكون كل مسألة محل الخلاف والماصل  
 انه لو كان النظر موصلا الى الحق لم يقع خلاف قلنا فى جوابهم غلط الحسن فى البعض اى بعض المحسوسات وقيل بعض الاشياء ص  
 كالاحول والصفوى ولكن لا يلام قول الجرم بالبعض الاسباب جزئية اى غير متحققة الا فى بعض المواد لا ينافى الجرم بالبعض لبقاء  
 اسباب الغلظ اعترض عليه بان يجزى ان يكون سبب الغلظ عامما واجيب بانما تجزم باليدية ان حلاوة العسل مثلا محققا لا محاط  
 فى ادراكها الا للمصفر اوى وهمنا بحث وهوان اهل الكشفيرون ما بين قوبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنه بركة روضة من ياضر الجنة  
 كما فى الحديث ويرون نهر جحان وسبحان والنيل والقرات انهار لهن وثمر عسل وماء كما فى الحديث من اناها انهار الجنة ويرون الطعام  
 للرام نجاسة الرافضى السبب للشيخين خنزيرا فكيف هذه الثرية . . . . . والجواب عندى انها ثرية صحيحة بلا غلط فى الحس ذلك  
 لان الحق سبحانه يخالف فيهم قولا ادراك الموحيات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يعبد ان يخالف فى احدنا قوة ابصار الطعام والشراب على ما  
 يقتضيه قول عد الاشاعرة تصير تلك الموحيات النقية لباينا على الموحيات الظاهرة نحو العائمة والاختلاف فى البدعى مبتدئ خبر  
 لا ينافى البدية وهذا جواب عن القدحين فى البدعيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفقة النفس بهذا البدعى وذلك لان العالم  
 قد يكون غير مألوف بقضية بان لم يسمها ولم يتربها اليها فاذا سمعها توقوف فى قبولها الى ان يالفها واشتد من ذلك ان يكون مألوف بقضيةها  
 كالقعة الكفار بعقائد الباطلة فينتكروا الحق لمرض متمكن فى بصيرة كالاعى لا يدك البصيرت اذ تخفها فى التصوى وذلك بان يكون الحكم  
 بدعيها بعد تصوى الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصوىها نظريا محتاجا الى دقة النظر فخطى الناظر فى تصورها فيخطى فى  
 الحكم كذلك ولو حقق النظر فى الطرفين ظهر عليه بانه الحكم كما فى قولنا ان الممكن محتاج فى وجوده الى علة لا ينافى البلهة بعنم الباء و  
 هى واللف اول جري الفرس وكثرة الاختلاف فسادا لانظارا لثنا فى حقيقته بعض النظريات جواب عن القدح فى النظريات وحاصل ان

المناظر ولا يراى قرنين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافى حقيقة ادراكه من راي القواعد ولكن انه لا يظن الى  
 المناظر معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع الادرية مفعول مطلق يقال خصصنا الشيء خصوصاً بالضم واهل العلم يتعاملون بالعلم بالضم  
 والترقي في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظر مع السوفسطائية متعدرة ومعها ادرية اشدهد  
 لانهم اذ السوفسطائية وارجا عنها الادرية فقط تصح كما يعترفون بمعلوم يثبت به جهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا  
 نفعاً في اثبات الجهول لانها لا يعترفون بمعلوم اصلاً كما علم المتكلمين اختلفوا في جواز المناظر معهم والمحققون يهون عمالاً  
 المناظر اذ لا يثبت المطلوب اذ لا يترام للضم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلا يتم بتكون الضرورات وكاشي من المعلومات اقوى  
 من الضروريات حيث تثبت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزوامك ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا  
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرهم تقوية لمن همهم ولذا نال بعضهم ان كان شبهة ما لا توجب خلافاً  
 علومكم لما اشتغلتم باطلها وعندى ان المناظره جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تقديبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة  
 العلم وتميزه عن الذل والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات او يجزئ بل يمكنها بالخرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث  
 وهوان التقديب بالنار من الكبار ولقد يشجعهم في النهي عنه ولا يجزئ احرار الكفاة الا اذا اخصسوا في حصن لا يمكن نصح الا بضرب  
 النار واوجب بوجه احد هان هذا ليس تعدى بل ياكوب واما يسمى تعدى لانه في صورة التقديب وفيه نظر قائم هان تياس على  
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه تياس مع الفارق ثالثاً انه نقل من ابى بكر وعلى احرار بعض الزائدة لعل الزيادة  
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعننا الشيعة على ابى بكر بانه احرق جماعة السلي الزيد بن النار واوجب اهل السنة بان علياً  
 احرق الفاكين بالرهينة فقال احد المحققين زناً اعتقاداً بانك الله لانه لا يعذب بالنار الا رجا وعندى ان الرهيتين لا تصعبان  
 رابعها ان مراد الشاعر انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لانه يجزئ احرارهم شرعاً وسوفسطا بضم السين وفقر الفاء لفظ يوناني اسم الحكمة  
 الموهبة بنشد يد الروا المفضحة في الباطلة من التوبى وهو الطلى بما الد هبشتن من الماد بعد رمه الاصل وهو موه ثم نقل الى تزوين  
 الباطل والتليس لمناسبة ان التدهيب يجعل الحديد والنشيب ونحوهما في صورة الذهب والعلم المزخرف عطف تفسير الحكمة الموهبة  
 هو بفتح الراء بمعنى المرة مشتق من الزخرف بضم الزاء المجهول والراء المهملته هو الذ هبتم تد يسمى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوفاً  
 معناه العلم والحكمة واسطاً بفتح الهزة وكسر هاو الفتح نصح معناه الزخرف والفظل ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين  
 على زنة مصدر الرباعى كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفاً بفتح الفاء وضم السين اى محب الحكمة وفي شهره الواقف فيلا بلفظ اليونان اسم  
 للحب ورسولاً اسم للعلم نال نصير الطوبى تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية لتضليل الطلاب للحق واوجب بانه يفيد العاقل  
 جهلاً في تحقيق الحق وتخرار عن الوهيمات والناب الباطلة واسباب العلم متده والظن لانه اعلم ان مباحث العلم لا يمحسها اقل من جملة  
 فلذا كره بعضنا مختصر البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر او السمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلثة امور  
 الادراك حصن المادى عند الحاسنه هو الصور الفخر والجسم والاعراض القائمة بها الثاني اتصافها بالهيمات المنحصرة من كيف او كواو وضع

اواين الثالث كون جزئياً تأنيهاً لتحويل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول تأنيهاً لتوهم  
هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسنة الموجدة الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن المادة  
كالكليات وهو مجرد عن الشرط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتحويل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية  
والعقل ادراك العقل الذى هو صفة النفس الناطقة وهم لا يجيبون ان يدرك النفس الجزئيات بل ان متوسط الحواس وقال المتكلمون  
الاول بالحواس والباقي بالعقل لا يحارهم الحواس الباطنة البحث الثانى للعقل فى انواع العلم اصطلاحات احداها الحكماء وهو ان العلم هو  
العقل المحقق الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وتحويل وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعانا للنسبة مقصودين ولا تقصين  
والصدقين ان كان مع تجزئ بيقين فقط والافا اعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع مجهول مركب وان طباقه فما امتنع زد اليقين  
وما امكن زوال تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتحويل والتوهم علماً تأنيهاً مصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان  
بالحواس او بغيرها وسواء كان تصديقاً او تصديقاً جازماً او كلاً ومطابقاً للواقع ام لا تأنيهاً ان العلم هو التصديق والصدق يقينى سابعاً  
مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق يقينى البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم  
الاضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امراناً على غيرها فاعلى البيان والاضافة امر متبارى عندهم وعرض موجع عند الحكماء وقال البعض  
الاشارة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجدة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجوب الصورة فى الذهن  
فانشكل عليهم العلم بالمعنى ما لا اضافة ليدلها من الطرفين والعندم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققوهم الحكماء و  
منهم الشارح البحث الرابع اختلف الفلاس بان العلم عرض فان من اى مقولته فقول اضافة وقيل كيف قيل انفعال تال المحققون  
والوجه ان اذا علمنا شئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة لمن ذهب  
الى ان العلم هو الاول فما لا نسبة لثالثى قال كيف والثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بله العلم ونظرية على  
مذهب فاحداً ما ذهب الى ان العلم هو العلم بالذات وهو علم كل احد بوجوه ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزئه والعلم بالجزء ما ين على العلم بالكل فالسابق  
على الضرورى ضرورى البتة وتأنيهاً من ذهب امام الحرمين محمد الجوفى والابام حجة الاسلام الغزالي وهو ان نظرى ولكن يعسر تحديق بجنس  
وفصل فاذ ذلك منقسم فى اكثر الاشياء حتى فى المحسنيات فكيف الادراكات الغيبية بل الوجه معمود هو التعقيب الى تصديق وتصديق  
ويقين وظن او التمثيل بان المعلومات كالاجسام لا تبصرات تأنيهاً من ذهب قوم ان نظرى لا يبصر تحديق وعرفه بعد مرات كثيرة الاضافة  
انما اخطف من العلم وليست من تخليص الكنى فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لما قامت هي به هذا التعريف منقول عن الامام ابى منصور  
لما تريدى وقال الشريف فى شرح المواظف هو احسن ما يتلى فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والاكتشاف والباله للسببية والمذكور  
هو الشئ بم ان يكون موجع او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ واصطلاحاً  
لا يطلق على المعدوم الا بحراز والجاز مجزئى فى التعريفات واللازم متعلقة بتجلى والضمير فى كانت راجع الى الصفة وهي تأكيد لى الباطنة متعلقة



بقامت والحيز راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وهما بحث وهوان. اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكرا لضم وهو القلبي او من الذكرا بكسر هـ هو اللساني فاختار بعضهم انه من القلبي وادرك عليهم ان الذكرا القلبي بمعنى العلم فيلزم الذكرا واجب بوجهين احدهما ان الذكرا يشتمل النفس واللهمل المركب والعلم لا يشتملها على مصطلح جميع المتكلمين ثانيهما ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكرا هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اولاد لان اللغوي معنى مصدرى والعرفى صفة معنى مصدرى المعنى المصدرى واما ثانيا فلان العرفى يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تم في كل واحد بعضهم ان المذكور هو للمعلوم ولكن عدل عن خبرنا عن الذكرا انتهى فما وجهه مع انك لا دور ولو سلم فتبديل اللفظ بماد لا يرفع الذكرا قلت اراد التفرغ عن القيمة المعنوية فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفى وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور حسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من ذكرا اللساني مستدلين بوجهين احدهما ان المتبا دور وحمل الفاظ التعريف على اظهر والمعاني ثانياها ان القلبي يرمم اختصاصا من العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار السائر في هذا الكتاب التفسير الثاني وفي شهر المقاصد الاول اى يفسح ويظهر تفسيره ليحيط بالانحصر امتعال من الوجود ما يذرك تفسير المذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسيره ليدرك فيه اشعار ان المذكور من ذكرا اللساني والمقصود منه نعم لما يرد من ان الذكرا هو التلطف فيلزم ان يكون العلم الذى لم يتلفظ باسمه احد خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكره موجه كان او معد وما تميمه لما يذركريان لغايات اختيار المذكور على الشئ ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانك بعضهم العلم المستحيل او شئ عليه انكم حكمتم عليه بما نمتاع اهل الحكم على الجهول محال وقد يعتد بان هراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عندنا باثر وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صورة له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكوي تصوي مفهوم اخر يشتمل فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف ادراك الحواس اى الجسم الظاهر اما الباطنة فهم لا يشتملها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المذكور هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة المسبب الى السبب لان الحواس الهالات النفس والادراك وزعم بعض الحكماء ان المذكور للحسوسات هي الحواس وقد فم باننا نلفظ باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء الى النفس تطعنا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو من ذهب الاشعري ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالمسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين العالمين فرقان هياكلا قد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للمعاني ثانياها ان العرف والذات والشرع شغى العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادراكا بان المنعنى من البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس وثانيا بانها كانت ممن لذوى العقول فيخرج احساس البهائم عن المدد وثالثا بان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس انما هو الامتداد الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا بد فان اصل الاعتراض الذى هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقى ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازى كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مد كما حافظ ليحفظك عن الخيرة من التصورات والتصديقات بإزادك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصورا ولا تصديقا واصطلاح حكيم ولا متكلم ان قلت يبطل حصرهم العلم في التصور والتصديقتن لما صرح لا يعد الاحساس علم اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق لمواقع غير محتمل للزوال لقولك التمس موجبه و اجتماع النقيضين محال فخرجه بالجازم الظن وبالمطابق للجهل المركب وهو الخزم بالباطل كخبر الفسفي بقدم العالم وبدوم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتمنا ما من يحسن الظن به كاتبا عننا في الفقه با حنيفه وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطعم على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجوز به فيقول جزوه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذ وجهل من وغير اليقينية وهي الظنيات وبالجهل المركب والتقليد وذلك لان الجهلي هو الظاهر المطلق سواء كان تاما واقصا ومطابقا لمواقع او غيرها مطابق بخلاف قولهم يريدان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة اعاء قائم بجله وهذا اولي من قول بعضهم ان قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفة ليست غير ان ولعله اختراع عدم ان اوجه للمقلد اذ اختار عدم الغيرية تجب لموصوفها وهذا الاحجاب ما دى انكار الحد لعلم المخلوق فقط اعاء من العادي والحقيق ان كان الحد المطلق العلم تميزا مصدر من باب التعميل بخلاف اليا والاولى ومعناه جبر الكون وبه يخرج كل صفة سواء الادراك وقد تريم ان السواد مثلا لا يوجد لموصوفه تميزا عن الايض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا التعليل بمعنى هذا شر ان لا يحتل النقيض يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والآخرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجره احد هاهنا محتمل التميز بنقيضه ونزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شئ لثني ان يحتمل اوصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التمييز ويحصل بدلها ما ينافيه لا يحتمل متعلق هذا التمييز بنقيض هذا التمييز وهو محتمل المحققين المتعلق بالغير في التصور هو الشيء للتصور وفي التصديق هو طرفنا القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما بالتميز كما المعنى المصدرى لعدم احتمال النقيض واوتر عليه اوله ان العلم الذي هو تصديق عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي لا مما يوجدها وتانيا بان لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لان العلم يوجد فيهما تغيرها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مذهب الحكيم اما عندنا فالعلم ما يوجد فيهما ونحن لا نسعى الصورة تصورا والاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات والنفي تصديق والا فنصوب هذا تقسيم صحيح وتالنا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالرجال ههنا والمتكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون ان المراد بالصورة ههنا بشره الفيزيائي لا الموجد كما يبره القائل بالرجح الذهني وادع بان متعلق العلم العادية كقولنا بان جبل احد ينقلب اليوم ههنا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد ذلك لان خبر العاجه جازمة آجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يخرج من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المال وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانك اذا بصرت زيدا ايقنت بانه موجبه يقينا لا يزول مع ان زيدا بنفسه ممكن ان يكون وان لا يكون تالته ان لا يحتمل صفة للصفة والضمير فيه للمتعلق والمراد بنقيض الصفة فالعلم صفة لا يحتمل نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز بالمعنى المصدرى والتصديق عين الصورة والنقيض عين الاثبات

والتي على وفق الحكماء فان كان شاملا لذلك الخواس بنا على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قوله صفة توجب  
 تميزها بين المعاني لا يمتثل التقيمين وهو مختار صاحب المواقف داريد بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الخواس الخمس ويقالها الاحيان و  
 هي المحسوسات باحد ما فعل هذا يخرج عن التعريف ادراك الخواس ولما كان مختارا لا شرعي ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني  
 كما ذكره الشارح وشاملا للتصوات بنا على انها لا تقاها لاهل الان عدم احتمال القبيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالنصب و  
 ان يكون له نقيض لترك الاول بقيد لا يمكن ارتفاعه وهو هنا بحث وموان المراد بالنقيض في هذا نقيض التميز على ما اشار له القسوس  
 والتصوي علم موجب للتمييز لا ميين التميز فكون التصور لا يقبل لا يصلح سببا لدخول في الحد اوجب اوله بان المعنى لا تقاها لتمييزها الذي  
 هو الصورة على حذف المضاف وتانيا بان اشارة نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز لخاصل من العلم وتانيا بان معنى النقيض  
 في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما نعلموا اشارة الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفترقات لا تتناقض اذ التناقض  
 هو عدم اجتماع مفهومين في المصدر على الشيء والارتفاع عندها لا يوجد في المفترقين كالانسان واللانسان الا اذا اعتبر عملها على شيء  
 وجندين يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه نفس او رفعه  
 عن شيء واختاره الشارح اما اوله فلان المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان واما تانيا فلانه لو لم يكن  
 للتصوي نقيض لزم ان يكون كل تصوي علم مع ان بعضها لا يطابق الواقع وان مما لا يطابقه جعل لا علم واجيب عن الاول بان مجاز بمعنى  
 ان لو اعتبر النسبة معها كما متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السنن من ان اذا رأينا مجازا تصوي ناه انسانا فهذه الصورة  
 الانسانية تصوي مطابرة للانسان وانما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اى التعريف لا يشمل غير القبيضات من التصديقات  
 لانها لم النقيض ومقصود الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد يكون شاملا لكنه اقل شمول من التعريف الاول  
 هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تأويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة اسم  
 فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فلا تقدر ولكن ينبغي ان يحمل الجمل في التعريف الاول على الاكتشاف التام الذي لا يشمل الظن  
 يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المتأثرين عن العلماء والمخالفات المختارة هو التعريف الثاني وان  
 ينبغي تأويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير القبيضي لانه لا يوجب علما واصطلاحا لان العلم عندهم  
 مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صوة الشيء في العقل يشتمل اليقين وهكذا حمل  
 السيد السنن في شرح المواقف قال العقل هو اكتشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والمحل المركب اعتقادا للمقد  
 المصيب انتهى ولم يذكر الشارح للمحل المركب واعتقادا للمقد لانها في حكم الظن للمخلوق صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو موصوف  
 بمعنى المفعول من الملائك والانس والجن بخلاف علم الملائك تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الصميري لذاته الخالق او العلم  
 وقيل الثاني غير صحيح والاول ان يكون علم تعالى قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته فهذا المقام  
 هو ان غير مختار الى السبب لان قائم بنفسه ثلاثة الخواس السليمة احتراز عن المرضية كباصرة الاحول وذاقعة الصفراوي والحر

تفسير

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله انة لا يصح ما كالاتيكم الاستقامة هو التخص واصله طلب المغفوق في ثمة قربة  
 اي المحصر استقرى لا عقلي ووجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادتهم به وان لم يكن المحصر عقليا ان  
 السبب ان كان من خارج اى خارج للدرك فالخبر الصادق فانه صوت يجمع من خارج والاى وان لم يكن خارجا عنه فان كان  
 انة غير المدرك لصفة لانه اى ان كان السبب التمايز لمدرك فالحواس والاى وان يكن التمايز لمدرك فالعقل ان  
 قلت المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك كيف لا يكون مغاير للنفس اجيب برجمين احدهما ان  
 الشارح بخالكلام على الشارح كما هو عادة المشارح وترك اليبقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للدراك وما  
 سواه من الاسباب كالحواد لم يفعلوا كما كان على التبعي فكقولهم القداسة صفة تؤثر على وفرا الارادة مع ان المؤثر في الحقيقة هو  
 القادر هذا الجواب هو الصحيح الطاهر لقول بعد سطر ليشتمل المدرك كالعقل ثانياها ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير للموصوف  
 عند الاشاعرة اذا قيل عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة للموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا بان حمل التغيير على هذا المصطلح  
 خلاف المتبادر وثانياها ان قولهم لا عينه وغيره انما هو في الصفات القديمة وثالثا باننا كاسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان  
 نلت كيف نفى كون العقل التمعنة ل في بعد العقل قوة للنفس بما تدعى للعلم اجيب برجمين احدهما ان النفي مترتب الى  
 القيد فقط والماضي ان يمكن الالفة مغايرة لمدرك بل كانت عينه في العقل ثانياها ان النفي مترتب الى القيد ولكن صفة الشيء لا تصح  
 الالفة فلا يقال ان حرارة النار الة لحرارة اودر عليه او لا اطلاق الالفة على العقل شأنه في عبارات المشارح وثالثا ان يلزم استثناء  
 غير المدرك اذ يكفي ان يقال ان كان الة فهو الحواس وان لم يكن الة فهو العقل فالوصف غير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاستثناء  
 في كونها الة فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة فيصح لان السبب المؤثر في العلم كلها هو الله تعالى لانهما بخلافه سبحانه من غير تأثير  
 للحاسة والخبر العقل اذ قد تفرغ عند الاشعري انك لا تأثير للاسباب المختلفة في الحقيقة خلا للحكما والسبب الظاهري اى ما يبدى اهل  
 العرف سببا كالنار الحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاشبار الالات وطرق لف ونشر ترتب والادراك والسبب المفضى مبتدأ  
 والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه العلم والمجلة اى فانه مدخل ما في حصول العلم مد خلا فرتبيا او بعيدا ظاهر او خفيا بان  
 يخلف الله تعالى العلم تفسير الاقضاء معناه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهره ان  
 الاشعري هو الاول بطريقين جرى العادة الكهنية وفيه مرجع على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه ههنا ان هذا بارادة  
 الله سبحانه وان شاء لم يخلفه على سبيل خزانة العبادات و اعلم ان الفعل اذا تكرر صدره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغربه  
 المشاهدون كاحراز النار حتى فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار وادوسلاما حتى خزانة العادة والشهيق ان المراد هي العادة  
 الالهية وتحريمهم عن عدم اذن الشارع ولا يبعد عند سملها على عادة المصنوعات بما لا يشتمل المدرك متعلق بقدر اى  
 يراد المفضى كالعقل والالفة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجودان بالكرترة يدك بما المعنى  
 القائمة بيد المدرك كالهم والفجر والعطش والوجع واختلفت فان قوة الوجود التي هي احد الحواس الستة غير ههنا المشهور

هو الاول والحس ثمة فوجب سرعة انتقال الذهن الى المطرب العلى من غير حاجة الى التفكير وهذه القرية من اشرف الالات  
 الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت المراتب جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي  
 تكرر مشاهدة السبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدّمات اى بمعنى الكسب المقابل  
 للضررى وانما يتبدلان نظر العقل قد يطلق باللعف العام الشامل للكسب والضررى والمقدّمات من عطف الخاص على العام  
 لاختصاصها بالفضايل التى يتألف منها القياس والمبادئ بهما واجزاء القول الشاسخ ونحوه ان ينحصر المبادئ باجزاء المعرف  
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانهم ان ارتم سبب المؤثر فى الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان ارتم سبب الظاهرى  
 فهو العقل وحده وان ارتم مطلق السبب مؤثرا اذ ظاهرا فريها او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اى الحصر فى الثلاثة  
 على عادة المشائخ والاقتصار على المقاصد والامراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يقضى بالجملة  
 والاسباب المفصلة وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب الترتيب لكن المشائخ حصروها فى ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم علموا جدا  
 بعض الادراكات حاصله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا تشك فيها بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم  
 سواء كان من ذوى العقول او غيرهم من الهائم فانها تبصر وتسمع وفى التسوية شائرة الى وجود ادراكها فى العقل جعلوا  
 الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اى اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر الصادق  
 جعلوا سببا اخر يشترى يقال واهتماما بانسانه لا فادته معلومات الدين والا فبعض ادراجة فى العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة  
 المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر واللفظ وجزء الشرط جعلوه سببا ثالثا وسببا ثانيا ان الدماغ وذي بطون منقسم  
 الى ثلاثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذى على الناصية ثم التجويف المؤخر الذى على الفصاء واضيقها التجويف الاوسط وتدخل  
 فى هذه التجاويف خمس حواس احدى الحواس المشتركة فى مقدم التجويف الاول يرسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة فادام المدركات  
 حاضرة عندها فنصوت القعر عند وينه **الوهم** **الخيال** **السمع** **الشم** **التذوق** **اللمس** منقوشة فى الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحس يقع  
 خمسة انما الثانية للخيال فى مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فادام زيد  
 حاضرا عندك فنصوت عن زيدا فى الحس المشترك فاذا غاب صارت صوتة عن زيدا فى الخيال وهذا الحاسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيبته  
 الثالثة الوهم فى مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعانى الجزئية والمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجود **الحواس**  
 كادراكنا شجرة زيد ومجل عمر وقال بعض المحققين هذه القرية غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يترشح احدنا عن  
 الميت وان حكم العقل بان لا يخافه عن الرابعة للناظرة فى التجويف المؤخر تحفظ المعانى الجزئية التى تدركها الوهم فى خزانة  
 الوهم للخاصة المتصورة فى مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعانى وفضل بعضها عن بعض وتخلص كلامهم  
 فى اثباتها اننا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقر ان الجزئى لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعمل ان مدركاتها حواس  
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبتت الحس المشترك فلان التام وصاحب الرسام يصبر يسمها

لا بد من الظاهر والخيال فلان الحس المشترك تقبل الصنم والحفظ غير القبول فالخاتمة حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا  
يصدق عن الا الواحد بزعمهم واما الوهم فللقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس اثارها و  
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا بما بلغها من الحواس الظاهرة فهدركا حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوهم قابل للمعاني  
فلابد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلا تانتمص انسانا اذ اراسين وانسا بالاراس وليس هذا في الحس  
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوهم والحفظ لانه ليس من المعاني الموجبة في المحسوسات  
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلا يختلال ادراك الاستبانة موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المحضر  
مقتاندهم ولم يتعلق بهم عرض بتفصيل الحدسيات والتجربيات والبدعيات والنظريات لان تعصيلها من داب الغلاصة وكان  
مرجع الكل الى العقل جعله سببا ثالثا جزاء لما لم يثبت يفضي الى العلم بخرق الثقات اى توجه وهذا في البدعي او بانضمام حدس الى  
الانفغات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فحملوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الرجل في وان الكل اعظم  
من الجزم مثال البدعي وان نوى القمر مستفاد من نوى الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نوى القمر نقصانه على حسب البعد  
والقرب من الشمس وكون الطرف المجازي لها من انا وغير المجازي مطلقا وانخصات القمر على حسب دخوله في محط ظلال الارض كقوله  
بعضا يعطى يقينا بان نوره مستفاد منها وقد انكر بعض علماءنا عليهم واستدل بالكل نقلي لا تدل على مطلوبه فلما قوله تعالى يستبين  
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبوا بغيره فاسألوا عنه ارشادا الى  
ان الاثر بهم السوال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صل الله عليه وآله ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس  
ضياء والقمر نورا والنجواب ان السبب العادي لا ينافى للعلل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار  
ايتين فحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مصدقة وقسمت بان اية الليل القمر اية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فام الله تعالى جبريل  
عليه السلام ان يمسح القمر بخون نوره والنجواب اولا ان سنده ضعيف وهو الاية بان اية النهار هو النهار اية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم  
صحة الاسناد ان جبريل محذور الذي حصره مستضيئا بالشمس وبالجمل: استخراج الحسوس بالحساب العملي المذكور في المعطى الزيجات  
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتمام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية ككتابنا سماء  
كتابنا ما غنن ورسالتنا في معرفة المنسرف والكسوف وان القمونيما سهيل للصغار مثال التجري والقمونيما سبب نبات يجفف فيجفف وهو  
شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع الصلحات فيخبر الصغار ومخلف جاريا بس اصفر اللون والظلم واذا قلب على ظاهر اليد ان حد  
البرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فحملوا وضبر الفصل للحس وان كان العلم في البعض  
كالحدسي والتجري باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة بالحواس يشهد بيد السنين جمع حاسة من حاسة اذا طلبه وادركه بمعنى القربة  
للمعاسة بيان لوجه التانيث وان ليس المراد بالمعاسة الضو للمامل للقربة كالاذن واليد والقربة كيفية العضو بما يصدق عنه الفعل تحس  
خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يملكه بالذات للجماع والمخز انها باللس بمعنى ان العقل

بعض

حاكم بالضرورة ويرجى هاهنا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفى الزائد فان البرهان لم يقع عند ذلك واما الخواص الباطنة التي شئتھا العقل  
فلم يتم دلائلھا على الاصول الاسلامية فانها مبنيّة على ثلثة اصول احدھا ان النفس الناطقة مجردة وان العروق لا يدرك الجزئيات كبروت  
الحس واما عندنا فان النفس جسم على تقدير تجردھا عن استعدادها لادراكها للجزئيات واکلام لم يكن تدبيرھا البدن الجزئي نائبا عن الواحد لا يصدق  
عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجب ان يكون الحس المشترك والميزال حاسة واحدة يصدر عنها القبول واللفظ وكذا الواهة والمناظرة  
هل يجزئ ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخسة تآلفھا ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا  
على حسب اقتضاء اسبابه واکلام لزم الترجيح بلا مرجح ومدھنا ان الواجب مختار لانه يترجم ما شاء باختياره فيجب ان يختار الادراك في  
النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا وتخصه ان الباطل هو ثبات تلك الخواص على  
سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا التفتناھا على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب و  
اعتقدنا ان تآلي محتوا الخواص بعدت كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا يراس قطع الماء النجد من فساد الخيال بانفحة  
اصابت مقدم الدماغ والفكر بانه وسطه والحفظ باذنه مؤخره وصلاح الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة  
الدين الاعتراض بما حافظه السمع قيل قد مد له شرف واما اول فلابد يدرك من جميع الجوانب واما ثانيا فلانه تدبيرك من واد الجدار  
بخلاف البصر في الاربعين واما ثالثا فلانه يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعا فلتوقف اكثر الكلامات الانسانية عليه ولذا  
ترى كثير من العميان اصحاب عقول وعلوم والصمم طغفين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا من ذهب الحكماء المشركين بوجه بعضهم  
البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصص وهي انت بتاريل الحاسة وانظر الى التجربة متى عن موضوعة والصبي والفان  
بي وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ثبت من الدماغ او من الخناج ويوصل قرة الحس والحركة منھا الى البدن تفصيل  
ذلك ان الدماغ موضع في الراس ويتصل به الخناج الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف ملو باجواء اللطيف الزواني المسمى  
عند الاطباء بالرحم النفساني وقد خلق في هذا الرحم قرة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرھا  
من الخناج وبعضھا للحس وبعضھا للحركة وهذا الرحم يدحل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته او وقع فيها خلط يسد  
مجراه يطل حس العضو او حركته ومن ذلك الخنثى والرعدة والفالج وبطلان الشم والبامعة والكتاب لا يجتمل تفصيلا اكثر من هذا  
المفروض في مقعر الصخر المفترض ظرف من التقدير ومقعر الاناء باطنه ومقعر الدير غورها والصماخر بكسر ثقف الاذن وقد تطلق على  
الاذن والسبب لفته وذكر علماء التبرج ان ثقف الاذن خلقت معجزة لتلايد خليا الاصوات القوية والالهوية الحارة والباردة والفاسدة  
دفة لذلك وحسن باطنها وتنتهي الثقبية الرضاء قد فرش الصبغة على باطنه وهذا الضياء ملو بهواء واقف يحدث الصوت بتحركه  
تدرك بلفظ المتجهول بها الاصوات الباردة للصبية او الاستماعة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء للتنكيف بكيفية الصق الصالح  
والصوت كيفية تحدث في الهواء من تمججه الشبية تتمجج الماء عند دفعه تجوفية ويحدث التوجج اما من تزعج جسم كوقوع حجر على حجر او  
من دفع كالكسار خضب او من خرق الهواء كما تارة الطنبلي ويكون شدة الصوت على حسب قرة الفزع والقلم والمخزن فاذا اضعف جدا فلا

صوت فاذا وصل التخرج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتخرج مصادفاً من جدار وجبل فيعود متموجاً كالمرور اذا قرح الساحل فيبلغ الصماخ ثانياً وهو الصدى واذا قرب المصادم كجدران البيت لم يتر الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجوده احداهما والصوت ثانياً ان السمع الصوت من بعد بعد الفرج ثالثها ان من وضع فوهة في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولاً باناسم الصوت من وراء الجدار والتخليط والجواب ان الجدار لم يكن مستقفاً مسدود الباب و الكوي لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار اشتد التسقف فمما ع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فسامها كجدران الكنائس والكنائس الصوت وثانياً باناسم صوت لب المرث في قشرة وكذا صوت الحصاة في كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب والحدادين والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيراً ما يوجد حركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن لاندر كها كظنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذا من الاشتكاكين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعنى اذ الله تعالى يختر الادراك على الطبيعة القائمين بان الحاسة تدرك بطبعها وايضاً على جهنم الفلاسفة القائمين بان الهوا اذا تموج استعد ليقض كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هوا الى الصماخ استعد القرة التي عت في العصبه لان يقض العقل الفعال عليها اذ ذلك تلك الكيفية وكلا الغيظين واجبان بلا يتخلف وايضاً على من يتعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو بخلق الله سبحانه من غير هذا السبب واختار كما اشار اليه الشارح هو ان وصول الهوا بسبب تدجرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه ان نجد الادراك يدور على هذا السبب وحيث اعدوا ذلك الادراك وان كان دليلاً ظاهرياً لكنه قد يردى الى حدس موجب للجزم في النفس اشارة الى بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك الحسوس هي الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهوا و فيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان اللق سبحانه يفعل بالسبب اوعند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحانه مستنداً ببقية تعالى فانهم يعدنم الله بايديهم والثاني ظاهره ذهب الاشعري من ان كل ممكن مستند الى اللق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب الالاباني الاستناد بلا واسطة ولحقق الدواني بحث فيه وههنا اجابا لطيفة احداهما زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقعر الصماخ وما بعدة توضيح ويان للفاطنة وعندى فيه نظراً ان تلك العصبه ذات قوى اخرا كقوة الجاذبة للغذاء والماسكة لهو الوافضة له والدافعة للفضول كالوسم فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانياً فيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلت القرة خارج الاذن والا لم يدركه الصوت وعندى فيه نظراً ان انتقال القرة بلا انتقال العضو للمائل لها فسقطت الوجه ان الصوت ينفذ من ام البدن ولذا نسمة ولوجعلت الانامل في الاذنين ثالثها والبصر وهي القرة التي عت في الذنبتين بنشورهم مقدم الدماغ خلف منشاء عصبية الشم قرياً منه ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب المجاتين اسم مفعول من التجويف والانسحاب كلها مصمتة اى لا حيز لها ولكن ينفذ الرشح فيها بلطانة ومثل جبال نوس بنفوخ ضوء الشمس في الماع الا



عصباً البصر فلها جوف للحاجة الى توتر المرحة فينفذ فيها المرحة النقية الى من الدماغ الى العينين تتلذذان نون ملتقى  
 للجابين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النقيين والحكمة فيه ان يتقوى النقي بالاجتماع وان لا تقوى العين بوقوع الاثر  
 في مبدأ العصبه وقيل ليكون المرئي واحداً ثم تفرقان فتتأديان الى العينين اى اتصال والتأدي الوصول واختلف علماء  
 التشريحية فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبية اليمنى الى العين اليسرى والعصبية اليسرى الى العين اليمنى  
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و  
 في المعنى الثاني ظاهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العصبين المقتصدة  
 في الابدان والله اعلم بذلكهما الضواء والالوان ذكر الحكماء ان البصر اوكه بالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض  
 نعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفع بان البصر يقضى في الظلمة مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل  
 للسطح والجسم من حيث احاطة حد به كالكرة والكرة احد سو كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدار متصلاً وهو الجسم كالسطح  
 الصغرى ومنفصلاً وهو العدة كالخمش والعشرة والحركات حصر للحكماء مدركات البصر فمما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف التقاطعية  
 والكثافة والبدن والوضوح والعتيق والاتصال والاطراف وادوم عليهم امور يظهر بعد التامل انها راجعة الى ما ذكره الضحك البكار  
 فيها من الشكل والحركة كاطلاقه والهوس فهما من الشكل والسكون وكالاتمامه والاختلاف فهما من الشكل وكالكثرة والقلته فهما من  
 العدة وكالكثافة وسائر النقوش فهي من الوضع والشكل وهذا المحصر عندنا على ولا يجتمع ثمانية ما سواها كالحايد كوني تحت ثمانية الحق  
 سبحانه ما يخلق الله تعالى اذراكها في النفس عند استعمال اليد تلك القوة هنا يجب العادة ولا نقد حتى الاشمى ان يبصر  
 اعنى الصين بقعة اندلس بخلافه سبحانه الادراك فيه والشعر هي قوة مودعة في الزاوية بين الزاوية المحيطة والزاوية بالفارسية افروني  
 وصحح بعضهم بالهمزة وهو ما نتأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان وادوم عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد  
 الزاويتين فالاولى ان يقال قلت تسامح لظهن المقصود ولو افتر كان ما انسدا عظم ما اصلح لايها اجهزة زائدة واحدة  
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بضم اليم وتشد يد الدال الشبهتين بحملتي الشدى حلقه بفتح  
 رأس شدى المراد في الكلام تجرى بيدك بما اثره بطريق وصول الهواء الكيف بكيفية ذى الراحة اختلف في كيفية الشم فقال  
 للجهن يتكيف الهواء بالحمية المشموم كالمسك مثلاً بسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف  
 الى الهواء المجاور للحمية او يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الالف الى الخيشوم يجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة  
 هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الراحة الى الدماغ وقد ينسب  
 هذا القول الى ابي نصر الفارابي ودفعه بان يلزم انتفاص المشموم ساعة وساعة واجاب بعضهم بالترامه وايداع بانتفاص الورد  
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتفاص عند من ينكر الجوهر العطر لان الجسم عندئذ فيوتسأه الجراء  
 ونب تنظر لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكري الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخصي من غير انتفاصه

اليسرى

الى تخشيم بالشين الجعفة ما بعد من ثقبه الانف اى اتصاها وقيل عظم مشقب ببز الانف والدماع ينفذ الرائحة في ثقبه نديجا و  
 الحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتزديه والذوق وهو قوة منبثة منتشرة اسم ناعل من الالبيئات هو انفعال  
 من البهت وهو التفرق وانما وصف الذوق واللس بالابتناء لا بالايدي لان عملها اوسع من مجال القوى السابقة تناسب التفرق  
 في العصب المفرش على جرح اللسان الجرم بالكر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلاف في الذوق تقبيل يختلط  
 الاجزاء اللطيفة من الطعام باللذات وتفقد بمعنته في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللذات بطعم الحارة  
 فيكون المحسوس طعم اللذات فاختلف الشارح الاول على عكس ما اختار في الشم لانه الظاهر مع عدم ورثه والحذر الذي كان  
 يلزم هناك واللس وهو قوة مخلوقة في الانصاف الدقيقة من الاعصاب منبثة في جميع البدن فيبحث لما ثبت عند اهل  
 التشريح ان لا حس للظلم والريه والكبد والطحال والحلى لعدم استساج الايانات العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن  
 والريه وانما الحركة للتنفس ومهبط النوازل المرورية والكبد والطحال معدن الاغلاط الحارة والحلى يحوى البول المر الحار فسلب عنها  
 الحس للايدوم والوجه نعم قد البست غشاء الطيفاذ احس ليضرب يحدث المرض فيها وذكر بعضهم ان ثلث اللحم حساس هو  
 الذى يلى الجلد وثناؤه بلا حس واجيب بان اذ اذ اظهر البدن واوتر عليه الاظفار اللحم الا ان يلد بالحجم الاكثر وقد يقال حذف  
 المضاد اى جلد البدن تدلك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة  
 والبلية والنجاف والخفة والثقيل وحصر الحكماء للملوسات فيها وزعم بعضهم ان الملوس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و  
 اليبوسة اما غيرها فليس تبسطها واصل هذا وج تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلابة واللين وصرح  
 الراهم الرازى بانها من الكيفيات الاستعدادية لا الملوسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال باى البدن وكل  
 حاسة الجائر الجور منعلق بتوقف تدام الحصر اى من الحواس الحس يوقف بلفظ المجهول من التوقف وهو الاللاج اى يطعم بتثنية  
 الطاء على ما وضعت الجائر الجور مفعول ما لم يسم فاعله هو اعتلك الحاسة ليعنى ان الله تعالى خلق كل من تلك الحواس  
 لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بناويل الحاسة والمعنى لا يدرك  
 بحاسة منها ما يدركه بالحاسة الاخرى اعلم انفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر  
 والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في المس والبصر فان البصر قد يدرك نحو اللامسة والخشنة والرطوبة واليبوسة مع انها من  
 الملوسات عندهم والمس قد يدرك نحو المقلد للحركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه احد هاتين التخصيص  
 اضافى لا حقيقى لان الهمى المذكورة وان كانت مدركة باللس والبصر مع انها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد  
 عن الصابة بمراحل ثانياه ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الهمى المذكورة بمصرة او مخرسة بالذات ثانياه ان المراد  
 بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل ان هل يجوز ذلك فية خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز  
 مع المراد بالجواز الامكان العقل الذى لا الواقع ١٢

الاول

١٢

الفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجزي لما اذ ذلك اي الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأويل الحواس بل هم اسباب  
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد لها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرفه الباصرة قبيل الاول ويستند  
 بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذي ادراك الهويات مثلا فان قيل ليست الذائفة كذلك حلولة الشيء وحرارته  
 معانها بل حلولة بالذوق والحرارة باللس والوجد في الفم واللسان وقال بعض العاشقين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحده تدرك  
 الحرارة والبرودة معا فيصير قول المصنف بلا حاجة للجواب الشارح الذي هو دعوى وجوب العوتين في اللسان بلا دليل وعندك  
 فيه بحث لا بد ينأى قول المصنف الحواس محله مخالف لجميع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في النفس كفاية  
 ولا استبعاد في اجتماع العوتين في عضوبيل المصنوع الواحد يكون ذاتي الرفع للجاذبة والماسكة والمهاضمة والذائفة بل ثمان كما  
 في المعدة فان هذه القوى الاربعة مرتبطة بها كجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفعه ثقله وفيها اربعة اخرى يجذب غذاها عنى اللسان  
 المجرب من الكبد مساك وهضمه ودفعه ما بقى وكذا في الرحم التدبير عندئذ وتزويج الخبيرين كما تقر في علم الطب والخبير الصادق اي  
المطابق للواقع فان الخبر كلام اي مركب من الكلمتين فصاعدا بالاشناد وهذا يشمل الخبر الاشياء يكون النسبة خارج خبره الانشاء  
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا بالصدق والكذب على هذا مزا وصفات الخبر وحقق بعضهم انها من  
 اوصاف النسبة اذ لا الخبر تأنيأ وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء  
 على ما هو به الضمير المرفوع للشيء والجزر للوصول اي الاخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه ثم ان اريد بالشيء  
 النسبة فما عباقر عن الوقوع واللا وقوع وان اريد به الموضوع فما عباقره عن ثبوت المحمول وانتفاءه والاول اقرب من حيث  
 المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووافق بقول الشارح اي الاعلام بنسبة والثاني اوفق من حيث اللفظ  
 لتبنيهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افاده للدقق وكذا على ما هو به اي الاخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا  
 الوجه اي الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر في ههنا  
 اعلا انه يصير كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بطن الكذب للخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق  
 بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التبر اصل في اللغة ان يجي واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة وتعمل  
 في التتابع والتوالي سمي بذلك لما لا يقع دفعة واحدة عليه ان يجي في ان يخبر القوم الكثرة دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى  
 الفلسفي الذي هو الاكل غير التعميم وعندى ان تكلف بل الجواب ان لا نسلم ان يسم احدنا كلام جميع عظيم مقاب حيث يستيقن  
 ان كل واحد منهم اخبر بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلامه اخرين كما هو معلوم من العادة و  
 الرجوع ولو سلم تكون اكثر غير فمعي يكفي فوجه التسمية بل على التعاقب هو ان يجي بعض عقب بعض والتوالي متسق من الولاية  
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلة فيحتمل ان مذهبه حصول التواتر اذ دون العشرة فما هو رأى  
 قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة نحو ان لا يتصور تواطؤهم اصل المشي على طريق واحد مشتق من وطى الا قد امر

اي لا يخفى العقل توافقهم فربذلك لان تصدق التواطع غير متزوج بل واقع فانك تحكم على التواطع بالاحتمال وذلك لا يمكن الا بعد تصور  
واوخر عليه ان منع التخيير العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب باننا لا نزيد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم  
كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحكم يمكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا يمكنه الكذب  
اي من حيث اكثرتهم فخير الافراد الذي يفيد الجزم كونهم صلحا لا يكون متواترا ومصداقه مصداق الشيء بالكرم ما يصدق له  
صيغة الا لا اى هي دليل كون الخبر متواترا ووقوع العلم من غير شبهة بكل خبر يتردد العقل فيه فان لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير  
شبهة صفة للعلم احوال عنه واوخر عليه بان مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بان توكيد وتوضيح لان العلم  
قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشاعر هو مذاهب المحققين وشرط بعضهم في التواتر اذ معيننا  
يحصل الجزم به ولا يحصل باقل من ثقال القاضي الباقلاني ما فوق الاربع لانه اشهر الزنا لربعة ويجب تعدله فلما نادى خبر  
الاربعة يقيننا لم يجب تعدلهم وقال بعضهم ثمان عشرة لقوله بعضنا منهم عشرة نفيبا وذلك لان الحق سبحانه ام موسى عليه السلام  
بجهاد الجباريين امره ان يعذب من قومه اثنا عشر شهرا لانه بائنا الكفار قال بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون  
صابرون يغلبوا مائتين وهو في غاية الزكاة لان الاية في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك  
من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان متمم الاربعة والذبح صلوات الله عليه اهل السلم لم يشرع الفقيهين واليقيين و  
قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليسمعوا كلام الله فيخبروا قومه بما امر به  
ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة وكاد لا نلها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندي ان الاخبار متفاوتة وذلك فاذا سمعتان  
جاءك مجموع جزمته بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب ونجح الحصن بالشأم لم تجزم الا بعد كثير يبقى هنا بحث وهو ان العلم موقوف  
على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الراجح بان الموقوف على التواتر هو وجه العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر التواتر  
وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجه العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرة  
يريد ان كون الخبر التواتر من جملة العلم الضمري حكم ضمري لا يجتاز الى الدليل موجب للعلم الضمري هذا هو المختار عند الجمهور وذهب  
امام الحرمين وجملة الاسلام والرحبين والكعبى المعتزليان الى انه نظري كالعلم بالملك الخالية الماضية والارضية الماضية تأكيد  
للدواعي من زعم من السمنية وغيرهم ان التواتر يفيد العلم ان كان خبرا وقع في الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه هم مستدلان  
بان قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها متزوج والبلدان بالضم جمع بلد النسائية هي العيون ومعتل  
اللام اى البهية يحتل العطف على الملوك وعلى الارضية والا اول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما ان المطابق لكلامه المشائخ  
في هذا البحث لتثليلهم المتواتر بخير حتى اسكتوا وبغداد ونايها انه لو عطف على الارضية لزم امان ان يكون قوله الخالية في الارضية الماضية  
لغوي لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كان في الزمان الخالي واما ان يكون المطرف لغوي لان العلم بالملك الماضي حاصل  
بالتواتر ولو كان في البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى في شرح الكلام  
مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لاستدلال فان ضرة الضمري

ثبت بالضرورة لا بالدليل وكلما نصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها لا استكمالها لا يوجد مكة مشرفها الله سبحانه من قولهم فكذا  
 اذا انقصه اداهلك سميت بها لا تخاف نقص الذنوب او هتكها او هلك الميبار الذي يقصد الكعبة بسوا او هلك من الخن فيها او من  
 المكاكة بالضم وهو مخ العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبعيد فارسي ومعرب اى بستان العدل وكان هناك بستان الملك نرشيران  
 يجلس فيه العدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجته وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا  
 للخلافة العباسية دها طويلا ولم يميت بها خليفة وان لم يكن الا بالخيار او خرج عليه ان حرمنا يوجد مكة وبعيدا لا يدل علما حاصل  
 بالتوازن العلم اسبابا اخر من الحدس والبداهة اجيب بان البداهة شاهدة على ان هذا الحرم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم حاصل  
 بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار الحقتين وذهب امام الحرمين وابوالحسن المعتزلى الى ان نظري واستدل ابوالحسن بان لو كان  
 ضروريا لم يختر الى توسط مقدمتين والثاني باهل لان العلم بموقف على انه خبر عن محسوس وان الخبرين لا داعي لهم الا للكذب  
 وكلما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدمتين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الربعة منقسم بنسأوين  
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في النهاية انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف المرتضى منكم الشيعة الامدس  
 فيه وسجته لهم ما ذكره الشارح بقوله وذلك اى كونه ضروريا ثابت لانه اى هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين  
 لا اهدلهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها بالا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب  
 وثانيا بالا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذى ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استكمال  
 لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا ازم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المتكبرين لافادة التواتر العلم  
 خبر للنصارى واليهي فانها متواتران مع القطع بكنها اما خبر النصارى فانهم زعموا اليهي تملوا عيسى عليه السلام وصلبه وهذا متواتر  
 فيهم ونحن نقطع بان كذب القول تعالى وما اقتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذلك للفسر في تفسيره وجوها احداه ان دعا على بعض  
 اليهي فسخره في ذنوا زيرو فاجتمع اليهي على قتله فاخبروا الله تعالى ان يرفع الى السماء فقال اصحاب ابيكم يرضى بان يلقي عليه شهما فيقتل  
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانياها ان رجلا كان ينافق فخر لبيد ل عليه فوقع عليه شهما فقتل ثالثاها ان  
 طيطانوس اليهي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام فيقتله فلم يجره الصعق الى السماء فلما نوحى القى عليه شبه عيسى عليه السلام  
 فاخذوا اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فيقتلوه واما خبر اليهي فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام ان قال  
 تمسكوا بالبيت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دين ابدى غير منسوخ وزعموا ان متى اترو نحن نقطع بان كذب لان شريعتنا  
 ناسخة لكل شرعية فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهي للنصارى على ان  
 الاضائة الى المفعول ليطابق ما في التابعين من لفظ اليهي بدل النصارى واورد عليه ان لا يصح عطف اليهي على النصارى في محاب  
 بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهي وكله تكلف ولحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهي في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجيدهم  
 فاصحابه وايضا من ابام العبيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشبة التي صلب

تفسير



للمس واليد فنفى اليه حتى ناسلم لما رأى من عدالة السليم وامثاله كثيرة نعم لا شك في ان خبره هو كذا الا ان يفسد نظراً فويأ وضم لفظ  
 في الض لا يوجب اليقين فالرالم اليقين كذا مجموعها كما ان كل واحد من الرجز الم يمكن ايضاً احتمال  
 كون الكل ايضاً عطف على قول خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع ارضاء الجميع  
 نفس الاحاد تنازراً كما يكون مع الاجتماع كما لا يكون مع الافراد فيجب ان يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والجميع يقيناً لا  
 يحتمل الكذب وادرج عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جواز كذا ان رب سوا كان للتقليل او للتكثير بقيد جزئية الحكم  
 والجيب بان الفصوح من الجواب ابطال ما ادعاها المغرض من ان كل مجموع فهو مساوي الاحاد والضعف فتمت كلية كاف في ابطالها اما  
 وجوب اليقين فاما ثبت بانضراً لاجتماع الجواب كقوة الحبل المولدة من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للقام الثاني  
 الضرورية ان لا يقع فيها العاوت بان يكون بعضها اخفى لا الخفاء بينا في البدية ولا اختلاف اي لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات  
 الحكم الضروري وفيه والا كان ثبت عند لناق محتاجا الى النظر ونحن اى والحال انما نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من  
 العلم بوجود اسكنة نقيت العاوت والتواتر قد انكروا فادته العلم جملة من العقلاء ثبتت الاختلاف كالمسنية بضم السين وفتح الهم و  
 قد تسكن قوم من تد ما عدا الاضنام يسنون الى سوسات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة  
 وهم معظم عند الهند وديان فن ان ادها سات بعيدة ويزعمون ان صنم سوسات يجتلم الحركات الاختيارية وان من ذلك ما ينبت  
 مرتين في نال بنبه الشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة ملححة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى ممن البراهمة  
 قوم من رؤساء كفا الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم  
 وقوع العاوت والاختلاف في الضرورى ممنوع بل قد يعاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم فنفس حتى بينا في البداية  
 بل بواسطة العاوت والالغ بالفتح والكسر ماتت كرفن بجزء والالفة بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة الاستعمال  
 والخطار بالبال بالحاء المحجمة والطاء المهمله الضم والبال القليب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى محملاً باللفظ بالعقل فيجوز الادعاء  
 به اقل من الادعاء بالمالوف اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كسارعت في قبول المألوفات اما بعد الالف  
 نجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصوات اطراف الاحكام اى المحكوم والحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم المبدى  
 ضرورىين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الراجح ليس بعرض نجد الحكم في الاول اوضح منه في الثاني من حيث  
 تصد اطراف اما بعد تصد ما لا تعاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكارهه والمنازعة لاجتناب طلبة العلل والكبر وقال بعضهم  
 منازعة في مسألة عملية لا لزوم الضم واطراف الضم وعناداً بالكثرة هو كارجح الضم للعادة وقيل لمنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام  
 صاحبه دفن لا لزوم الضم كالوسطية اى كاختلافهم في جميع الضرورىات يريد ان اختلاف المكاره المعاند لا يفسد  
 في بل هذه الحكم ولا بطلت البديةات كلها لتشكيك الوسطية فيها وانكارهم مع التشكيكهم غير مضر لاجتماع العلم والحقايق في التواتر  
 شكوك كثيرة نذكرها لتحديد الادعاء وان الجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضرورى غير صحيح الاول ان التواتر يخرج عادة لان

بعضهم

كالتفان للخلق الكثير على اكل طعام واحد وجرانه معلوم الوقوع والفارق وجو الداء الى بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداء على اليد  
 ونعم الاتفاق كاكل اللحم يوم الخمر الثاني انه يلزم اجتماع الفعولين اذا اخرجهم نقيضين دفع بان تواتر النقيضين محال عادة  
 الثالث ان الخبر المتواتر ما يقع عن محسوس وللحس بخلط فيرى المتحرك ساكنا والعكس كالسيفنة والساحل وايضا يحتمل ان يخبروا  
 عن زيد انما ابصر رجلا اخر لا زانه سبحانه خلق رجلا اخر يشابه كما ترى بين الطيور من التشابه بحيث لا تتمايز وايضا قد ثبت  
 تصوير جبريل بصورة حية انكبي والملائكة يوم بدر بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصور مالا وحق لها في المناجر والاربع ان  
 يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكر الجماعة ثم يذكر الجماعات فيزعم ان متواترا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشاها  
 لان هذا غير لازم لان قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر في الناس لتأمس لو اذاعها فاما خبره زيارا واما نظريا والاول باطل لان  
 يقبل لتشكيك اذا قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر لهبة او لرغبة والثاني باطل بحصوله لصبيان ولهذا تشكيك ذهب بعضهم  
 الى الوسطة السادس سلة العلم الضمري خبر مجموع الاحاد عندكم والمجموع لا يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر في الاكثر يسمع  
 عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجو اللاحق وعدم العلة يستلزم عدم العلول السابع مستلزم العلم اكمال من احاد  
 حروف الخبر هو باطل لتواتر العلل التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لان لا وجود له لان العلم بكل حرف قبل وجو ما  
 بعده والشرح الثاني خبر الرسول المؤيد اي المقوى من التابيد وهو القرينة اي الثابت رسالت بيان محاصل المعنى بالمجازة و  
 الرسول انسان لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى تنقيحهم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك  
 الا رجالا نوحي اليهم بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقييد بالشرعية وتوضيح الالزام عند الاشاعرة اجم الغاية و  
 العاقبة كقول الشاعر له الموت واين الخراب لا للعرض لا زفعال سبحانه لا تعقل بالاغراض عندهم وخالفهم في ذلك المعتزلة  
 وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل الحكم الهمولي وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واعرض عليه بانه  
 يخرج الاعتقادات وهي اهم ما يبلغه الانبياء وادرج بعضهم على التعريف اولا بان لا يتناول من بعث لقريرين غير ما كبر شعير  
 لقريرين موسى آجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغ الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي الذي اوحى اليه لتكليف نفسه فقط  
 كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي آجيب بوجه الاول التعاير الاعتبارية الثاني انك انسلم ان لم يدع الخلق فقد رحان كان يقول ايها  
 الناس هلموا الى فلم سبق على دين ابراهيم الخليل غيري الثالث ان النبي لم تثبت له هبة في ابي هريرة قال ابي بن عبيس بنى كما  
 في صحيح البخاري وقد يشترط فيه الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانما علم اعلم انما اختلف والنسبة بين الرسول  
 والنبي هو من اذهب آدول انهما مستاريان وهو مختار للمنصف والشارع هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يد عليه قوله تعالى وما  
 ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا بالآية الثاني انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يات به يد فعه قوله  
 تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعلم لان ميز الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان  
 النبي اهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي وامترض عليه بما جرى من ان الكتب دالة



عنه

اربعه عشر نيكارها اربعة النبوة والاخيلا والزمن والفرقان والباقية تسعي بالصف فعمل ادم عشر صحائف وعلمه شئت تحسب  
وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر نكال بعضهم يشترط في الرسول شريخ جدي  
بخلاف النبي فيجب ان يكون داعيا الى شرع نبي اخوكي ثم كان يدعو الى شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل  
رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي فيجي ان ياتيه الرحي بوج. اخر من الهام او منام  
ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلهم للصفه بمعنى من ارسله سبحانه سواء كان نبيا او رسلا او يكون  
بجوارسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل تماما كما من الخبر الصادق والمعجزة الشا بتاويل  
الاية او البالغة والنقل من الوصفية الالهيية امر اى شئ خارق اعطالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل  
تكرر صدقه عن النبي سبحانه حتى صارت له لوقا عند الطباع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارج للعادة  
تصد به اظهره صدق من ادعى ان رسول الله اى اراد النبي سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهره وخبره بالكرامة  
والاستدراج والاهانة والسخرة واعترض على الحد بان محم مدعى النبوة بالحق يدخل فيه واجيب اولا بان التحوليس مجاز وان  
ذكره في الخوارق مجازا وتقليديا لتقف على اسباب مخصوصة كلما يشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر ادى آقلت فكلا  
الكرامة تصد عن كل من ياتى الولاية معرزه خارق اجماعا قلت ظهري الكرامة ليس من لوازم الولي ولا استطاعه على ما لا ادبل  
كل من ياتى المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهره الكرامة الثاني لان لم ان سحر المتنبى تصد به ظهور صدته لان  
ظهري الصدق متفرع على وجه الصدق نالها ان ظهور الخوارق عن المتنبى يمنع بحكم العادة الالهية غير اتم الاستقرار بل افادة  
الاشعري واحكامه ان محال غير مقدم رده تعالى وان لم نعلم على وجه احتملت وتماز البحث بسبب في النبى انشاء الله تعالى وهو  
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخير واجيب بان الاستدلال بالخبر  
موقر على الخبر لخير هو الاصل فافادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المعتبر بالقرآن كذلك معر الحققين كالشاعر عدّه مما  
يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بالانصاف لعل لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذ ابصرت  
ويضا في اثارهم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للنداد والكفن والمنهط حاضر بخلاف خبر الرسول فان لا يمكن كسب  
مدلوله بدن الخبر اى النظرى الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل ومفصلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى  
الوصول واختصاصيغفة التكلف لاشتمال الاستدلال على التكلف والتعبى بالامكان اما اوله لان الوصول بالفعل غير متبرنى كون  
الدليل دليلا فان الرومان او الفلاس مثلا دليل على مبدعه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلا الاشاعرة على ان حصول العلم  
بعد النظر الصحيح ليس بضرى بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الاله كان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انسب و  
الثاني بالاول بصحيح النظرية اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة للصفة للموصوف عند الكوفيين والبيهان عند البصريين اى الصحيح  
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الايمان على ما فصل في باب القياس من شرائط اشراج الاشكال وتفيد ببيان النظر الفاسد

لا يوصل وهل يتلزم الجهل نفيه ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد بيا واصل النظر الاستفهام عن  
الصانع وقال الجمهور لا لا كان نظر المحقق وشبهة للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفاضل من المباداة فقط استلزم الجهل كالتقال  
الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنجحة من الاشكال كملل جيت من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لهو با ولا  
نحط الى العلم بطريق خبري تيد بالخبري احتماراً عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة و  
الجدل والشعر لان الظن ليس علماً واصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من نضاي استلزم ذلك  
المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان الصفة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى وخلاف الاستلزام لذات قول  
اخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استدلالاً تاماً للعلم بالنتيجة والاستدلال التام يوجب الغيضا  
من عالم العقول بلا تخلف ولا كان الفيضان مقوداً اخرى ترجيحاً بل ارجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى العادة الالهية جرت  
بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختاراً المختار لا يختار الى امر محرم عنده وقال المعتزلة توليدى وهوان يوجب  
فعل اختيارى فعلا غير اختيارى كايجاب تحريك اليد تحريك المفاتر واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب  
الزوجية للاشئين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان لا يعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو  
مذهب اكثر اصحابنا ويجعل عن القاضي ابي بكر وامام الحومين ثم ان ظاهر التعريف يشمل البرهان وغيره كما هو المشتمل في المنطق  
ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنصرى ان الاستلزام بين الظن وما يوجبه بل لا ينقل الغاى واورث على التعريف القضائى بالقر  
يحد منها النتيجة بلا نظر ودفن بان المراد الاستلزام النظرى وعندى ان الاستلزام ليس لذاتة لذاتنا بخدش عاقل دون نقل  
فعل التعريف الاول لا دليل على وجوب الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فذ صانع اذ لا معنى للنظرى في القياس المركب  
بالترتيب الصحيح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم بصحيم النظرية وجمان احد هما ان يراد النظر  
في احوال بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحادث فيترتب مقدمتان تأييدهما ان يراد النظرية في نفس وفي احوال  
الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد  
ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظرى ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احوال مفردا ونفسه  
مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح والمجواب اختيارى والثاني وان الحصر اضافى بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني  
قولنا العالم حادث وكل حادث فذ صانع ولا يخفى ان لا يفتى على خلاف الاشاعرة والحكماء في هذا التعريف امر شغرى بل هو مخالف  
اصطلاحى ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم بالعلم شئى اخر هو  
مذكور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكر ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصون  
باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف ابحاث احد هان ينادول الحد المستلزم لنص الحد والمزوم المستلزم لنص  
لازم البين كالاشئين للزوجية اجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفن بان لهو لا يمكن بصحيم كل تعريف تخصصه العالم وعك

ورد بانها لا تخضع عاماً بل فعمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الخالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي وشا غير زور تانها استناداً  
 القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لاني العلم ولذا تعقلها مع النقل عن عكسها تانها ان العلم بالنتيجة يتلزم  
 بالمقدّمين اللتين انتجها اجيب بان الاول لازم الثاني لان الثاني رابعاً انا زى راجعاً يقادم الاسد فنحسمه او لا بانها مقادّم  
 الاسد ثم يلزم منه العلم بانها شجاع فيدخل في التعريف اجيب بانها قياس محض فالكبرى على كل من يقادم الاسد شجاع خامساً انه  
 لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا لزوم فيها مع انهم يسمون اولها اجيب او لا بان سائر الاشكال تسمى اولاً من حيث سجونها الى  
 الاول واشتاقها عليهم بالقرينة وثانياً بان عدم الاستنزاه فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني اوفى لا اشتراكها في اعتبار  
 اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه  
 بالاول قيل وهذا بان يرد باللزوم واللزوم بشرط النظر الدليل المفرد هذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد  
 عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدّمات على ما قرره الشارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافيق اجيب  
 بان الاول شامل للمفرد والمركب فالخصم في قوله هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر فيحواله شورج الى  
 اثبات قول المصنف بوجود العلم الاستدلال فيقال ولما اكدت اى خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى  
 المعجزة على يد اى من جانبها تصديقاً في دعوى الرسالة والليل على تصديق الله تعالى علم حدى يحصل من وقوع الحارث  
 موافقاً للدعوى عند التحرك واما مدعى اللوهية فالبدية قاطعة بالكذب فخارق لا يعيد العلم بان الله تعاضد قبل يعيد العلم بان  
 الله تعاضد استرجحه لامتحان الغلق ولما شاد واما الكاذب في النبوة فلا يقع الحارث عن الاحتمال العادل عواذ فان قيل الكذب عار  
 فعلى وجوه في بر عن ب فلم يرد بالجملة فلا تخليط ولا اشتباه والحمد لله على ذلك كاصداً فاني اتي به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة  
 دليل قطعي على صدق فلوجاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كما قرره ونية بحث من وجهين الاول ان المعجزة قاطعة  
 تدل على صدق الرسالة في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم  
 عن الكذب وعندى فيه نظر اما اولاً فلا زادت العصمة عن غير الكذب عند الله من حمية موقوفة على صدق الايمان وسر  
 واما ثانياً فلا نجهل الاشاعرة لا يضاقون بالعصمة عن غير الكذب حتى جرح بعضهم الكبرية بها والصغيرة على الجواب الصحيح  
 بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على  
 الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان مراد الشارح بالاحكام الاحبار مطلقاً الثاني ان المعجزة اغانا في وقوع الكذب  
 لا جوازها فان العلم الحاصل بها عادي والعلم العادي لا ينافي ان كان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت تم تقليب الان  
 ياتوا كذا وانما كونه اجيب بان هذا التقرير على من هال الشرح حيث تا خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدّر الله تعالى يمكن  
 عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادي وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اى الاحكام قطعاً واما كونه العلم الحاصل  
 بخبر الرسول استدلالاً لئلا يفتقد على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأ

اي كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمون وانه تفسير لكونه صادقا وهذا المقام بحثان الاول ادعى القاضي صلاح الدين  
 الرضي على كونه استدلاليا بان خبر الرسول انما يحتمل في ثبوت الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فحينئذ يحتاج الى ان  
 يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدقها اذ انصوب الخبر بوصف خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة  
 بلا ترتيب الغد متين الذي ذكرها الشارح خبر الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة الى الاستدلال اجيب بان نص الخبر بعنوانه  
 خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات ان ادعى الرسالة باظهار المعجزة وكل من فعل ذلك فهو  
 رسول نصار العلم للحاصل بالخبر موثوقا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظر لان نظرية نص الموضوع لا يتأنيق بلهته  
 للحكم بل الجواب ان العلم موثوقا على الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بان خبر الرسول وبداهة الثاني لا يتأنيق نظرية الاول الا  
 ترى ان ثبوت الحدوث للعالم نظري ولكن لو تصورنا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المردق الخيال الى البحث الثاني ذكر بعض  
 المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موثوق على مقدم متين مسلمين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب في خبره و  
 تكذيب الصادق في خبره فلو اظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبسا للحنى بالباطل وهذا سف وظم ولا يخفى ان لا يتم على  
 مذاهب الاشاعرة لانهم علموا لا يقبلون مزاه شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقرح والحسن العقليين اللهم الا ان  
 يقال بان بعض الما يزيدية يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اى خبر الرسول يضاهاى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة  
 كالحسوسات اى كالعلم بالمحسوسات والبلهيات والنواترات يربط بالمضاهات ان من اتوى العلوم النظرية حتى كاد يظفر  
 بالضروريات وقيل اراد ان علم يقينى وادعى على الاول للضعف لا يقول بالمقارنات باليقين كما في بحث الايمان ويجب بان انكر زيادة  
 نقصانها اما التقارنات في القرعة والضعف في الضروريات فضرورى وادعى على الثالث ان سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير  
 موجب يجب عندها ان تصدح على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام ببناء الشرع عليه في التيقن اى عدم احتمال النقيض في  
 الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك التشكيك بسرا كفاف وهو الذى يورث الشبهة الباطلة لدفع الحق واعتراضه بان عدم  
 احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا تذكر الثبات بعد الغوثيل فالحسن ان يفسر التيقن بالمحزم المطابق للمواقف سواء كان ثابتا  
 او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والمهل وتقليد المجتهد انخطى ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اجيب  
 بوجهين احدهما ان مواضع التأكيد يتحتم فيها التكرار وانما أكدوا على من قال هذا العلم ظنى ثابتا ان المراد عدم الاحتمال في  
 نفس الامر عند العلم لكن في الحال فقط فخرج الحكم الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقول الثبات لان معناه عدم الاحتمال في  
 المال فهو اى العلم للحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت ولا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة فكان  
 محتملا كما ان لم يطابق او ظنا لم يحزم او تقليدا ان لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضرورى في التيقن والثبات ان قلت  
 ما مفسر الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليد قلت ذكره انبه ووجه الاول انه ذكر ما قصد المصنف من قوله العلم الثابت  
 ببيضاهاى العلم الثابت بالضرورة وهوان العلم الثابت بعلم بعض اليقين استدلالى الى ان مراد المصنف ذلك بقول ولا لكان

العلم بالضرورة

جملها اي ان لم يكن بمعية الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضاهاه الضرورى في اليقين او تقليدا فلا يضاهاه في الثبات و  
 اعترض عليه ان العلم ومصطلح المتكلمين يستعمل في اليقين فقط لقوله يجب العلم الاستدلالى كافي في بيان كونه يقينيا وقوله العلم  
 الثابت به الى اخره مستدركه اوجب اولها بان استعمال العلم في مطلق الادراك مشهور فنقدت نعم الوهم الناشئ في قوله يوجب العلم  
 الاستدلالى وثانيا بان بعضهم انكروا فاداة خبر الرسول اليقين فادراكا كيد المراد عليهم الرجوع الثانى ان العلم المذكور في قوله واسباب العلم  
 ثلاثة كان يعم اليقيني والظنى فادارة الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اذ كانه  
 لا حاجة اليه اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلا يمكن ان الاسباب ذكره عند قوله  
 يوجب العلم لانه سبق واما ثالثا فلان المناسب ذكره متصل بيقول العلم الثابت واما رابعا فلا لفظا فتعرب بان خلاصة ما قبله  
 واما خامسا فلانه يلغو قوله والا لكان جهلا كذا فاداة محقق الهند قدس سره وههنا ابحاث البحث الاول حكي عن جمهور الاشاعرة ان  
 الدليل العقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اولا على العلم بمعاد الالفاظ والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالاحاد من نحو  
 الاصمعي وسيبويه وعصمة ثمها غير معلومة وثانيا على ارادة الخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجنى والنقل والاشترط والتخصيص  
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص للمعارض للعقل اول وهذا الامور مما يتعدى القطع بما و  
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثيرا من المعانى اللغوية وتوابعها الصوفى والحقى بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة  
 كعنى الازهر والسما ومصيغة الماضى والمضارع ورنوع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قوانين مشاهدا او منقولة تحصل اليقين  
 العادى الذى لا يثابته التشكيكات ولذا تقطع بضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذا الاحتمالات نامة فيها البحث الثانى قال  
 الامام الرازى وغيره الدليل العقلى قد يفيد اليقين في الشرعيات اما في العقليات فلا يجزى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امر لا  
 يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها انفسا او اثباتا فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقليات فيمكن للعقل الجزم فيها باحد الطرفين  
 فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يجزم وتوقف صاحب المواقف في ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم المحسوس  
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عندنا لقطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات بالخبر  
 صاحب المعجزة اذ لا يجزى يقينان متضادان وادرج عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض ثابتا الثانى بالاولى و  
 واجب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض ونفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجاهل بين  
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى في الاكتر ضعيف ولا يخلص له عن شوب الوهميات بل قد يمسو الفرق بين البدئى  
 والوهمى فلا يجزى بالبرهان الا معصوما بجلال الشارع او بكتف الصوفى المتحققين بانها تنبع النبع صلوات الله عليهم وحسبك دليل على هذا  
 خلاف العقلاء وتعارضهم والاستدلاليات وايراد الشهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم الا تخيرا او شككا فان قيل هذا اعلم فان خبر  
 الرسول العلم اليقيني انما يكون في المتواتر فقط ولما اذا كان الحديث منقول بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر به في اصول الفقه فيرجع  
 الرسول الى القسم الاول اي المتواتر فلا يكون قسما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصل منع المصنف في قوله انما يكون في المتواتر فقط الكلام اى

فولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من نبي كسر الفأري الفم اذ تواتر عنه ذلك خبرا ولا يغير ذلك كالاتهام ان امس لو  
يجزم بسخافات العقلاء فيه وحاصل الجواب ان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبت ان خبره وليس هذا للثبوت مضمرا في التواتر في نفس الامر  
لان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يسمعون من فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخبر الله سبحانه في  
بعض الاشخاص بطريقة اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالالهام الصحيح والمناجاة الصالحه وادراك بلائنا لفاظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
واسلوب كراهي كما ترى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن القويم بنو وقدم كما يعرف احدنا بالشعر البليغ عن غير الملائق  
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يفيضا عند صاحب واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاحاد فانما لم يفيد العلم  
لغيره في حجة في كون خبر الرسول وهو الاحاد يجرى عليهم الغفلة والهوى الكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم كان العلم للماصل به ضروري بالثبوت بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والتعسيات لا استدلالا بل بالبرهان  
قول المصنف يوجب العلم الاستدلال في قلنا حاصل الجواب انك لم تعرف بين العلم بكون خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالعروة  
هو الاول والاستدلال في هو الثاني والكلام في الثاني في الاول العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لان هذا  
العلم اي كونه خبره والذكي تواتر الاشارة الى ما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتر لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان معنى  
ميل: النبي متواتر مع كذب مضمونها والعلم الضروري في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو ادراك الالفاظ بحجاسة السمع  
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانما كثير ما منهم الكلام الكاذب من قائم بالمشاهدة والاستدلال  
هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله في الروايات والمقتضى بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البيهق على المدعي واليهين على من انكر  
رواه الشافعي والرازي عن ابن عباس ورواه الترمذي والبيهقي في حديث عمر بن شبيب عن ابي عن جده في رواية اخرى البيهقي عن ابن عباس  
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادى الناس ما دبروا واليهين على المدعي واليهين على من انكر وهذا  
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدور فصل المحكمات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايتناه الحكمة  
وفصل الخطاب علم التواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشتمل كما هو متواتر النبي والمؤمنين ما يكون في  
الاصول خبرا حاد ثم يثبته من العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا في شرح المقاصد صريح في انه  
متواتر فلا يدعى له لا يقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر للتأخر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي  
قليل حتى ادعى بعضهم ان تخصيصه في قوله السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وهو العلم بان هذا الحديث خبر الرسول  
ضروري ثم لم يعلم منه اي من كونه خبر الرسول ان يجب ان يكون البيهق على المدعي واليهين على من انكر وهو مستدل الى بان يقال هو خبر الرسول  
وكل ما هو خبر الرسول فمضمون فمضمونه حتى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم فبذلك لان الخبر الصادق بل من هذا القيد  
لا يتحصر في النوعين اجماعاً فان الكذب قد يصدق لا يتحصر في النوعين المتواتر والنسوي بل قد يكون خبرا لله تعالى فان ما خبر الله  
تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج قد نادى لهما العلم القطعي ان خبر الملائك لان ما خبره جبرائيل

الانبيا كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الجماع و اتفاق العتهديين من امت النبي ص عليه وال كل علم حكم وقد ثبت بالقران والحديث المتواتر  
ما جمع عليه فهو حتى الخبر المعتبرين بما يرفع احتمال الكذب اى خبر الواحد الذي كان مع قران عقليته دال على صدقه كالخبر يقدم مزيدا  
عند تسارع قوم الادارة استقبالا لآرائهم بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا اخر وهو الخبر بعين زيد  
مع انضمام الناس على بابة يكون والنساء سقوات الوجوه نالحات عليه والفتنة والكفن والخنزير حاضر فان العقل يقطع بمنزلة واعلم ان  
الخبر المعتبرين محل خلاف العلماء فالحججهم على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظم من المعتزلة ثم امام الحرمين وسجدة الاسلام الى  
انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المشركون بوجه اولها ان القرنين التي يذكرهما قد تنكشف عن باطل فربما يكون  
قد لحقت سكتة ثم تعطل عنها اوريد السلطان فقله فيحتمل على النجاة بذلك واذا اغضبت السامع بحديث السكتة والسلطان تشكك الخبر  
لا يقبل التشكك اجيب بان القدر في قوته خاصة لا يقدر في القرائن كلها الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لم يخالف العلم المتواتر  
لقدر القرائن وهذا الوجه خفيف جدا لان النظم يقول لقران قد تفيد العلم لا سيما هي المفيدة فقط ولو سلم فلان علم المتواتر عن القرائن  
بل تولى القرائن توفى الخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لم يزد خبر واحد كما ان التواتر لما اوجب العلم في موضع اوجبه  
في كل موضع وهذا ايضا خفيف لان النظم لا يجعل خبر الواحد مستقلا بل اضافة بل مع القرائن بحيث حملت لزوم العلم عنده وقال  
الجمام الرازي في الحصول القريبة قد تفيد العلم الا ان القرائن لا تفي ان عبارات وصفها ومن استقبل العرف عرف ان مستند اليقين  
في الخبر ليست الا القرائن ثبتت ان قال النظم حتى انتهى مخلصا ودهمنا فرج على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاد ابو اسحاق  
الاسفرايى الى ان ما شره البخاري ومسلم يعطى اليقين نظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطهما وعندنا في نظر الثاني  
قال الهمام ابو بكر بن نورك الخبر المشهور فاذا كان سالما عن ضعف الرأية والعلل للقاعدة افاد العلم نظري الثالث قال الهمام ابن حجر  
العسقلاني في شهر الخبث للحدِيث الذي يروي به حافظ متقن عن مشايخه اذ لم يكن غريبا افاد العلم نظري كما لم يحدث الذي شره احمد  
ابن حنبل ويحيى بن معين عز الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا ما حصل ان الحصر يدعي على عادة المشايخ من  
المساحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخر خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم  
للانبيا فقط مجرد كون خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المعتبرين كالخبر يقدم مزيدا لا العاطل  
يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا بخبر الله او خبر الملائكة انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة لعامة الخلق اذا  
وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك تحكم حكم خبر الرسول فلا يكون قسما اخر وخبر اهل الاجماع في حكم  
المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يحزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم يدعي في المتواتر ونظري في  
الاجماع وقد يجاب عن اى عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد اى مجرد كونه خبرا بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة  
حاصل الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل  
الاجماع ليس كذلك فليصير الخبر من غير المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا في دفع الجواب بان خبر رسول

ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خيرا بل لابد من الاستدلال بان خبره صواب للعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالى فلو صح  
 جوامعكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن القسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل افهمه الشارح والحق ان فرض الهييب ليس اخراج خبر الاجماع  
 عن القسم كما زعم الشارح بل فرض ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب في غاية  
 الجحوة واحسن من جواب الشارح بمراثة واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت العيرى قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا  
 ادراكه يتمازب الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب العتائم وهو قوة القوية كيفية في الشيء يكون مبدئيا لفعل و  
 تأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدئيا لانفعال والتأثير هو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة  
 والمحققون بل ان المشار اليه باننا نعلمت وان العاقل والمكلف وهذا البدل والتل واختلفت في ماهية فقال بعض اهل الشرع لا يفيد  
 الا للحق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والاعمام الغزالي وغيرهم محمدا ليس حلالا في البدن بل متعلق بتعلق التدبير والتصريف وقال  
 النظار احد اكار المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جهن اهل الشرع هذا للذنب فهو المعتمد عند المتأخرين من الاشاعرة  
 بها تستعد للعلم الاستعداد تيارشك وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتأثير الغيرية والاستعداد على مراتب بيده ومتوسطة  
 وقوية اى بتلك القوة تستعد للتحرك حصول العلم المفاضة من البدن الا على انها ضرورية او كسبية والارادات قيل عطف تفسيره  
 قيل اراد ادراك الحواس وفيه ان حاصل للبهائم ايضا وعندى انه اراد بالعلم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالارادات  
 ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدئ الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تأملها الموقوف  
 على تكامل البدن وحسب هذه القوة اربعة اسماء بحسب اربعة مراتب فالمرتبة الاولى القالبية المختصة بحال الاطفال وتسمى العقل  
 الهولاني تشبها لها بالهيولى والمرتبة الثانية ادراك المنصنات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة بحصول ملكة الانتقال من  
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضرريات وتسمى العقل بالفعل المرتبة الرابعة  
 حصول صفة المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات فذاك  
 الذي نيات قيل لا والصحيح انما يعيد في الابداء وكل اتباعهم وقد جعل هذا الاسم والمرتبة للنفس من حيث استعدادها وقد يجعل  
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري ملحوظ فاحفظ ولا تحبط وهو للعق بتشديد الياء اى المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد  
 بقولهم وهذا القول للحدارث بن اسد الحاسبى احد اكار الصوفية ومختار الامام الرازى عمريزة الفريزة كل صفة وضعت في موضوعها  
 من ادل الفطرة بمعنى مفعول من الغربا العين المحبة فالاد الهمة فالهجة وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يتحكم فيه يقال غرمت الروح  
 في الارض بتبعها اى يلزمها العلم بالضرريات البارذاخلة على مفعول العلم ونسرها بوجوب الواجبات وامتناع الامتناعات وامكان  
 الممكنات والمراد جنس الضرري فان العاقل قد يتخلو عن بعض الضرريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصو والتصديق  
 الضرريان مبدئيا كما لا يملكه والعين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا لم يراع ولا يصدر ان يوجها تصديق الحس الوجدان بل  
 قد يتخلو عن البدن بسببى الاولى الذي هو اقوى الضرريات لعدم تصو طرفى القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الالات



على الحواس الظاهرة والباطنة وتفيد سلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا يحل له تعطل حواسه <sup>الطبيعية</sup> لا يتخلو عن هذه التعريفات ولكن لا علم له لضعف حواسه وههنا بحثان الاول ان قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد اطلق العلم في الاول ونخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان حصول الضرريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المحطوف عند ذى اى والنظريات اذ بان الباء الاستعانة اى يتبعها علم للنظريات باستعانة الضرريات وكلاهما تخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل محدد من التعريفين على ما ذكرناه غير العقل الذى يعقل به تكليف الشارع وان المراد بتطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالغريزة الطبيعية المستحكمة لا الموضوعية من اول اللفظة وان كان المشهور للمعنى اللغوي فاذم وقيل جوهره يدركه الغائبات وعا غاب عن الحواس من الجواهر الارواض والمفاهيم وبغنى رادة النظريات منها خاصة بالواسط اى الالئى والمحمومات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة ولكنه اصطلاح غير معروف ولذا قال قيل ادرين الجوهري الذى يفيض القرعة العاقلة على النفوس كما استعمله ولكنه غير رادها فلذا قال قيل ان العلم ان العقل يطلق على معان كثيرة متخلفة ومتعارفة نريد ان نذكرها في ابحاث حفظ المناظر عن الخبط البحث الاول فيما يسمى بالعقل و هو امر واحد هاما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة موقوفة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحسب زعمائها اول ما صدق عن الواجب وانها كالاتى له في ايجاد غيرها وانها اللائكة المقربون وان ما شرها الهى بالعقل الفعال هو جبريل المدبر لعلم العناصر وثانيها ما اجتمع علماء الأصول الخفية بما ورد في النهر وهو جبريل جسمانى لوقاى حادث اول مخلوقات الله سبحانه مستند بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يتمايزه الانسان عن البهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متعارفة فنما قوة بصيرتها النفس مستعدة للعلم ومنها استعداد النفس للعلم وادراك الاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل جهدين المعنيين حاصل في الصبي والمجنون كالبهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضرريات ومنها قوة يقدها النفس على تحصيل العلوم ضرورية وانظرية ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة فارقة بين ما يتحسس ويستقهر في العرف والعقل بهذا المعانى ليس يحصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الواقع فيستنبط منها مباحث يعرف عواقب الالهوت وهو العقل العائشى المستكمل في الهمم وبالجملة ناصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متعارفة لا يكثر الفوارق بينها واختلف في ان العقل الذى عليه التكليف اى معنى من هذه المعانى الثمانية فعلى الاول ان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس قيل السابم وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او كواحد ثم انما تد الشارح التكليف بالبلغ لان الادراك يزداد اشفاقتيا من حين الصبي او يعقب في حوائى هذا السن والوصول الى حد قوما يمتد معرفة فقد الشارح بالبلغ له مرتبة معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان العقل لا نسب من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها ففى النفس كالشمس للبصر فى الرتبة وهذا هو من هب علماء اوردوا النهريلا وقال انهم يشنون عقلا وحواد جسمانيا حادتا بخلاف الحكماء فالقول عندهم عشرة مجردة تدرية وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعدة وبحسب صغائر وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدل اكل  
 واللواص اقرى كان نبض النفس عليه اكثر لكثرة الاستدلال وان النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسبا بالعقل الفياض كثر الغيضر  
 عليهم وهذا الامر عاوى عندنا معشر الاشاعرة وادب سبحان قادر على ان يخص من شاء بما شاء بالبحث الثالث اختلف في محل العقل و  
 النصوص والله اعلم ان القلب كقول تعالى نكون لهم قلوب يعقلون بها وينسب الى الامام ابو حنيفة ان محل الذماغ لان الضوية اذا  
 اصابته الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كسب العلم القوي الذماغية ومستقرة القلب وذهب للكلام ان محل الادراك  
 البروتية هي اللواس الظاهرة او الباطنة ومدلك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ووافقه كلام الامام حجة الاسلام  
 الخليلي في كلامه ان القلب يطلق على المضافة الصورية وعلى النفس الناطقة والارباب في تلك النصوص هي النفس وادب اعلم فهو  
 سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صريح بذلك اي يكون سببا صريحا معلوما منسوبا لما ينمى من خلاف العمية بضم فتح قوم من كماله  
 الهند فسويون الى بلدة سوت نغوا انه لا طريق الى العلم الا للحس والملاحظة فقوم من العجم ظاهرهم الرضا وباطنهم الكفر مقصودهم  
 ابطل الاسلام فالكواكب اصيل الى العلم الا الرجوع الى العلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحان وهو الامام المعصوم المتخفى وزعموا ان  
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفعله اهل السنة ولكن تفسيره سائر النصوص بل لها معان اخر لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات  
 فنظر العقل لا يفيد علما عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الاهليات تالوا العقل يفيد العلم في الفنون  
 الرياضية من الهندسة والاسباب والمساحة والرصد ونحوها كما علم من منظمة على نظام يقيني لان الاهليات بعد ما عن الفهم فثابت  
 الامر فيها الظن والاخذ باليقين بالعظة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا اعادة في الطبييات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد و  
 ما ذكره هنا ووافقا لشرح الموافقات حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معتركة الاثبات فكانت حرة بالاكيد ولم يكن باس في التكرار  
 ذلك قول في الخبر يجب العلم الاستكلاحي ولم يعتمد بالخالف في اللواس لان كلامه ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استثناء العمية  
 بوجه احد هان العلم بازال الاعتقاد الحاصل بعد انظر حتى ان كان ضروريا لم يظهر خطاه ولكن انزى المذهب تنقل وان كان  
 نظري يلزم التسلسل لاحتمالها الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطاه لا يكون نظرا صحيحا والكلام في الصحيح الثاني  
 المقدمتان لا يجتمعان في الدهن معا لان العقل لا ينسج الى حتمين في اثن واحد والمقدمتان الواحدة لا تنتج اجيب اولا بان عدم الاجتماع  
 ممنوع ولذا تخلف بالارام بين طرفي الشرطية وثانيا بان التوجه غير العلم والمقدمتان يجتمعان في العلم وان لم يجتمعا والتوجه الثاني  
 للجوم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقنا على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضروريا وان لم يقع نظره معارض نظره  
 ولا نظر بازال التسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان  
 كان معلوما فطلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولا لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بان معلوم من وجه وهو مجهول من وجه  
 فطلب للثاني ويعرف بالاول واستدلال الملاحظة بوجهين احدهما ان ترى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلفا فاعطيتهم ولو كلف العقل  
 لم يكن خلاف اجيب بل الخلاف من النظر الفاسد فانينهما العقلاء مختلفان في العلوم الضعيفة كالصرف واللغو العلم فكيف

في العلوم العقلية الصعبة آجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين أحدهما ان ذات الحق سبحانه غير متصرفة والصدق يقات فرج تصد الاطراف آجيب بان التصرف بوجها يكفي تانيهما ان اقرب الاشياء الى الانسان نفس واختلوا فيها اختلا فاما حاشا لتفصيل مجرد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس الغير ذلك حتى قيل لا يعلم الا الله تعالى فكيف يعرف بعد الاشياء آجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نعلمها وقوله بنا على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الالهام اي الكثرة على خلاف الكل على ما هو الظاهر اي لو كان العقل سببا للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثيرة ثقيل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة والجزر باطل وقيل بالعكس والغير ذلك فعلم ان العقل غير مفيد فيها وذكر للدقق انه على خلاف بعض الفلاسفة للاسمنية لان دعوتهم تعلم الرياضيات وغيرها وليس الرياضيات كثيرة اختلاف فالدليل لا يكون مثبتا دعوتهم وعندنا في نظرها ان الافان توجيه شبهات الخصم يرجع ضائع واما ثانيا فلان يمكن السمنية ان يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا يثبت خلافه اذ انعدم في بعض اقسامه والجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف المتناقض لنفسا والنظرون بعض النظر فلا ياتي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح والفاقد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم اعادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقص الاجمالي بقوله على ان ما ذكرتم من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم اعادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما فنيتم يتناقض اي ثبتت التناقض بين مدعكم وادليكم وهذا كقولهم يدور يتسلسل اي ثبتت الدر والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على الالتماس لا غير مخصوص بالمهندسين ومن خصصهم قال في اثبات التناقض ان ثبت عدم المعلومة الذاتية تعالى من قبل النظر والاهليات بقي ههنا بحث وهو الالهام الرازي قال لا نزاع في ان الظن يفيد الظن وانما النزاع في اعادة اليقين ولعلمهم يدعون وهذه السئلة الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهم انه اي ما قال السمنية واسبابهم معارضة للفاقد وهو قول الجهم في النظر يفيد العلم بالضرورة بالفاقد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف يبطلان النظر والمخلص ان يقولوا لا بد من ان ما ذكرنا استدلال ونظير هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله دفع في كلام الناظرين لا الزام للخصم قلنا لا يخلو امان ان يفيد ما ذكرتم شيئا من العلم فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا يكون معارضة لا المعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة وادرج عليه ان سادته ونفسه في ان يكون ملازما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة وارجها المنكرون للنظر كون النظر مفيد للعلم اختلوا في القضية التي محل النزاع فقال الامام الرازي ممللة اي النظر يفيد العلم وقال لا ممدى اى كلية اى كل نظر صحيح فالمقدورات القطعية لا يعقبه ما ينافي في العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما دعاها الامام سهل البيان لكنه قليل الجري اى اذ الجزئيات لا تثبت بالجملة بل بالكلية قلنا وعلى الكلية يحل كلامه الشارح ان كان ضروريا لم يفيد فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس عاقل يتكره وان كان نظرا يلزم اثبات النظر بالنظر اى اثبات اعادة النظر المعين العلم باعادة هذا النظر المعين العلم وتوضيح انك ادعيت ان كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فاني دليل القته عليه يكون فردا من افراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل  
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس  
قيل اى حاصل الضرر هو توقف الشيء على نفسه وذلك لان الضرر هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء وتوقفه في كلامه  
الضد ما انت تناقض وتوجهه ان المثبت بالكسر يكون معلوماً قبل ان يعلم المثبت بالفقر نيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً  
مفاداً هو تناقض فلما لجواب بوجهين احدهما اختيار الشئ الاول كما اختاره الامام الرازي والضرر في قد يقع فيه خلاف اما العناد وهو  
انكار الحق عمداً للمضمون والقصور في الإدراك اى في تصور طرف القضية فالحاصل ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدعيه ولكن  
وتقر الخلاف فيها العنادكم وتصوي عقديكم وهذا الخلاف لا ينافي في البديهة كيف دند انك الوسطاوية البديهيات كلها فان العقول متفاوتة  
بموجب الفطرة اى من اول الخلقة ويحكى فيه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول في الفطرة على السواء ان التكليف على المكلفين بالسوية  
فكذا منطله وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس ثمرة العلوم والقرن في الثابتات قلنا التكليف كيفه اذ في مراتب العقل بافان من العقلاء  
لعل دعوى الاتفاق من الشارح منبئية على نعم الاحتداد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر الفرق بين عقل الاناطون وهنقة وان تهرن و  
كسب الظهور من الشمس واستدلال من الاثبات لعله اذ لا اثبات لهدية عن اولى العقول فانما زى بعضهم يشخر من دنانق العلم والصلوات  
ملا لا يستطيعوا اخرهم ديقه منها اول دليل جمل في تمام عمره وشهادة من الاخبار لعله اذ الاخبار الحكيمية عن العقلاء والنحوي ويجوز ان يراد  
بالاثبات الاخبار رعباً بالاثبات فقط الاحاديث لقوله عليه السلام من ناقصت العقل والدين وهو صحيح ويروي في الثقات بين العقول اذ  
اخرية الا انها موضوعية فانه ان الرجل يكون من اهل الصلوة والجهاد ما يجزى الا على قد عقله نال ابن القيم موضوع ومنها افضل  
الناس عقل الناس ومنها ما يرفع الناس عمداً في الدجات وينالون الزلفى على قد عقولهم قال العقلاى موضوعان وقد يردى تبارك  
الذي قسم العقل بين عباده وفي الخضر مرسل ضعيف وبالمجمل ذكر غير احد من الاثبات ان كل حديث في العقل فهو ثابت ذكر  
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قدر عقولهم  
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام انزل العقل من السماء مثقال درهم والمقال درهم ودانقان ونصف جبة تقسم بين الثلاثين اعطى اربعه ودانق  
للاربعة ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف ابن النجار ونصف جبة لاهل الرسايق ولا شك فانك كتب موضوع والجواب الثاني اختياراً  
الشئ الثاني وهو مختار امام الحرمين كما نال والنظري اى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد ثبتت نظر مخصوص ضررى المقدمات لا غير  
عنه اى عن هذا النظر المتخصص بالنظري لا يكون الاثبات به محتاج الى كونه نظراً من افراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من افراد موضوع  
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا بد وكما يقال قولنا مبتدئ العالم متغير وكل متغير حادث يدل عن المبتدئ يفيد العلم  
محدث العالم خبر بالضرورة اعلم ان من زعم ان المحدثي مهمله يكتفى بهذا القضية الشخصية لا نادحاً ان نظراً ما يفيد العلم لكن برودلية  
يمكن للمخالف ان يدعى في كل دليل الثبات وان هذا ليس من افراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا  
اراد الشارح ان يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك اى اذ اذها بين القضيتين العلم محدثة بخصوصية هذا النظر وهذا بالبدعيه

لا تانقطع بمحصل العلم في كل تركيب يشأه و صحة الصورة و المادة قيل لكونه صحيحاً مقرباً بآبشاراطه من ما يجاب الصغرى كلية الكبرى  
 يكون كل نظر صحيح مقرباً بشرائطه مفيد للعلم نحاصل الجواب ان المثبت بالفقر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم للنظر  
 اعنى قولنا كل نظر صحيح مفيد العلم و المثبت بالنكر قضية شخصية ضربية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كرون هذا  
 الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفقر حكم الدليل من حيث انه نظر و المثبت بالنكر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه  
 نظراً فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه لتغاير الخيبتين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية  
 الضربية عبارات الآدلى ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير لكل متغير جازت يفيد العلم بحدوث العالم  
 بالضرر و ليس ذلك بخصوصية هذا الظن لكونه صحيحاً مقرباً بآبشاراطه انتهى ناداً جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً  
 و قلنا هذا القول يفيد العلم فى القضية الشخصية الضربية لما كنه بصحة كل نظر مقرباً بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه  
 الشخصية الا الى تصق الموضوع من حيث خصوص ذاته و لا نحتاج الى العلم انه من افراد النظر اجمالا الثانية ما ذكره شارح  
 الموافق و هو ان يقال النتيجة حتى كل نظرياً سى معلوم الصحة مادة و صورة لازمة لزوماً تظعيماً لما هو متعلق و كل ما هو كذلك  
 فهو متعلق بالنتيجة في كل نظرياً سى صحيحه قطعاً فان كان قضيتان بديهيان تفيدان العلم بالضرر فلهذا هو النظر المخصوص  
 فاداً جعلنا ذات موضوعاً و قلنا هذا القول يفيد العلم فى القضية الشخصية الضربية و في تحقيق هذا النوع من الدر زيادة  
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضربية مع اتحاد اخله تلك الكلية في الواضع اما ان  
 تثبت بنظر آخر و هم جاز فيلزم التسلسل اربع فيلزم الدر الحبيب بان الشخصية ضربية مثبتة بالنكر اذ اعتبرنا موضوعاً من حيث  
 ذاته و نظريته مثبتة بالفقر اذ اخترنا موضوعاً فخر من افراد النظر القضايا يختلف فذلك يجب العنوان فان قولك صانم العالم  
 مرجح نظري و قولك الواجب مرجح بدي كذا اذ اذاده بعض المحققين و لا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصاً عن هذه التكلفات و ما  
 ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للوصول و الضمير للعلم و زعم بعض من يدعى العلم ان من بمعنى الباء الضمير للعقل  
 باليد اى العلم ان لهم في البدي و الضمير مصطلحات مختلفة تختلف على الناظر و ايضاً في كلام الشارح في تخليطه فلنقدم كتابية  
 مصطلحاتهم فاحد ها و هو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل نظري و يسمى الكسبي و الا استدلالى كالعالم بحدوث العالم و ان حصل  
 بالدليل نظري منقسم لاسبعة فند اولى يسمى البدي لا يختار الى غير تصق الطرفين كالعالم بان اكل اعظم من الجز و منه نظري  
 يختار الوسطة حاضرة معها كالعالم بان الاربعة منقسم بمساويين و منه حتى كالعالم بالبصرات و منه وجدانى مدلك بالحواس الباطنة  
 كالعالم بالجمع و العطف و منه حتى كالعالم بان القمر مستضى بالشمس و منه تجرئى كالعلم بالسنام سهل و منه تواترى كالعالم بوجى د  
 بحدوثها و ان العلم ان حصل بالدليل تكسبى و نظري و استدلالى و ان حصل بحدوثه بدي يسمى نظري منقسم الى سبعة و لا فرق  
 بين الاصطلاحين الا ان البدي على الاول فهم من الضررى و على الثانى مساو له و ثالثها ان العلم ان كان للقدرة على حصوله  
 فاكسب منقسم الى نظري حتى حتى تجرئى و تواترى و ان النظرى نظراً و العسمى نظراً الى العسمى و من ١١ اعتبارى اما اللدنة الاخرى و غيرها على

الاصطلاحات المتعارفة في العلم

مدخل في حصوله فضروري منقسم الى ادنى ونظري ووجداني وراعيها ان العلم ان استقل القدر في حصوله فاكستاي وهو لما حصل  
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى الاقسام السبعة فان الحسي والدرسي والتجري والتوازي وان كان للقدر  
 مدخل في حصولها لكن القدر غير كائنة فيها كما لا تحصل بخروج الاحساس المعقد ربل تتوقف على امورا لا تعلم ما هي وكيف حصلت  
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري واذا فكسي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وتفسير  
 الاختيار في حمان احد هاهنا مدخلية الاختيار ثانياً استقلالها كما امر في الوجه الثالث والرابع ثم زجر الى الشرح فنقول ان الظاهر عندنا  
 ان المصنف اختار الاصطلاح الثاني ولا يخبر على عبارته ولكن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الخلل في قوله  
 ما يثبت منه بالاستدلال فهو الكستاي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انساناً فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من  
 الكلف والذي عمله عليه توجيه كلام البداية وذلك ما يجب كالنعامة تترك بعضها وتخص ببعض غيرها اي باول التوجه اي توجيه  
 العقل والبداية واللفظة ارجى الفرس من غيرها احتياج التفكير اي النظر واخر عليه ان الحاصل باول التوجه واصطلاحهم  
 هو البدوي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والمدسي والتجري ونحوها ففي الكلام نزع تارة فالأفضل ان يقال من غير  
 احتياج الى شيء اخر من نحو واحد من ارجحية اجيب اولاً بأنه اراد بالتفكير المعنى اللغوي لا النظر اللغوي من غير احتياج الى الملاحظة  
 امر اخر من تفكر وحس ونحوه ثانياً بان قوله من غير احتياج تفسيره كقول التوجه نليس معنى الاول التوجه بل يخشى الاوليات بل معناه  
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بياناً للنسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لوجهل عبارة المصنف في الاصطلاح  
 الثاني من اوله الحسي والمدسي والتجري في الضروري وذكر الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فانها في الاكستاي فهو ضروري كما علم  
 بان كل الشئ اعظم من جزئه فانه بعد تصدق معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم  
 ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصوّر بحسب العادة في الرجم عند تكون  
 الجنين وهذا بانصوات اكثر النطفة وما يمد هام من دم الطمث المخلن يعضق احد اماكن بعد التولد فلا يتصوّر هذا العظم الفاحش  
 في اليد عادة ولو ترم اكثر ما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجوز ان يخلو الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهد  
 هو التشيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل ببعضها من نفوذ بلغم وسر اذ فيها تنعظم جثا مع انما عظم عظيم فلا يعبد ان  
 يزيد على بقية البدن لم يتصوّر معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وتتشكل  
 بوجهين آخرين احدهما ان الخنيم مركب من الهوي والوصوة ولا يجوز ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء  
 المقدرية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانياً بما انه لا يصح عند القائلين بتكوين الاجسام من الجواهر الفرعية اذ ثبتت الاغظمية  
 في الكل لا يتصوّر بدون ثبوت الاضغمية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبت منه بالاستدلال اي  
 بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال الاستدلال من العلة على العلول كما اذ ارى ناسراً نعلم ان لها دخاناً ويسمى الدليل بينا  
 بكموتين فنتشيد منسوب الى لير بكرة ففهم ارض من العلول الا العلة كما اذ ارى دخاناً نعلم ان هذا نارا ويسمى الدليل انما يكتبين

فتشيد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخصص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال للفرقة فهو  
 اكتسابي اى حاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها واصله تلا في الشخصين بحيث يمس بشرها احدهما بشرة  
 الاخر باختيار كصرف العقل والنظري المقدمات عطف تفسير للصرف والاستدلال بايات وكذا لاهتمام بالكسب انجم العين كوش بان  
 وتقليب الحدثة اى تحريك الدين نحو المصبرات وسميت حدثة كاصداق للفقن بها اعراضه ونحو ذلك في الحسيات كوضع  
 الثمر على الالف ونشوء الهواد ووضع الكف على الملويس ووضع الطعوم على اللسان وبالجملة فهذا العلوم الحسية يكون للاختيار وداخل  
 فيها بحيث ارشاد العقل كسبها بصرف الحواس اليها وارشاد لم يكسبها بصرف الحواس عنها كتمقيض الدين وسد صماخر الاذن فمخالفة  
 والاكتسابي وادرج عليه ان توكلم الكل اعظم من الجزء ايضا تتوقف على اسباب اختيارية كخص الطوفين والنتيجة فينبغي ان يكون  
 اكتسابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى خص الطوفين والنتيجة فالاكتسابي اى اذا تقرر ان الاستدلال ما شئت  
 بالدليل والاكتسابي ما حصل باختياره فالاكتسابي اعم من الاستدلال لانه اى الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل  
 نقل استدلالا لى الاكتسابي لان النظري الدليل اختياري ولا عكس اى ليس كل اكتسابي استدلالا كالبصائر بالكسب كالعلم  
 الحاصل بالثبوتية الحاصل بالمقصد والاختيار فهو الاكتسابي الاستدلالى واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابي على ما شئت  
 بالاستدلال على ما قرع الشارح هو نحو قولك ما كانا نسا فوجوهان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في  
 هذا المقام لانه يفوت المقابلة التي تصدقها المصنف بز قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولا بد ان كان الضمري منحصر  
 في ما ثبت بالبداهة فينبغي ان يخصص الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال وكان الظاهر كما هو للعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد  
 تعريف الضمري والاكتسابي فالانطباق لتفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الاربعة وما اورد على  
 تفسير الشارح انه يلزم علم المصنف اهل ذلك كثير من العلوم اليقينية كالحس والتجربة والحدس والترارى لانها ليست تحصل  
 باول التوجه حتى تدخل في الضمري ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على ما  
 المشارح لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوها كما مر في بحث خص الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط  
 واذا نسط فيها حدس او تجريبية ونحوها ولما الضمري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما وكلام المصنف ويفسر الضمري  
 حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدر ولا الخلق وهذا التفسير منقول عن القاضي ابوبكر الباتلاني اى يكون حاصلا من غير اختيار  
 للخلق وتفسير كلام القاضي بهذا ما اختار الشارح ادخال الحس في الاكتسابي والمعلوم من كلام السيد السند في شرح المواعظ  
 ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل تدية الخلق في حصوله فعلى هذا يكون الحس من الضمري وقد يقال الضمري في  
 مقابلة الاستدلالى ويفسر الضمري حينئذ بما يحصل بدون توك ونظري دليل ومن ههنا اى من اختلاف اصطلاحهم في  
 تفسير الضمري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا وهذا على التفسير الاول اى حاصلا مباشرة الاسباب بالاختيار  
 بعضهم ضمريا وهذا على التفسير الثاني اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر ان الاستدلال لا تنافس بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نوه الدين البخاري ووجه المناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلاني فجعل الضروري  
 قسم الاكتسابي اذ قسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع المناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي  
 هو قسمه وهو ممن المناقض الاشارة الاسمي حيث قال ان العلم للمخادات احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم هذه الاقسام  
 نوه ان ضروري وهو ما يجد ثمة الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجوه زائد  
 وهو خلاف مذهب الاشعري وعدنى انه اعتراض سخيف فاذا الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشيء لتغاير اعتباري  
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نوه الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والام ويشترط  
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يجد ثمة الله تعالى فيه بواسطة كسب العباد وكسبه وانما لم يضر  
 لتلايد هب وهم البتدي الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترط  
 فيه الحيوانات اذ لها الاضمار وتقليب المدونة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس السليمة والخبر  
 الصادق ونظر العقل اذ توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والاصل من نظر العقل نوه ان ضروري يحصل باول النظر اى  
 باول التوجه من غير تفكير والبحث عليه فيما سبق من كلامه "انه كالعالم بان العلم اعظم من حزنه واستدلاني بختار فيه المخرج  
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان اسمي كلام البداية واورد عليه ان الحدسي والتجربي ونحوها يخرج عن القمين واجيب  
 اذ لا يجعل قوله من غير تفكير تفسير الاول النظر وثانيا بانها حاصله باول التوجه على تسامح المشائخ كما مر في دفع هذا الاجراء عن  
 كلام الشارح واولم يصح الجواب الاول هناك بل بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاطهام قال المصنف  
 والاطهام المغسب بالقاء المعنى اذ ما يقابل المحسوس كما يقابل اللفظ والقلب بطريق الفيض يقال فاض الطور اذا امتلأ  
 بالمدار حتى سال من جوانبه ثم نقل الماعظ الخيرة الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالفاء بلفظك تين الاولى الاحتراز عن  
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يتم للخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير يخرج الوسوسة فلم يتبع استعمالهم  
 الثانية الاحتراز عن العلم لما حصل بالاكتساب وانما قيد الالفام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو  
 مفيد اليقين قطعا ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خلا فالبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه  
 احدها قوله تعالى فاعلموا ان الله اعلم بما يقارع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها  
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادعى بآب الى النحل فاذا اذهم اليها حتى عزمت المصالحح فالؤمن اولى لا والله سبحانه  
 شج صدره بنوره اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعي حاشية من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله  
 سبحانه فيها العلم حتى عزمت انه امر من الله الثالث قوله تعالى فمن شج الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان  
 المؤمن شج صدره بنور الاستدلال بالبراهين حقيقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فتنة المؤمن فانه ينظر بنور الله اجيبا ولا  
 بانه موضع كان ذكر الصغالي وقبه نظرا لان السيوطي صححه وهو اعرف بالحدوث من الصغالي وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم لكننا لا



بجعله حجة على الغير وثالثا بان الفلاسفة ظنية وكلامنا في اليقين لخامس ان وابضة سال النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والارثم  
 فقال ضعيفك على صدك فما حالك في ذلك فندك فندك وان انتاك الناس نجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و  
 الخواب عندى اولابانه في الامم التي يكون المستفتى اعرف بها من المفتي تكون الشئ ملكه او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخاضعا  
 عالمان الى جاهل يتحاكم وثانيا يانه امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تعرف انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره  
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان شوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامة حجة على الغير فمنسوع  
 ولذا كان عمر يمد عموال الكتاب والسنة والدليل الشرعى لآل الهامة واستدل وكشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجوه ادها  
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب بجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق بحجج الكفار لآلهم بيكهم  
 دعوى الالهام الثاني ان الواو في القلب قد يكون مزاجه كالوحي وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم  
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى وعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما زلت ذكروصونية التي يزينها اجيب بان يكون جينشد  
 استدلال الالهامة انما قلت قوله عليه السلام من فسر القرآن رايه نليتقى مقعد من النار والتفسير بالراى المستفاد من النظر والدليل  
 جائز اجازة نعم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالمفتى بوجه اى بالهام الا تراض على حصر الاسباب والثلاثة اى لو كان  
 هاهنا سببا للعلم لبطل حصرها في اى في حس وتغير العقل فالوايكن تجواب بوجه اخر وهو ان الالهام منسجرج العقل كما اوردوا من  
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان ايدولى ان يقول بسبب من اسباب العلم بالشئ لانه المطابق لما سبق من  
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا ايهان حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا يحكما  
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات والكليات والمعرفة باللبسائط والجزئيات فيه لف ونشر لزم في الفرق بين العلم والمعرفة  
 اقول احد هان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بيطان ان البسط في اللغة ضد القيد و  
 منه سمى الوسيط بسيطا لان كالمذهب في الاطراف لا كما يقيد الملازم المكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف  
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانياه ان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الترجمة الاول الى العلماء  
 العربية والثاني الى الحكماء وعندى فى الاول نظر لاننا نجدهم يراولون امثال هذه الالفاظ والاجازات وقد يستدل على صحته بان يقال  
 عارف بالله لا مالم يابده ثانياه ان المعرفة ادراك مسبوقة بالعدم والعلم اعم راجعها قال الامام الراغب الصقفهاني في الذريعة ان المعرفة  
 ادراك الشئ بتدريج وتفكر فى اخص من العلم ولا يجزئ استعمالها في البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك للجزئيات  
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن  
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم القلبد واحترج بعض هؤلاء الفاروقين على قوله بانه يقال بده سبحانه عالم الاعراف وقد نظره ان هذا  
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على الالهام وقبضية فيجب ان يكون عدم  
 الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم الشيرازى المعرفة ادراك الاشياء بصحها وسمها والعلم ادراكها

بجوازهم سابعها ان العلم في الصدقات والمعرفته في التصوات تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخطل بينهما عدم كما اذا درك شيئا ثم سبته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذکر هو وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لوجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يرهم خلاف المقصود وهو ان سبب المعرفة بفساد الشيء لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بسمن

وتبين الاستدراك واهتمام خزانة المقصود بان وقال بعض المحققين اراد بالشيء الحكم الذي هو النوع او الالوان وقع ومعنى الصحة مطلقا للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم الصادق في تمام الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لامة الخلق ولا اكثرهم كما يحصل بالحس والمغرب والفعل وذلك لان اهل الالهام في غاية النبل ويصلح للالزام على الغير كما يصلح له العلم العاصم بالاسباب الثلاثة والا اي وان لم يكن المراد ذلك فلا شك ان قد يحصل بالعلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكاران العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشريعة والمعلم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الادلة ودرج الشبهات بجلالات الالهام وهو لا يميزون بين لطافات الرحمانية الشيطانية بين الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكيما فسأله فقال ابكي على ضياع العمر في غير شي تال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكت مسألة بالدلائل وكنت كل ما تذكرتها اتمت على صحتها برهاننا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انها باطلة مع ذلك انها ما خات ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد درج القول به في الخبر المحدث النبوي كقول علي الصلوة والسلام اتقوا نوسة الزمن فان ينظر من الله وضعفه بعض المحدثين والمقارنة صحيح وقد عرفنا بعض النسخ التي قول علي السلام الهني رب لم استحضر لهذا الحديث تخريجاً ولم يذكره الفارسي الهروي في تخريج احاديث الشرح وفيه نظراً لاهتمام الانبياء وحي خارج عن البحث واما الكلام في المهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول الحق ما ذكره الشارح للمصنف اراد حصر الاسباب لطلق العلم لا العلم الذي يصلح للالزام فلا يصح حصر الالهام الا ان يلتزم ان لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير اعلم انه يريد على حصر الاسباب اعتراضاً اخر وهو ان خبر الواحد والتقليد تدفيعان العلم فالاسباب خمسة خارجا عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن بالواقع العاقل الذي يردى فوائده والواجبات والسنة المؤكدة لا يرتكب الكبائر ولا يدمم علم الصغار ولا يفعل ما يخيل بالمرء ذكابل على الطريق والاحل ما شيا في السنن وتقليد المجتهد الجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القران والسنة والابواب والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الايات ويقال هي خمس اسماء ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاضمار عند الحاجة زما اجمع السابقين ووجه الاستدلال المذكور في اصول الفقهاء والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذا الازمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بحول نفسه ثم من لم يكن مجتهدا رجب سلب اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستأمنوا اهل الذکر ان كنتم تعلمون ولا يجمع السلف على ذلك وهذا الاتباع بسبب تقليد رضى الله عنه بسبب الشراذم في الحق وبكى

به عن التسليم والابقاء ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المهاترون بالدين يتبعون الرخص من كل مذهب حتى كان انفعالهم باطلت بها جماع المركب كصلية من ادعى ومن ذكره بفتوى الشافعي و  
 للفتي فاقترع العلي على الزمام المقلد مجتهدا واحدا ونظر في اعظام المجتهدين فلم يجدوا اهل لتدوين منهم كالعليا الا لدية فاقترعوا  
 على ان يتقلد المجتهد اقدم وهل يجوز الرجوع فالحق لا الا اذا غلب فقه على غير هذا للمجتهد اعلم ويجوز تقليد غير امام المذهب  
 في مسألة واحدة استينافا اما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا الا اذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع الى ناضي مذهب  
 آخر لفتي بما جرت هذه العوائد ما تحفظ وقد يفيد ان الظن والاعتقاد بالمجازم الذي يقبل الزوال لف ونشر ترتيب اي خبر الواحد  
 يفيد الظن والمراد بالواحد ما يبلغ عن النواتق الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فان المقلد قد يظهر له ان  
 المجتهد الآخر اكثر علما وصوابا فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد ليل على خلاف ما كان يعتقد فيزول اعتقاده ومن عجائب  
 هذا الباب ان الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه الظواهر اذا ماتت وفي بعضها ولد حتى لم يشق بظنها خلافا لابي حنيفة و  
 كان الطحاوي تولد مشقفا فقال لا ارضى بمذهب رجل يرضى بملاكي فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب  
 الحنيفة وانا لا اخذ فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام لا حاطتها بما علم للمديث فكانه ارا بالعلم ما لا يشتملها اي كالمصنف  
 اراد بالعلم في قوله واسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد اي اراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الاسباب المفيدة لغير اليقين عن  
 النقص والا ان اريد بالعلم ما يعم الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لخصم الاسباب والثلاثة واورث عليه ان تولد كان للظن نينا في  
 ما سبق في تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدود العالم نال والعالم مشتق من العلم وقد جاء ناعل بالفتح لما يفعل به كالحاتم لما يجتم به والطابع لما يطبع به تكن لك  
 العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه اي المصنوعات لان الناظر فيها يعلم ان لها صانعا يطلق على مجموعها وعلم اجناسها و  
 يجمع بالنظر الى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على افرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم و  
 العالمين جمع للجمع اي ماسو الله تعالى ما موصولة وسوى نظير بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف اي كان من الوجوه ان بيان  
 للوصول وفيه اخترا عن الامم العدمية مما يعلم به الصانع بيان ثمان للوصول اول الوجوه ان المشهور انه من جملة التعريف للاختراز  
 عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار اخر اجراء قوله ماسو الله فعلى هذا يكون اشارة الى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض  
 عليه بان الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت ان الالهام الهية توفيقية واجاب الشيخ تقي الدين السبكي بانه قوي والثادسة  
 الله بدل صبغة الله وقال اخرون لاحاجة الى اشارة لقوله تعالى صنع الله الذي انقن كل شئ واورث عليها ان لا تكفار بالصد انما  
 هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جاء مصرحا في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله صانع كل  
صانع وصنعته ثم اراه الحاكم والمستلك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الاولين لاشتمالهما

على اجناس مختلفة منطبقه بخلاف الاخيرين التي غير ذلك كعالم الافلاك وعالم المناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا معنى علم مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو التخاذ في المفهوم والغيرية هو امكان الالفعلك لصفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم امكان الالفعلك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطامع وكان الحسن سمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخرجه الصفات بقوله مما يعلم بالصانع كما فعل القوم مجهر اجزاء من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والاشباح والارض وما عليها كالفناصر والمواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحاً وهو تعبير الحكم على كل موجود علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها اراما البجرات وغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بما رقد ذكره فضلا من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض كما يتبين ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للطاقات والارض طبقات متصلة متنفذة للحيقة وقال الامام الا... رى جاد فوصاه ما بين الارضين حديث وليس بتأبث ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون بفخيتين ومنها ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامّة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذلك كانت العرب تستعمل السموات جماد الارض مفرداً ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اي يخرج من الوجود خلا نالعضل الطبيعيين حيث زعموا ان يخرج نفسه من الوجود وهم يصادون البداية في تجزيم الرياحان بل يخرج وقد بسبب هذا القول ان يعبر لطيف بمعنى ان كان معدوماً فوجد صرح بذلك الفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات القدمة الاولى زعم ارسطاطاليس واتباعه الجسم مركب من جوهريين احدهما الهولي وثانيهما الصورة المألوفة في الهولي وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل وذاته لا مفصل فيه كما يشهد بالحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدت متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشتركاً بين القسمين واتباعاً في الماين والا لكان التقسيم اعدا ما للجسم بالخلية وايضا الجسمين الاخرين من الوجود والاراد ما اطل بالضرورة فهنا المشترك هو الهولي وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهولي جوهراً بقاها مع توارخ الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لانها بالوحدة الاتصالية والتمتة الانفصالية بواسطة الصورة فلاصية اخضر صراحت بالهولي وهو الملول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتقانها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبايع والاشكال كالنار والحر والماء والبرق ونبت ان الجسم شيئاً اخر هو معد تلك الاشكال به وبالصورة النوعية لان الاجسام تتنوع بها انواعا وهي جوهري عند قوم وعرض عند اخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية هادية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والوجود في كل جسم فرمها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيداً عمر الى الانسان والهولي لا تنفك عن فرم من افرادها ويحيط في افراد الصورة على هولي واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية هامة جنسية تحتها انواع مختلفة للمقائن كالصورة النوعية للنائر الصورة النوعية للماء فنسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواد وبالعكس والهولي في

الخالين واحدة المقدسة السادسة الشكل هيئة تعرض السطح والجسم من احاطة حد واحد به واحداً وفلذا الواحد لحيط بالسطح كما في  
 الدائرة واليختم كما في الكرة والحدود المحيطة بالسطح كما في الثلث وبالجسم كما في السيف ولترجع الى الشهر حيث ذهب الى قدم السماء  
 بمزاجها بتشد يد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى ووصفها اي الصق الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية  
 وهي اما الاشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة  
 عن الاعراض التي يتمايز بها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اي الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيرى للصورة و  
 هذا جعل عظيم وبالجملة زعم الحكماء انه لاحداث في السموات الا الحركات الجزئية والارضاع الجزئية اذ كانت شكل الاقلام واحداً  
 هو الكروية فما وجد الجسم قلت لانها اذ الكروية القائمة بكل فلك اولاً وبعضها كرات مصممة كالنواكب وبعضها كرات مجوفة  
 متشابهة النخ كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة النخ كالمتمات وقدم العناصر وهي اربعة بلا استقراء النائر الهوى والماء  
 والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعنى الحيوان والنبات المعدن  
 بزعمهم ولا يزال ما نفع ذلك من حيث الشرح بمزاجها اي هيوها كما وصفها المشهور من مذهب الحكماء ان هيوها العناصر  
 قديمة مشتركة بينها وان صفتها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع  
 لنعناه ان نوع جسمية الماء مثلاً مستمر الوجود اذ لا بد ان يوجد بعض اشخاصها عقب بعض لان هيوها العناصر لا يتفك عن شخص  
 من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تقفى وتحدث بلا اتصال والانفصال والحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما  
 قولهم ان صفتها النوعية قديمة بالجنس لنعناه ان جنس الصق النوعية مستمر الوجود اذ لا بد ان يوجد نوع منها بعد نوع وتناوب  
 انواعها بحيث لا يخلو هيوها العناصر عن نوع من الصق النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلک القمر واما قولهم ان صفتها  
 النوعية ليست قديمة بالنوع فلان العناصر تغلب بعضها ببعض فيجب ان يكون عنصر النار حاداً ثامناً قلباً عن الهوى وهو  
 حاد ثامناً قلباً عن الماء هو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصق النوعية حاداً وجنبها قديماً هذا غاية توضيح  
 مذاهبهم لكن بالنوع اي لكن صق العناصر قديمة بالنوع وقد علمت ان مذاهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام  
 الشارح يحتمل وجوهاً احدها انه اراد الصق الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو بم النوع والمجنس فعلى هذا يكون  
 المراد بالصق ما يع الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصق الجسمية والنوعية والنوع التقضي ولكنكم يرض بقولهم الصق  
 النوعية قديمة بالجنس اما اولاً فلان جواراً انقلاب لا يفيد وقومه واما ثانياً فلان حدث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم  
 المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الاربعة باجماعهم فان قدم للمواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النائر الهوى والماء والارض  
 قديماً وهذا يوجب ان تكون صفتها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة  
 بمعنى انها لم تخل قط عن صفة ما تفسيره على الوجود الاول ان العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل  
 عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق القدم عليه  
 جواب عن سؤال مقدم تقرير السؤال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والاعراض ونحن نجد انهم يصرون بان  
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب انما سلمنا انهم يصرون بالحدوث لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى اخر غير منافي  
 للارضية وهو الاحتياج الى الغير تفصيلا فانهم يسمون كلا من القدم والحداث في ذاتي زمانا فالقدم الذي في عدم الاحتياج  
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالقدم والحداث الذي في الاحتياج الى الغير التقدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم  
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوب بان انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اجابت شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح هو  
 قد ذهب ارسطرخس من بعده من الفلاسفة وتولب بعضهم هذا ذهب اخر احدثها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد  
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارض فقله غير صحيح تانيها من ذهب نيتاشوس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان  
 الاجسام تدبى بما قدما حادثا بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال ان الحكيم ثاليس  
 هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول من ان الله تعالى خلق جوهره انظر اليه نظر الهيئة فذاب فصار ماء فارتفع من الماء  
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء ثم بد خلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شئ خلق من الماء ثم اراه في السنن والاثر فيه  
 متعاضدة ولكن ثاليس اخطا في قدم الماء وزعم انقيساس ان اصل كل الهوام وقال فليطرس لنا في تال ديمقريطس اجسام صفا  
 لا قبل القمية كانت مغرورة في الخلال بالتمت بصارت افلاكها وعناصرها كلها من ذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتزيد يوم  
 من ان كتب عنى ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدثه ولم يعرف ان الرهر هو المراجز او غيره البحث الثاني ذكر للثكلون ان الاحتياج  
 على نبينا وعليهم السلام اجمع على حدوث العالم وان القول بقديمه كفر فيجب عز الامام ابن تيمية امام اهل الحديث تقعا للثكلية  
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعيب البحث الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدى هذه العلة التامة ان كانت  
 قديمة فهو قدم العالم بخلاف المعلول من العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت باحداث نقلنا الكلام الى  
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولها بالعلة التامة قديمة ولكن وجوه الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثه اذ من جملة  
 تعلق الازالة الالهية وتعلقها بالاحتياج من العلة لما ثبت من ان الاختار قد يرجح احد مقدمي بل امر محقق العطفان وثالثا بانها  
 منقوض باحداث في هذا اليوم مثلا تانيها ان تقدم عدم العالم على وجوه تقدم زمانى لا يتصق الا بسبق الزمان على وجوه العالم  
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يتسلم تقدم الشئ على نفسه وهو محال واجيب بان تقدم ذاتى لازمانى وليس قبل وجوه  
 العالم زمان اما حكم الروم بامتداد القدم السابق على العالم فيا طل حكمه بامتداد للسادة الغير المتناهية حول علم الاجسام تاليها  
 ان احداث العالم في وقت مع تساوى الاوقات ترجح بل امر محقق اجيب اولها بان المحال هو الرجحان بل امر محقق لا ترجح الاختار احد  
 مقدميه وثانيا بان لا وقت قبل حدوث العالم واول الاوقات من ترجح بكنه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو  
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلا من احد هذا الخبر من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا رجحان للاعيان

تأنيها ابن كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير لمساوي الله تعالى اد  
 للممكن وهو مفهوم ماسبق ان قام بذاته فعين ولا عرض يفتحين وكل منهما حادث هذا الكبرى الدليل المطرية كما سبقين ولما  
 يتعرض له المصنف اعسكت عن ذكر الكبرى وديلمه لا الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر السمي بالعقاد كيف اى يليق به و  
 هو مقصود علم المستاك دون الدلائل قيل ياتى قولهم اشاركى دليل حدث العالم اجيب بان الاشياء غير الذكرا لا هي ايان الفاء  
 للتفصيل ويزعم انها للفظه وكان الحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية كاللازواد واجيب تارة بان الالهام اطلت معنى  
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المعرف المفهوم من الاعيان ما اى ممكن الالهة كان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما هو الموصول  
 بالمكن لتلايق التعريف الواجب تعالى لانه قيام بذاته وبقرينة حمله من انقسام العالم اى من ان الموصول بالمكن بقريئة ان  
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيراً ببديل يجمع مثله في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين  
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالا كما فى الضمير ولم  
 يقل معنى القيام بالذات لتلايد دخل قيم الواجب تعالى بذاته في المعرف بذاته عند المتكلمين ان يتخير التعريف عن المتكلمين  
 قبول الاشياء الحقيقية بانه في هذا المكان ادى في هذه الجهة واصلة واللفظة الاستقرار في المكان من قولهم حارة اذا احاطت لان المكان يحيط  
 بالمكن ومنه المميز بالتشديد والكسر على فعله للمكان بنفسه غير تابع تخيرة لتجزيته اى تخير نصيب على الحال وتخيرة رفع علان فاعل  
 تابع واعترض على تعريف العين بانه يصدق على جميع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من خشب والشكل القائم به فان تخير  
 الجميع ليس تابعا لتخيز غير ولا يسمى عيناً واجيب اذ لا التزام ان عين واثانياً بان معنى التمييز بنفسه ان لا يكون عرض التمييز بان  
 وهذا المركب انما يتخير بواسطة تجزئة الذي هو العين واثانياً بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان ولا عرض السرير  
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واوضح عليه ان المعترض كما يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفقه خروج السرير عن التقسيم بل  
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحد وبخلاف العرض فان تخيرة تابع لتخيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير  
 الاول للجوهر والثاني للعرض اى محله الذي يقومه تفسير للموضوع والتقديم جعل الشيء قائماً والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوع الموضوع  
 يجعله قائماً ثم اعلم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم  
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كالجسم المستغنى عن لونه وهذا القوم مقوم للحال واما ان لا  
 يستغنى عن كالحال فانما هو محل فيها جوهر اخرسمى بالضورة ولا تستغنى الحيولى في وجودها عن الصورة وهذا القوم متفق بانها  
 فالموضوع هو القوم الاول المقوم لما حل فيه فان قلت تفسير للموضوع بالحل المقوم انما هو مبنى على مصطلح الفلاسفة فلم نشره الشارح به  
 اجيب بوجهين احد هما انه اراد بالحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احترازاً عن المحل اللغوي كالنكر للما واثانياً بان قوله  
 الذي يقومه صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تعالى المتكلمين  
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وشره السيد السد في شهر المواقف بعدم تمايزها في الاشياء الحقيقية وقال تديوم من هذه الجباة ان

وجوه السواد في نفسه مثله هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه قيام بالجسم ولا يخفى ان امکان ثبوت شئ في نفسه غير امکان ثبوت له غيره انتهى واجب وبجيب احد هان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصوده اتحادها بالاشارة لمحلية ذات نظر كان لتبديل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه تأنيدها ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي كالتدل على المغايرة في الذات و مقصود الشارح هو الاحتاد في الذات ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى بتحويل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر لا يمتنع الانتقال من ذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام اشفي وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر واعلم ان امتناع انتقاله مما يقع عليه الحكماء وبهموم المتكلمين واعترض عليهم اولا بالاشارة بمتنقل من السواد الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسما لحرق الزجاجات وثانيا بانما نجد العرض ينتقل الى الجدار وكذا تحت المسك وحرارة النار وبرودة الثلج واجيب عن الاول بالاشارة لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المعنى وعن الثاني بان العرض يحدث في الجوار ومن غير انتقال امارجه الحدوث في الوجهين فنقدنا العادة الالهية واما عند الحكماء فيفيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الميزان في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الميزان امر اخر ولهذا ينتقل عندنا اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناء عن محل يقومه صفة محل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالقيام ادخلا للصورة فانما جهر عنهم ومع هذا نحل في الهيولى ولا تستغنى عنها بل لو اكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالقيام دخلت لان الصورة لا تختار الى الهيولى في ثوبها اى وجودها بل في تلكها ثم هذا التعريف يعم الواجب والوجوه والاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانهم يخصوا الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك لقصده بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر الجسم فقط ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا اى يشتق من اسم القيام ما يحل بالمواطاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم الجسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت ولو شر عليه قولهم ذلك ممكن وسيف مذهب سواد كان اى المعنوت متحيزا لمكان سواد الجسم او كما في صفات البارئ عزائم والمجردات هي جواهر محيضة عن المادة غير قابلة للاشارة الحسية فهي ليست باجسام ولا هي مكان كاللائكة والنفوس الناطقة والكرات المتكلمون للمجردات وقالوا اكل فاستسقى الله تعالى جسم او جزء لا يتجزى او عرض والذلائكة والنفوس اجسام اقلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت الراكل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحترزوا عن تسمية الله تعالى جوهره صفات اعراضا وصوره والممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما هو الاولين عيناً والثالث عرضا نقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يخشوا بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهره صفات اعراضا وانتقال الممكنات جواهر مجردات نقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى ما لا قيام بذاته من العالم قيل احتريزوا عن الواجب وتعالى ويؤيد عليه انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توصيف للمفروض ولا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترضوا بالاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتعريف فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبنى على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كقوله هذا ان تمامه مركب من جزئين اراد المفرد الذي



لا تجزى فصاعداى الأثر من جزئين قيل الغاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصد والمعنى أو صدر صعودا وهو الجسم وهذا من هب  
 جمهور الأشاعرة فاقبل الجسم جزءا من غيرهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشاعرة لا بد له من ثلاثة اجزاء  
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين  
 لينتقلق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتدادا ومنقسم واقله جزءان اعنى الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح  
 غير معروف في اللغة والعرف اما لغة فلان الطول اطول الامتدادات و الجسم والعرض بعد اتص منه يقاطع على قوائم و  
 العمق بعد يقاطع كل منها على قوائم واما عرفا فلان الطول هو الامتداد المفروض او كذا العرض ثانيا والعمق ثالثا بشرط التقاطع  
 على قوائم بمجاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عموله واجب بانهم ارادوا البعد  
 المفروض اولا وثانيا وثالثا مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصلح ما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء فيحقق  
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو ان على الجبائى المعتزلى قال لا بد من السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في  
 الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقبل الجسم من ثمانية اجزاء فوضع جزء بجانب  
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين  
 على قوائم ثوبوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثورا علم ان السطح اكنفى  
 ببعض الاقوال وههنا اقوال اخر احد ها قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فانا اذا  
 وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التى ذكرها الجبائى جزء من جانب وجزء اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين  
 بعد ثالث مقاطع على القوائم البعدين الخاصين من الاربعة ثانياها قول صاحب المواقف انه يكفي اربعة وتوضيحه بان  
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجنب الثانى ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثانى رابع  
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثانى مشتركا بين الأبعاد الثلاثة ثالها قول النظام المعتزلى زعم  
 الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متساوية موجبة فانه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بان ذلك يلزم ان لا يقطع المتحرك  
 مسافة قطلة لا لا يتحقق قطع الأبعاد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصفها ونصفها وهم جزا وتلك يقتضى عدم  
 انها لا انصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناهية فأخترع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع  
 المسافة من غير ان يماذى بعض اجزائها ولكن ان يطلها بى وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يصلح البعض  
 على ان اقل الجسم جزوان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدعى اى النزاع بان لكل احد ان يصلح بما شاء فلما معنى للنزاع اذ من  
 امثالهم المشهورة لا مناقشة والاصطلاح ولعله تعريض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظي لا يجيدى نفعا بل هو النزاع في  
 ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بانائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنويا لا لفظيا بان يبحث  
 عنه في علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع اللفظي اللفظ الجسم على اى مركب يطق ولا شك في انه نزاع لفظي واجب

بان التواضع اللفظي على نعين احد هاما يرجع الالى اصطلاح كقول الخاجة اكلمة لفظا وضع مدنى مفرد وقول المنطيقين الكلمة لفظا دل على معنى مقترن  
 بزمان وكلاهما دل في هذا التواضع تأييدهما يرجع الى العرف واللغة بخلاف قولهم في ان الحيوان من صلب النوى عليه الله ذكرا سائدا ووهنا صالحة و  
 هذا تواضع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه زراعهم والجمم فالشاعر اما لئلا يكون له نظيرا رجعا الى الاصطلاح بقى ههنا بحث وهو ان بعض  
 المحشين حاولوا لتطبيق بين كلامي المواقف والشعر فقال ثبت صاحب المواقف التواضع بالمعنى الثانى ونحو الشاعر التواضع بالمعنى الاول وعند  
 فيه نظرا لان كلام المواقف صريح وان غير نافع وكلام الشاعر ناظر الى انه مفيد لانه ان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير المدنى احتج الاول  
 وهم لا شاعر الفاعلون بالجسم هاركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج التمسك بالحقية فان يقال لا احد الجسمين المتساويين اذا زيد عليه  
 جزء واحد انا الجسم من الاخران بالكمه مقول القول انك هذا بجزء فرض لانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الاخر  
 بجزء واحد لم يستطع احد المتكلمين ان يهتف زادا به بصرف لا كليل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللفظ فالتدقيق المعنى انهم لم يطلوا على كل من  
 ازيد الحكموا بالجسم لما علم من عادتهم والى المعنى اننا فرضنا جسمين كذا لك الحكموا باننا الجسم فلهذا ان مجرد التركيب كان في الحقيقة لما صار  
 بمجرد زيادة الجزء ازيد في الحقيقة ولكنه قد صار ازيد في الحقيقة بقوله هو الجسم وفيه نظر لانه انما جعل من الجسمات بقوله الجسم بمعنى الضميمة  
 تفسير للجسمات والضميمة سبب من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم بكمالين بزرگ شدن من باب شرف يقال اجسم الشئ  
 بضم السين في الماضى والمضارع اعظم فهو جسم شريف وجسام بالضم وحاصل النظر انه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الاخران ازيد  
 في الحقيقة كما ترجم المتخون بل معناه انما ازيد في الجسمات والكلام في الجسم الذى هو اسم للجسم المركب لاصفة بمعنى العظيم اورد عليه ان  
 لا فائدة في هذا المقام لان الجسم لم يستعمل الا اسما زعدي اذ الشاعر جملة على وهم المستدلين فان استدلالهم بشعر بان الجسم الاجسم  
 عندهم كالعام والالامه وانما صفات كذا فرق الا بان اجسم يدل على زيادة او غير تركيب كالجسم هذا مصطلح بعض المتكلمين والشاعر وكتب  
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جساما او جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مفيدا بالفرض ومع بعض  
 المحشين اذ المصنف ذكر العام واراد الخاص بقرينة المقابلة ومنشاء التقلد عن الاصطلاح بقى العين الذى لا يقبل الا تقساما لا فضلا ولا ينفك  
 بعض اجزائه عن بعضها انفعالا كما حاصلا في الخارج والفاعل هنا ما يقابل لقرينة كذا هادى فرضا نال العلامة الشيرازى في المعجمات التي لا  
 فرق بين الفصحى والرومية والفرسية انتهى فالمراد بما عرفت عطف طرف بان هذا غير ذلك وانما جمع بينهما لبا اللفظ ورفق الاخرين بوجه واحد هما  
 الرومية والرومية حية جزئية على وضع مخصوص والفرسية عقلية كلية لا تختص بوضع تأييدها انهم قد يقف عن الفسحة اما ان كان  
 كليل ذلك الا ان الصغيرة جدا فلا يستطيع تمثيلها ولا تسمه الشئ اليها واما ثانيا فلا تسمية جمالية لا تقدر على غير التماثل بخلاف العقل  
 فان فرضه يتعلق بالكميات المشتملة على الكبر والصغيرة والمنامية وغير التماثلية واعترض عليه بان الروم انما يدرك المعاني الجزئية التي في الحواس  
 كملوحة زيد وصلته غير واجزا الجسم ليست من المعاني بل من الايمان المحسوسة بالصور واجب بان الروم هو سلطان الحواس وهي الالات  
 فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها واما ما اشتهر انه مدرك المعاني الجزئية لعماء حصر المعاني فى الروم لاصح الروم في المعاني ناخفظه بقى  
 شبهة بحث ان البحث الاول قيل فرض العقل مجرى في المعاني والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر بالفرض واجب بان للفرض معنيين

أحد هما التقدير <sup>وغير</sup> تجري في الممكن. والحال ثانيهما التجيز وهو محض الممكن وهو المراد منها البحث الثاني قيل نوع القصة الفضية كان ناعها اذا انتفت  
اشغى الفعلية والوهية بطريق الأولى واجب بانهم ارادوا اللبا العتري نوع القصة فلم يربطوا بأشأى التكرار حتى زاد بعضهم لا تقفوا ولا كسر اى بال  
يقطع جسم ذي حد فيفند فيه اوكسجرجم صلب تغيل بضرب عليه وهو الجوز الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوز بل تولد كالجوز  
احتراز عن ورود ذلك للمع فاندلوا قال هو الجوهر اذ لا حصوله للركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا يخصه عقلا قيل اى في  
اول نظر العقل وعنده انته مطلق اذ لم يتم دليل قوي على ابطال المجرحات في الجوهر بمعنى الجوز الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى و  
الصورة الهيولى بتجفيف ايارا وتشد يد هائل مشتق من الهيئة الأولى وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشيء فالتحشب هو الشيء  
ثم نقول الحكماء الى الجوهر المخصوص ان لا يصل للاجسام والعصير انما مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتفرين من باب ضرب  
ومن الهيل على وزن صبغ المعبأ الذي يرى متفرقا ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الاجسام عبارة وذلك لتفرق الاجسام و  
ذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وازعموا ان الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و  
الصورة هي الجوهر المتحد في الجهات التي هي سببية الجامعة جسماء ولكن ارسطاطاليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك  
جوهر اخر يسمى الهيولى لا يدرك الحواس بل انما يعرف بالذات ولذا قد يسمى بالفضاء وذهب افلاطون الى التلصص هو الجوهر المسمى  
بالصورة وانما لا وجود للهيولى والقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسطين لما اتق سبحانه وتعالى وانه افاضة الوجود  
عليها والقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يحل العقل جانب الكثرة وعمالها الملائكة لسان اهل الشرح  
والنفس المجردة النفس هي الرزح في العرف العام والشرح وللعقل في الرزح الانسانى مناهب فجاءة من اظم اهل الاسلام يكنون عن  
البحث فيها قائلين ان علم الرزح مختص بخالفة قدس وبعضهم على ان الرزح جسم لطيف سارى في البدن كسر يان الماء والذرة وما  
الحكماء فقالوا الرزح الانسانى مجرد عن المادة تتعلق بالبدن تعلق التصرف بالذخول فيه بل كتصرف الهمير في مدائن ملكه بلا حلول  
فيها وطبقهم على ذلك الامام غزالي والقاضى ابن زيد الدربوسى الخفى وبعض الصوفية واما تيد الشارح النفس بالمجردة لان النفس  
تطلق بالارتكاز للفظ خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اعتنائها وفوقه وتاينها النفس الحيوانية  
وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاتها تالها النفس الانسانية المجردة ذات العقل واستنبط العلوم رابعها النفس الفلكية للنبطة  
المحللة في جسم الكواكب وهو للفلك كقوة الخيال لنا وخصمها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كعقل النفس الانسانية بيدته  
النفس المعروفة التجرد بزعمهم الثالثة ولما سامة ليم ذلك ان اخصاص غير الركب في الجوهر الفرد وان عرض عليه بان يلزم قصور  
الدليل عن المدعى لان المدعى حدث جميع ما سوى الله تعالى والدليل انما دل على وحدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضها واجب بان  
الطلب هو وحدوث ما ثبت وبتوهم من العالم وهو منحصر في هذا الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فليتم ذلك لا وحدها  
ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدلى على ابطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى فلها الجسم لتركيب من  
الهيولى والصورة لزم من تعلق تعلقها بالذات باطل لانها تستعملها الا بالبرهان ودفع بانها انما يلزم لو تعلقنا الجسم بكنه هو من ع

ومعها ان الهوى لو لم تكن متعيزة لم تكن جزء من الجسم المتعيز وان كانت متعيزة فاما بالاعتماد على استقلال الجسم واما بالاستقلال فيوصفة  
حالة في الصفة تابعة لها في التعيز فلا يكون جوهر او اجزاء للصيغة كما زعموا واما ادلة بطلان الدعوات فانظرها في آخر المبحث و  
عند الفلاسفة لا يجوز للجوهر الفرع اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتكوين الجسم انما هو من الهوى والصفة لا من الجواهر الفرعية كما  
ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذاهب ارسطو ابتداءه وذهب انطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه  
اخرين بالصيغة وليس حالة في الهوى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهوى واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة  
بضم الكاف وقطر الراء المخففة واللفظة للجسم المستدير الذي يضرب بالصوبجان ويلعب به وللمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي  
القطر اخرج جسم مستدير يوجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى  
تلك النقطة مركزا وهذا الخط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في  
الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات  
الى ماهية الكرة هو الاول والاربعه بالاقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من الاحتشاح عن الاخيرين فمقدمين  
المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة فيه خط موجود بالفعل لان مسوى الكرة محيط بالكرة من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح  
بخط وان يكون تلاقى السطح على خط كالخروط فانه يحيط به سطحان احد هما دائرة هي قاعدة المخروط والآخرها سطح مستدير  
يتضابق في النقطة هي رأس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكما للبنية  
مثلا فان يحيط بها ستة سطح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثباتها السطح وملا فاتها وقس عليها  
سائر الاجسام بعد ان تعرفت ان السطح الواحد هو المستوي اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يحيط  
دائرة اذا قطع بالسطح المستوي كسطر الكرة والمخروط والاشترانة واما مسوى المستوي والمستدير فمركب من السطح وان حكم الحس بمجازة  
بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلاقىها بالخط الموجود بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا  
بجسم اخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من  
حيث شاكلها اندلينا في وجود الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والملك في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة  
خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف اذ لا على انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان فاناسبا  
على ان مساويهما مساوي وثانثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان واربعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلان  
بالخط الثالث السمي بالقاعدة على وتبين متساويتين والا ولا يمكن الاحتجاج الى دليل والاخيران قد برهن عليهما اقليدس  
السليم يحكم بحقيقةها ثم نقول لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم لاخرجهما من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث  
نسبته المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الى اعظم الى مثلثين  
صغيرين فيجرت على الخط المستقيم اربع زوايا فالمحيط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فان زاويتان

و



يتصور في المتشاهي فإنه لا يجوز ان يقال غير المتشاهي اكثر من غير المتشاهي واغرض عليه اما اولاً فلا نكل من معلومات الله تعالى و  
مقدراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدرات لا زادت على تعالى والحال من معلوماته لا من مقدراته اماناً فلا يرتب  
الاول د مبتدأ من الواحد غير متناهية وكذا مبتدأ من الشرع والسلطان غير متاهيتين مع ان الاول اكثر شرة وايضا احاد العدد  
اكثر من عشراتها واما اكثر من ما هما مع الكل غير متناه واجب بوجهين احدهما ان المراد هو القلة والكثرة في الامم الموجودة  
انما يتصور في المتشاهي اما المعلومات والمقدرات فالواجب منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا يتبلغ حاله لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد  
نوعية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجوه اجزاء غير متناهية بل دعواتهم ان القسمة ممكنة لا تنقطع الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة  
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتشاهي واما في غير المتشاهي فاما تذكره بالعقل لا بالحس لكن عظم الجليل وضعه للجزء محسوس فالكثرة  
والقلة محسوسة ثبتت المتشاهي اذ لو كان الجزء والجزء كلهما غير متشاهي الجزاء لم يدل بالحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع الجزاء الجسم  
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقضية لاجتماع الجزاء ولا لما قبل الافتراق لان ما يقضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عند كذا  
بجد الاجسام العنصرية واللوايد فابطلت للانقسام فانه تعالى قادر على ان يخلف فيهما الافتراق الى الجزاء الذي لا يتجزى تفريع على عدم اجتماع  
الافتراق فانه لو كان الافتراق محالاً لم يتعلق به القدر الا الهلية لان الجزء الذي تنازعنا فيه هل تجزئ وهو قولك فالطلب ثابت  
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة والجسم لم يزد في الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان  
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن للجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى لجزء الا ما  
لا يمكن افتراقه واعتراض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهما فرضا وان اريد اعلم  
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما نسبته الوهم والفرض فانه سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزاق  
تسمية الوهم والفرض قسمته الفعل فاما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الابدان الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف  
اما الاول فلا، انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهوانية اما طرد الخط ولكنه ليس بكل نقطة  
راس المخروط ومرکز الكرة وقطب الكرة المتحركة فاما نقاط موجزة بلاخط والحكمة يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية  
والجوهية ثم انما كان التماس متبنا للنقطة كالجوهر لزمهم ان التماس فاما هو باعراض المألوف للجسم وهو النقاط والنقط والسطح حلا  
باجزائه وهو لا يستلزم ثبوت الجزء فدعا له المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد ان  
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محالاً منقسماً والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر ثبتت للجزء وان كان عرضاً  
فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها في النقطة في المحل ليس حلول  
الرياء حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده كذلك الاخر وهو  
هو قسوان آءه مائة ريات وهو ان يكون الحلال سارياً في المحل بتمامه بحيث يكون للاشارة الى احد ما عير الاشارة الى الاخر كالبيان  
في اللبن ثانياً طرأ في وهو ان يكون الحلال طرفاً للمحل كالسطح الجسم وحلول النقطة في محايها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسط او جسم ثم انقسام الحال بانقسام للحل فما يجب في السرياني اما الطرياني فيحيى زيد ان يكون الحل منقسم والحال غير منقسم  
 فعدم انقسام للحلول لا يوجب عدم انقسام محلها وواجب بان تماس الجسمين بجوهرهما ضروري ولا يلزم ان لا يكون شئ من الاجسام  
 ملحوسا لنا وهذه سفسطة وعند نواجذ اخرين للجواب وهو ان للحلول الطرياني غير معقول لاننا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم  
 الخط نصفين ونفرض انقسام نصفه الاخر بتغير محل مثلا فنجد النقطة بجما العالم تتغير فعلم انه لا مدخل لهذا النصف المتعدم وكذا  
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقييمات على مذهب الحكماء الا الى نهاية من  
 غير تغير في النقطة فعلم ان ما يتقدم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدار من الخط فرضه مقوما للنقطة امكن  
 انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المنقسم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و  
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن دنس العادة والنصب عرفت ان حق واما الثالث والثالث ايراد الاول  
 والثاني فلا فلا سفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانما هي الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا  
 هو مذهب النظام المتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لا تقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا  
 لا للجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدم متى توقف عليها فعدم الدليلين معاً ثم حصص كلاهما يرد عليه فقال وانما اعظم  
 والصغرى شيئا المقدار القائم به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة وخلصه ان عظم الجبل وصغر الخردلة  
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل المقدار العارض للجسم وذلك لان  
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الحديد وب فيكثر مقداره والماء ينحصر فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء  
 والا فتران يمكن الا الى نهاية فلا يتزلم الجزء جواب عن حديث القدوة وخلصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات  
 في الجسم انما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد وهاية تكون لا نهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق  
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم الجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلان يوجدها  
 كلها واما ادلة النفي ايضا ففى جوهر الفرد لا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها  
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذا اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضي بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا  
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزير يوضع بين جزئين او جسمين فان لم يجبهما ازيم النفاخل وان يحصل من  
 الاجزاء حجم وان يجبهما ما س كل واحد منها فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضعلا فهو منقسم وان كان كرهيا بقى من الاجزاء  
 عند اجتماعها فجزا اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما  
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرمح وقد استقصينا اجابته في كتابه اسد المنتهى وكتابتنا  
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن محمد بن حسين القرشي من  
 اولاد ابي بكر الصديق كان اشعري الاصول شافعي الفروع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا

كثيراً في الاصول والاهول والاعجاز الكبير المحتوي على العجائب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكتوم في العلوم في علم الغريبة وكان صاحب وعظ مثرد وكما وجد ويحضر محلبة بهمة اصحاب المذاهب المختلفة فيما ظهر منه فيجيب كل سائل باحسن الاجابة حتى تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا اليه اليه وهو منسوب اليه بلدي والى النسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالري وقيل سنة ثلاث وتوفي بهمة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة كذا في تاريخ الهمام اليافعي وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جداً واحتمل ابره على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء ولده اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في عمل الشرح لولم يكفرنا كفرناهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ جال الدين الحلبي قال رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم نقلت ما تقول في حق خزالدين الرازي قال رجل وصل الى مقبورة فوجد في المقبرة

الى التوقف بل ذهب بعض الاثمة الى نفي الجزر كلامهم الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القمعة بالفعل وجواز القمعة باليوم وقال ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثاني فان قيل هل لهذا خلاف فترى في باب عقائد الالهام وفيه لطائف لا يخالف من الاحتجاج الغير المبررة قلنا نعم في اثبات التجرد الفرح بجأة عن كثير من طوائف الفلاسفة وما تلهم الخلق للشيء مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانها موقوف على الجسم متصل واحد ونفسه تاما اصحاب الجزر يقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها فاصل صغيرة لا يزلها للخص وليس اجزاء الاجزاء والاتصال بل لا لا القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاثبات والتادية الا يصل الى قدم العالم وذلك لا الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقرير يتوقف على مقدم مات الاولى ان كان مكان صفة وجودية لهما تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بوجود بالضرورة الثالثة للما حدث قبل حدثه يمكن والا كان واجبا وامتعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لا قبل الحدوث يمكن والا كان عرض موجز لا بد له من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات تالوا الوكالات الهيولى حادثه كانت مسبوقه هيولى اخرى ونقل الكلام الى الهيولى الثانية فيلزم تسلسل الهويات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجه كثيرة منها ان الهيولى باطله لبطان الجزر ومنها ان الامكان امر اعتباري لا وجود له لاد لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفاً اولى بالوجود وعلى الثاني التسلسل اذا قلنا الكلام الى امكان الامكان وهم جزوا الى نفي حشر الاجسام استدل منكرو الحشر بوجه احد هان العالم قديم لعدم الهيولى وكل قديم منتم عدم لما سيذكره شارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا تانياً ان العالم قديم لعدم الهيولى فالا شئ خاص الموجز في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه وقد ثبت ان الاعداد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجيه باننا لنسلم ان الهيولى موجز في بطان الجزر وتالها ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنزعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادته الابدان باعيانها محال

القلي  
حلي  
المقل



واجب بان ثبوت الصفة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء  
 مجتمعة بامر الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المنفردة وانما بعض المحشين ان المشترا اذا كان عبارة عن جمع اجزاء  
 منفردة فلما نفاة غير ظاهرة وهذا هو ظاهر كماله واثباته وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من الاكتر اطلاق الفيلسوف انما هو  
 على الحكمة الطبيعية والا لطيف ويحسب ان يعطف على اثباته او على الهيولى والهندسة بالفهم معرب انما هو بالفارسية المقدر يسمى  
 العلم اليا حاش عن المقادير من الجسم التقليدي والسطح والخط والدر ومن اعظم فضلا هذا الصنعة ان شيد من صماد واما انا وس  
 وانما كان اثبات الجزر مطلقا لاصول الهندسة لان اكثر ما تمها موقوفة على اثبات الدائرة وتجهت على ثبوتها فانها انما هي خط يتحرك مع  
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الوجه باطل على قدر ثبوت الجزر لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا و  
 يدور بقية الخط حوله فيكون زائرا على جنوب الجزر الثابت ونارة على شماله وعلى غربه وشربه فيكون الخط في الاحوال الاربعة مائتا الجزر  
 في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجسم بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية  
 التي اتاها بالفلاسفة على ابطال الجزر نفاة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزر فيلزم الدور المبني عليها واما حركة السموات  
 الظاهرة صفة لكثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شئ من ادلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبني على شئ من الاصول  
 الهندسية وكذا دلالة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بان صفة بعد صفة لقولنا واثبات الهيولى  
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم لئلا يتخلل فاصل فخل بين الموصوف و  
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبني على الهيولى يتوقف على مقدمات الاولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة  
 والزيادة والنقصان فهو كرم ولا يجمع اجزائه فهو كرم غير يجمع الاجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كالحركة اى  
 مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعاً كانا قطعاً متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان  
 فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه يمنع الاستلزامه اجتماع التقسيمين الثالثة الزمان مقدار الحركة المستقيمة  
 اذ لو كان مقدار المستقيمة فلا يتخلل امانا تنهدب الحركة الى غير نهايتها فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع  
 الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزم ايضا انقطاع الزمان لان للتتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على  
 المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في اثنى و  
 كذا الانفصال عنه يكون في اثنى فلو تابع اثنان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يعرفها  
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا  
 واذ ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الا اعظم  
 ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسانا وانا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزر ثابت ولهيولى والصورة  
 باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرح لا يستلزم عدمها وعدم ثباتها بالانقطاع لا انشقاقا وامتناع الخرق

والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يجزئ الخراق السموات كما يدل عليه قصة المعرلج والايات المصححة لقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء انقطعت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلما انقطعت السماء لم يبق انقطاع الحركة فانقطع الزمان بظلال الخرق ايضا متفرج بالواسطة على ابطال الجوهر واثبات الهويلى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استلزما ووجب انترائه بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الاهلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فيندخروا لان ذلك دامها وتلتهم خلفها و يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندها نأجها اخرى ترجيح كلام الناصر وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعانة وهذا وان كان من مسائل الالهي والطبي بكمها من الاصول الموثوقة في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا كوني مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها بطبيعة كانت اوالهية ويقرروا انهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية ثباتا على وضع يكون ترجيحها لمرحوم يستدل على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها ميلا مستديرا لو اخرجت لزمن في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجوه الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرية تحرك على قطر من اقطابها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت تسليجها الفلك وكذا لا يثبت الحركة المستديرة لتوقفها على ثبات المحر والقطبين وذلك محال على تقدير الجرد للزوم انقسامه فان ثبت للجوهر القدم بنيت الكرة وما يتفرج عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق فتمال نيا ذكرنا في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا يجرد في غير كلامنا وري المتعلمين بل العلمين لا يمتنعون كنه هذا المقام والله الموفق والعرض ما لا يقم بذاته بل بغيره بان يكون تابعه في التغيير هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصا بالخاصة الساعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض لجمال التعريف شاملها والاعراض الاجسام ولللكون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويكرونها للجردات نال اعراضا عندهم مخصوصة بالجردات وهي الاجسام والجواهر الفرقة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تنقله بدون المحل بل او كرم اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصور بدونه تصدق هذا الغير نال ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة فانها لا تنقل الامع تعقل الاخرين ولذا ذكرهنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهب الفلاسفة الى ان العرضة سبعة اجزا تسمى المقولات السبع واذ اضم اليها الجوهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الوجود وهو حصول الشيء في المكان ثانياها متى وهو حصوله في الزمان وهما كجلوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو لهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض اجزائه الى بعض كالرعي والقعق رايها الاضائة وهي النسبة تعرض الشيء بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالبوة والبنوة خامسها الملك بالكثر هوان يكون الشيء كله او بعضه محاطا بما ينقل بانقال كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالغير وهو التأثير في الغير كالقطع سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الشيء كالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد اكرها المتكلمون وجعلوها هوية انترائية سوى الوجود محتمين بانها الوجودات في محالها كان بينهما وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويسلسل احجر الحكماء

القيام

بان كوز السماء فوق الارض محقق ولولم يكن واهم ومنترج وحكم بان بعضها وهي وبعضها محقق تامتها انكم ويسمى المغائر هو ايقبل القسمة  
ويقبل المساواة واللاماواة بالذات وهو قومان منفصل ومتصل نالنفصل هو العدد والتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الرافعا  
وان قبلها فهو المنط والسطر والجسم التعليمي فانخط طول بالعرض وثق والسطر طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض عنق  
وليس هو الجسم الطبيعي للبحوث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهويولى والصدق والجرواهر الفردية بل هو مقدار وعرض تام به بحيث  
عند في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بان جعل الشئ مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم الطبيعي لا التعليمي  
تاسمها الكيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوقه على تصوق غيره عرضة بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول  
المحسوس اما بالنس كالحجارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كاضيق واللون او بالسمع كالصوت والحروف  
بالطم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالرائح والكيف الثاني الاشتغال وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولت كالمصلا  
واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحيرة والعلم والقدره والارادة والصحة والمرض والشجاعة والحيث  
الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يسهل والها او يتعدت سميت ملكة كحلاوة العسل والافعال كصفة الخائف والغالب ان الكيفية يتعدت  
حالات ثم تعرف ملكة كعلم البتدى والدراس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جاز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية  
للعدن والمثلية والربعية للسطر والكروية للجسم التعليمي نأحفظ هذا الفصل فانهم وراينا كثيرا من يدس الشرح ولا يعرف من  
تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجزاه التي لا تجرى قيل هو من تمام التعريف  
احترازا عن صفات الله تعالى او شره بلفظ التعريف كأنه لم يرص به وذكرنا فيها وجوها احد ها الصفات غير اخلة في القوم و  
هو العالم ثانيها ان المراد بما الموصول في تعريف الجوهر العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندى فيه نظما يسبحى من تحقيق الشارح  
ان الصفات ممكنة مع القوم ثالثها ان العرض تام في غير صفات الله سبحانه ليست غير الذات ففى خارجة عن التعريف رابعها ان  
قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التعيزو غير متصو الصفات وعند نافي الوجهين نظر وهو ان الصفات انصهر على  
قولها ما لا يقوم بذاته واما لفظه بل بغيره ففى من كلام الشارح ولا كلام المصنف عليها خاصها الصفات عرض فلا يصح  
اخراجها ذكره المدقق وفيه ان اختلاف اجزاء المتكلمين وتدريجها بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن  
الشارح واهتمام لفظ العرض بزوالها وعند نافية نظر اما اوله فلان الواجب حينئذ الاجزاء حفظا لا بال الشرع ولذا رجح المتكلمون  
عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعها واما ثانيا فلا تعلقها كانت عرضا لا متعز بها عند الاشاعرة وذاباطل كالاوان  
ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعرض بل هى معد ومات مقبيلات مستدل لا يحدث البياض  
في الثلج من غلاطة الهولاء والجزء المائتة المنجدة مع شيفر ما وفى الخارج بعد سحقه وفى شق الزجاج المنسقة ومجد وث  
الاوان الغريبة في نظرات الطل الواقعة على الشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم  
للحكم فى الكل البحث الثانى زعم ابن سينا انه لا جرد للون والظلمة لا الظلمة غير مانعة من الرئية بل دليل ان الجالس فى البيت

المظري من كان خارجا عنه فعدم رؤية اللون في الظلة إنما هو لعدم وجوده واجب بان المانع من الظلة هي الصبغة المرئي واصولها مبتدأ  
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا جميع الالوان مركب منها فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغيرة كما لحساب فان وقع عليها ضمن  
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكان في الدخان الذي خالطه النار ضار شعله حرار مع ان النار شفافة و  
 ان غلب السواد على الضئ حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالحضرة وان خالط الخضرة  
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراث حمرة فلون النيلة وان خالط النيلة حمرة فلون الاجوان وقيل  
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا مع السواد والبياض فكل اصول خمسة ونسب هذا القول الى المعتزلة والبولاق بالتركيب متعلق بالفولين  
 جميعا واستدل القائلون بانا تركيب هذا الالوان فحدث الالوان اخر وقال قوم جميع الالوان اصول اى لا يتوقف وجودها على التركيب و  
 ان حصل بعضها بصناعت التركيب وذهب المحققون الى هذا وكل فنون الادلل عليها لا يتوقف احسن وما يجب ان يعلم انه كبر اما  
 يتعارض في امثال هذه البحوث اقول الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لانها لا اثباتا وانما يقع مجتهدا في علم الكلام  
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا يباس في امثالها باختيار احد الاحوال على حسب قوه دليل وان كان لغيا لاشاعرة فاحفظه وان كان اجرام كون  
 وهو الحصول في المكان والحل والديموم الالوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فسم المتكلمون الكون على رتبة اقسام الاجتماع  
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث فاعتراض عليك بانكم فالكون بالتحل فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلافا لغير التعريف الى  
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونها بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الحصول في المكان  
 مسبوقا بحصوله في مكان اخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبوقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتوسط  
 فهو عدم ملكة عندهم وهو موجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شئ من المنهيين ثم قال المحققون الكون حقيقة  
 واحدة وغايتها اقسام الاربعة انما هو بالاحتياجات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى  
 جواهره ان تراقا بالنسبة الى آخر والطعوم وانواعها اى البسيطة تسعة وهي المرلقة بالفارسية تلحق كما في الصبر وهو مادة الطعوم والحرارة  
 بالفارسية تيزى كما في الغلغل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلوكيري كما في العفص و  
 المحمصنة بالفارسية ترشى والقضب بالفارسية بسكي كما في البسرة القابض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان  
 وقال بعضهم بالعكس ولكن ان يصطلح بما شاء واعترض عليك بانك لا تفرق جيند بينهما كما بالاشدة والضعف وهما من العوارض  
 والانواع المتماخضت بالذاتيات كالبالغضيات والحلاوة والدمومة بالفارسية جبري كما في السمن والزبد والقاهرة والنفق عدم  
 الطعم وفي الاضطرار طعم ضعيف بين الحلاوة والدمومة كما في الخبر زعم بعضهم ان المعدن في المطعوم هو الاول تقليدا كعد  
 القضية المطلقة من الموجبات ويتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة والحلاوة في العسل والحلاوة والحلاوة في البطيخ وزعم  
 عد في هذه البارة مسقطه وحدت ويوضحه فاني جامع التقارير في القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وبالطنه والعفوصة طعم ياخذ  
 ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح

بعضهم ان كلامهم هذا الانواع المركبة ليس طعاما على حد تنه بل طعاما او اكثر لا يفرق للحس بينهما ولا يخفى ان كلامهم من الكلامين محتمل د  
الزواجر وانواعها كثيرة وليست لها اسما مخصوصة بل يعبر عنها بالاهناس ذكرنا تحت المسك او بلانم الطبع ومنازلة كالطيب والنتن ولهذا  
يختلف الطيب والنتن بسبب اختلاف الطبايع كما جعل اذا ذفن في الورد كما وان يموت ثم اذا ذفن في الزبل صحر او يطعم من الطعم  
كالرائحة الحارفة والحامضة وذلك لان الهواه قد يتكسب كيفية الطعم فيدركها العصبه التي تاتي من الدماغ الى اللسان كما ظهر ان ما عدل  
الاكوان من الاغراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للاجسام ولا يكون للجواهر الفردة لون وطعم وريح اما الاكوان فمعرضه اجسام  
والمجواهر معا واعلم ان نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مفلون من الشر والذي حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كمالا كما  
اصغر كان لونه وطعمه وريحته اضعف حتى اذا اشتد صغرا لم يجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فاجوهر الفرد احق بذلك لا يقال هي موجودة  
في الجسم الصغير ولكن يضعف للحس عن ادراكها كما في البصيرات الدقيقة من بعد الاناقول الشاهد على وجوه المحسوسات هو للحس  
نقطتها لا يشهد بوجوده للحس فظ يغلب الظن على عدمه اما البصيرات الدقيقة فقد يدركها حد يد البصر ثانياً بما ان الحكماء ذهبوا الى  
ان حدث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبايع فالزواجر  
له يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالمجردات والاجسام البسيطة من الهوام والماء والخالص والشارخ الصفة عن الدخان فذلك  
الجوهر الفرد لا تركيب فيه ان قلت قد صرح الاشاعرة بان الاغراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس بحيث يتأهبها جوهر واحد بلا حجة  
الى تركيب وزواجر كما يقضيه اصول الاشاعرة اوجب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد من قوله المنتهز بجانهم وكلام الشارخ في الورد  
وما جرت به العادة الاصلية هذا ثم اراد الشارخ البرهان على حدث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا تقربنا الى العالم  
اعيان واغراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض لمحصر الاغراض اما ان ذلك قد لا دليل على حصوها واما ثانياً فلان الكلام في  
حصرها طوي واما ثالثاً فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصوها فنقول المحل حادث اما الاغراض فبعضها  
حادث بالمشاهدة قيل الحدوث من المعاني فكيف يتشاهد حدوث العرض اوجب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى تشاهد  
لحادث كالحركة بعد السكون والضيق بعد الظلة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم بالفتح اي عزمه كما  
في اصلنا ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضيق والسواد والظلة والبياض الزائلة وظاهر كلامه  
مبني على ان الظلة عرض موجود ولكنه من ذهب ضعيف وللمشهور انها عدم الضيق مما من شأنه ان يكون مضيقاً وهو مختار الشارخ  
في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد قرابين تلك الحالة وفتح العين في الظلة اما قوله تعالى جعل الظلمات للين  
فمعناه جعل اسبابها فان العدم ياتي في العدم هذا مقدمه اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قد ما امتنع  
عدهم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والا اي وان كان القديم ممكناً لزم استثناءه اي  
الممكن والاستثناء كتحريكه اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع  
التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهم جز الزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو صدق الاختيار

حقيقة ان يكون صدور المعلول عن العلة واجباً بلا قدره والعلّة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس والأحراق عن النار  
 ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حاداً بالضرورة لأن القصد الى إيجاد الشيء انما يكون في حال عدم نقيضه  
 ان يكون العدم سابقاً على وجوده فلا يكون قد يما والمستند الى الموجب القديم سواء كان موجبات كل فعل او كان واجبا به في  
 هذا الاثر فقط قد يما مستمرا لوجوده اذ لا ابراد وكان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع  
 تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية في إيجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدره تارة وتختلف تارة  
 ترجحاً بلامه وهو محال فالتخلف محال وهنأبحث لابد من العلم به وهو ان التكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب  
 الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في قدم العالم وحديثه فذا ترى على ان الصانع موجب عند الفيلسفي فاختار  
 عند اهل الحق وخالفهم في العلم الاول اذ هاهم فخر الدين الرازي مستدل بان تأثير الموجب في القديم اما في حال بقائه فيلزم اجبا  
 الموجب وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قد يما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال قدم العالم واجباب الصانع و  
 خالفهم في حكم الثاني سيف الدين الأمدى قال يجوز ان يكون سبق الإيجاد بالقصد على الوجود كسب الإيجاد بالاجاب على الوجود فكما  
 ان الثاني تقدم ذاتي لازماً في ذلك الاول ولا يرى هذا البحث يفتننا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه  
 نظريته والشاخر ادعى الضرورية للمكئين وجعل خلاف الرازي والأمدى مكابرة واما الاعيان فلا يمتنع من الحوادث اي  
 الاعراض للمادة وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث اما القديمة الاولى اي انها لا يتخلو عن الحوادث لمعناها لانها لا يتخلو عن  
 السكون وهما حادثان اما عدم التخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفردي لا يتخلو عن الكون في حيزه فان كان الكون مسبوقاً يكون آخره  
 ذلك الحيز عينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف  
 السكون مع انه متحرك اجماعاً اجيب بان المراد المسبوقية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي ان يتحرك  
 الجسم عن نفسه من غير خروج عن مكانه كالغزل وسلاة الغزل اجيب اولاً بان العرف هي الحركة المستقيمة وثانياً بان العرف بالحركة  
 الوضعية بل نقول لابد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحس والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما  
 اننا نلزم ان السكون فاصطلاحاً ثانياً الجسم عند تاهرك من الجواهر الفردية وبنها مفاسل نقل جزء في التحرك والوضعية من مكان الى مكان  
 متصل او اراحت يقال الجسم لم يتحرك عن مكانه ان لم يكن مسبوقاً في خروج ذلك الجوز في خروج غيره والظاهر ان المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض  
 المسمى بالابن عند الحكماء وفسره بعض المحققين بالوجود على طبق اللغة وهو سهل وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين و  
 السكون كونان في انين في مكان واحد يريد ان في التعريف ما سحته فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل ثم قولهم  
 الاعيان لا يتخلو عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقاً يكون آخر اصلاً كما في ان الحوادث فلا يكون متحركاً كما لا يكون  
 ساكناً فبطل المصير فلن هذا للمعنى بل انما فيه من تسليم المدهى وهو الحادث على الكلام والاعراض التي تعدت فيها الا كونان  
 وتجددت عليها الاغصان الا زمان كان ذلك والعناصر لا في الاجسام التي يلم للمضم حد وثما واعلم ان التكلمين اختلفوا في

كون الحادث وقت حد وشه فذهب ابو الهذيل بل العلاف المعتزلي الى ان المتحرك لا يتحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان  
 الكون الثاني في ذلك للغير سكون والكون الاول مماثل له فهو سكون ايضا والا لزعم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعدد  
 الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح محل هذا الاشكال لانه غير محفل بمقصود هـ واما احد وجهي اى الحركة والسكون فلانهما من الاشراض  
 هذا في الحركة مسلم اما السكون فنعمد الحكماء وبعض اللكهنين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانه ام محسوس فلا بد ان يكون  
 موجعا او هي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثلا في كل ان ولكن دليلهم عليه  
 ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولا ان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي السبوقية  
 بالغير اى كل حركة مسبوقه بسكون او بحركة والا لزم تناها في اى السبوقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة لان كل حركة فهي كائنته  
 على التقضى بالفاصلة سيرة كترشن وعدم الاستقرار عطف تفسيرى وهذا دليل اخر على حد وث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال  
 دليل اخر على حد وث السكون لان كل جسم وجره فهو قابل للحركة بالضرورة قيل المراد اليقين لا البداهة واستدل بعضهم عليه بان  
 الاجسام مماثلة يعبر على بعضها ما يصح على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الخصم  
 عند الفلاسفة فلكي او عنصرى والا لزم واجب الحركة والثاني جائز للحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجزئ عنه ممتنع قد مر  
 فالسكون ممتنع قد مر واما المقدمة الثانية اى ما لا يجزئ عن الحادث فهو حادث فلان كل ما لا يجزئ عن الحادث ثبت في الاول  
 لزم ثبوت الحادث في الاول وهو محال وههنا اى في هذه الدليل على حد وث العالم اجزاء كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار  
 الاعمى في الجواهر الاجسام وعلى انه ممتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزيا اصلا كما لقول السماء في الشرح باللائحة  
 الكروبيين والنفوس السماوية في الشرح والعرف بالاشرا المجرعة عز المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على  
 حدوث المجرعات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجرعات بوجه كنهها ضعيفة احدها  
 لو وجد المجرع كما مشاركا للواجب في وصف التجرد متميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبى وهو انما يلزم بجمع  
 ولا حلا في جسم بل في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمرحل لان الاشتراك في غير الذات لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا  
 كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشئيين عنها ثانيا فان التجرد انحصار واصف الواجب فان من سائل عن الواجب لا يجاب الا بجم  
 فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا له في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لنسلم انما انحصار صفاته بل انحصار  
 الوجوب الذاتي اذ يكون خافعا لكل مساواة او القدم لذات تالها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والى الجواز ان يكون عندنا جبال  
 شاهقة لا تراها وانما مسطحة آجيب . . . . . ولجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات هو اى ما ثبت  
 له قوله مسطحة اى فلفظ بالصرح تال الخيالى ويجاب بان الدليل ملزم للحدوث وانتفاء الملزم لا يستلزم انتفاء اللازم الجواز كونه اعم على  
 ان عدم الدليل في نفس الامر يمنع وعد مده عند لا لا يفيد وعدم حصول الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بان لا دليل عليه (و لا يمكن  
 العلم بها استدل لا ياء) ١٢

الحادث

الاشياء المتخيزة اى الجوهر الفرقة والجسم والاخرى لا زائدة وحرم المجرحات اى العقول والنفس غير تامرة على ما بين المطولات  
اعلم ان المجرحات عندهم ثلثة اقسام القسم الاول العقول والمقل جوهر مستغن وانفاله عن الاشياء الجسمانية من سطين الواجب و  
مصنوعا من افاضة الوجود واستدوا عليه بوجوده اشهرها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جمالا ان الجسم مركب لا يصدق عن الواحد  
الحقيق الا الواحد ولا عرضة له لا يقم بلا عقل فالصادق هو مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدق عنه  
الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده ونفسه وجوده بالواجب وامكانه الذاتى فيصدق عنه ثلثة اشياء العقل الثانى والثالث اعظم  
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدق عن العقل الثانى بالجهات الثلث العقل الثالث وذلك الثبات والنفس المدبرة له هكذا العقل  
العاشر للديار عالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا العقل يمينه جبريل ولهم فى كيفية الصدور وجهات  
العقول اقول ان خليل هذا محل بسطها واعترض عليه اولا باننا نسلم انه لا يصدق عن الواحد الا الواحد وتاليا بعد التسليم بان الواجب  
مختار فيصدق عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثانى غير انية لما لا يملك التام من الكرات الثبات الغير  
المحصوة القسم الثانى النفس الناطقة اى الاصلاح الانسانية واستدلوا على تجرد هابوجوده كثيرة احدها انها تقبل المجر كالمفهوم اى على  
كل ما هو عقل المجر فهو مجرد لان الصفة المجرودة لا تنقسمت فى غير مجرد صارت فى مكان فليست مجردة ثانياها انها تقبل البسط كالموجدة  
والقطعة وكل ما يقبل البسط فهو مجرد ولا انقسمت صفة البسط لان الجوهر غير المجرود منقسم واجيب عن الرجمين باننا لا نسلم ان العلم  
بارسام الصفة ولو سلم فيجب ان يكون الارسام فى بعض الخواص الجسمانية وهو الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام  
المحل كالتقطعة للحالة وللفظ تأليفها ان القوة العاقلة لو كانت وجسم لم تضعها بالهم كسائر القوى البدنية والارام باطل لان بعض المشايخ  
اصح عقلا من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا يجزى العروة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية  
المحركة للانفالك وهى لها كالاتر احر لنا وبيان تجرد هابتوقف على مقدمة وهى ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة فى  
الطبيعية والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك نفسية كالحجر المرمى وان كان داخل فيه نعم القصد ارادية كالمشي  
وبدنه طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعه الا و  
هو ما تد اليه بعد دورة و ليست قسرية لان القسرية انما هى على خلاف الطبيعة فحينئذ لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدوا على  
تجربها بان حركة الفلك على تفرقة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصديق كل التصدي الا لا يوجد الا فى مجرد اما الاول  
فبا المشاهدة والرصد واما الثانى فلان التخللات للجزيئية لا تبقى على نظام مضبوط واما كما تجده من انفسنا اما الثالث فلان الصفة  
الحاصلة فى الجسمانى معرضة لهذنية فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل بوجوده اما اذ انها طبيعية والمطرب نفس الحركة واما ثانيا  
فهى قسرية ولا يزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فنقل طبع الفلك السكون وحركة المختار سبحانه بالرطوبة واما ثالثا  
فلا نسلم عدم انتظام التخللات والقياس على تخيلنا تايأس الغائب علم الشاهد وهو غير صحيح هذا مختصر الكلام وانده اعلم الثانى اننا ذكر  
من توكل اما الاخرى فيعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم لا يدل على حدوثه جميع الاخرى اذ منها ما لا يدل بالمشاهدة حدثته



وكذا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الاحتكاك وهي الكروية وتجمع نظرا إلى الكروية القائمة بكل ذلك والامتدادات على الطول والعرض والعمق وما كتب في الرهوامس من أنها الخطوط البيض والصح في السماء فهذا بان اذ هي في الهيئة البخارية لا في الفلك وايضا انها هاد حدتها وحدوث اضدادها وزوالها والاضداد القائمة بالشمس والكواكب والنجو بان هذا اى عدم ادراك حدث بعضها غير محتمل بالفرض اى بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الايمان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة اما لا تقوم الا بها يريد ان يهان الحركة والسكون دل على حدثت الايمان كلها وحدثت الايمان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وندور انهم استدلوا بحدوث الاعراض على حدوث الايمان ثم استدل للتم بحدوث الايمان على حدوث الاعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الاعراض بعضها مال على حدوث الايمان كالحركة : السكون وبعضها مبدول كما سواها من الاعراض فلا دور الثالث وارجح على قولنا ما لا يخفى عن الحوادث ترتيب في الازل لم تثبت الحوادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حال مخصوصة اى وقت معين حتى يلزم من وجوه الجسم فيها وجوه الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الازلية اذ عن استمرار الوجود وازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل هنا بلنا مح في العبارة احد ما زمان الازل لثانيتها زمان غير متناهية في جانب الماضي لمحصل واحد والظاهر عندى انه تعريف للازلية على تسامحها عمادة الظهير والما وصفه لآزمنة بالمقدرة لان الزمان اذ لم يحد مستقر انقسامه الا لآزمنة امر فرضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة اى معنى قولهم حركة الافلاك تدوم متعديا مع ان كل فرض مفرد الحركة حادث انه ما من حركة الا قد قبلها حركة اخرى لا الى بدايتها وهذا هو مذهب الفلاسفة وليس مذاهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسلون انه لا تنبى من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئى لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعيينات كلها فلا ينصق قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او من عليه الا ان بلا ينز كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية الكلى لزم ان يكون انها كل من الجزئيات مستلزما لانها الكلى فيلزم انها نعيم الحنان وثانها ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من حيث الزمان الا ترى ان الوجود لا يبقى فرض منذ اكثر من يوم مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهر ويحاجب عن الاول بان الازل على عدم انها نعيم الحنان بالمعنى الذى يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهنا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن التعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثانى بان كون النوع اطول بقاء من كل فرض مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والوقان الجواب الصافى عن الشواشب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات باطل برهان التبيين وقد تقرير بيانها في المنها نيات كالمجتمعات الاربعة وارجح على قولهم الجسم والوجود لا يخلو عن الكون في حيز لى كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما اذ لا تلائم لوجوده بعد غير متناهية ممكن ان يفرض فيه مثلت متساوى الاصلاح ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزواوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يجب عدم تنهاى وترهذه الزاوية مع اننا محدد وبالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدع معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خطمنا خرا عن هذا المبدأ بل قد تم نفي فرض تطابق المبدأين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والنقص وان نقص الناقص  
لزم انهما الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحادى اى الجسم المحيط المماس صفة للسطح للسطح  
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط فحيز الزائد الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف  
للمكان منقول عن ارسطاطليس وتحلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بالكل لا يمكن له وللجواب  
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم والخلاصة الذي يتوهم ان فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم  
لان الفراغ الموجود مذهب الانلاطون في المكان وسيبقى تفصيل ان شاء الله سبحانه الذي يشغل الجسم يتغير فيه في الفراغ اعادة اى  
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقص هو موهوم ما عند  
المتكلمين وحلول محقق عند الانلاطون وترك ذكر الجوهر كما حاله معلوم بمقايسة الجسم باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود  
الواجب تعالى وتزنيهاته ولتقدم مقدم متبين الاولى اختلف في ان العوج الى المتوهم هو الحدوث والامكان ناول اول مذهب المتكلمين  
واستلوا عليه بان عدم الممكن يمكن يلزم احتياجا للعلة مع ان العدم لا يكون اثر للعلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني ذهب  
للكتباء والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا بان تصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره للعلة الا بعد تصور امكانه وثانيا  
بان لو كان العوج هو الحدوث لزم استثناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى بقدر البتة بعد  
تو اليانى وهو فلما وبصفتهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زماين فلما حجة الى الصانع مستمرة الثانية  
المشهور للفقهاء ثانيا الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو الماتر عن قدم المتكلمين وتقريره ان الاحتمال والاعراض حادثا وثمة  
لا بد للحادث من محدث اما المتقدم الاول فقد البرهان عليها واما الثانية فادعى بعض الاشاعرة بل انها ونهيا عليها بان من  
سأى بنا ذريعا جزم بان له بانها وقال المعتزلة استدلاله واستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبيان ان افعالنا محدثة ولا بد  
لها من محدث فكذلك الاجسام للحادث وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد عدمه فهو جازر الوجود والعدم فلا بد  
لتبريج الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على الحدوث والامكان معا اذ جاز الوجود والعدم هو الامكان ثانيهما طريق  
الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوده واشهرها انه لا شك في وجوده فان  
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يرجح وجوده ويجب الاتيها الى الواجب فعلا للذم التسلسل ثم يرجع الى  
الشهر قال الشاعر ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحادث لا بد له من محدث استدلاله بطريق الحدوث ولم يبع بدعية  
تلك المقدمة كما دى بعض الاشاعرة بل استدلاله عليها كما لمختزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن عن غير  
مرجح ولو قال ضرورة امتناع ترجيح الحادث على عدمه رجح المسلك الاشاعرة ثبت ان الحدوث جزء لما والحديث للعالم هو  
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فرسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدءا للمحدثات كلها ومبدءا للسلسلة  
الممكنات باجمعها وموضوعا لوجوده والقدم ومنزها عن الجسمية والعرضية الى سائر ما ينكر المصنف من التزيينات انما هو من

حيث كونه واجب الوجود ومن مصصحات هذا التعبير لجلالة الشريفة موضوعة لذات المقدسة والوجوب انص صفاً الذي يكون  
 وجوده ذاتاً اي ذاتاً علة تامّة لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين ان وجود الواجب لذاته لا ناقص لذاته ثم نبهت  
 وجوده بالبرهان وقال المحكمه والصوفية وجوده غير ذاتي لان اكل الحكم الوجود لا يخرج اى في اتصاله اى في وجوده وذلك بضمه لا ذاته  
 لا واصفاً للحقيقة وقد يزعم ان الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجوب وللوصول مع الصلتين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم  
 جائز الوجود لكان من جملة العالم وجزءه ان الصفات الكهلية جائز الوجود عند المتكلمين لانها ذاتاً على ذات الواجب مع انحصار الوجوب  
 في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب الا لان الكلام في الجائز المعاصر للواجب اي المنفك عنه وتانياً بالصفات واجبة لان  
 كل حكم حادث فيه انه سياتي اثبات انها ممكنة بذاتها ولا يجب كون كل ممكن متبوعاً بالعدم فلا يصح محدثاً غير الفعل على تضيده معنى  
 الكون للعالم ومبدأ له وذلك لا يلزم كونه علة لنفسه والمبدء بضم الميم في استعمال المتكلمين وبفتحة في سائر الفلاسفة والشرع اما ذلك في  
 الاول وارجح على الدليل انك اشرت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم لجلد ان يكون  
 من عالم المبرودات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصح ان يكون محدثاً للعالم لجلد ان يكون من علم لم يثبت حدثه ومحدثاً لما ثبت حدثه  
 وبالجملة فالاشتداد بطرين الحدوث غير تام اجيب الا لان ادلة اثبات المبرودات غير تامه وفيه اوله نفيها ايضا غير تامه وتانياً بالهنا  
 المعرف لا يضر لا كما اذا كان جائز الوجود وجب انها هـ الى الواجب قطعاً للسلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى الطريق الاكبر وانها بان حدثت  
 للجائز ثابت لان كل ممكن حادث وفيه الحدوث الروماني منجح للذاتي مسلم لانه خارج عن البحث وارجح باختيار الشئ الثاني وان المراد في  
 قوله الحدوث للعالم هو الله تعالى هو الحدوث بالذات اى من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فخالص الدليل ان الحدوث  
 بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصح محدثاً بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو انها للوجودات  
 الحادثه تالي الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً اي علامته ان على  
 وجوده مبدأ له ولو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامته على وجوده نفسه وهذا محال ولا يخفى انه دليل انماى شرعى متعلق بلفظ العالم  
 ولا فائدة في ذكره الا لان بعض العوام يوقر به من هذا اى من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والراد ان حاصل الدليلين واحداً  
 الا ان الاول بطرين الحدوث والثاني بطرين الاحكام ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها بما لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات  
 فلم يكن مبدء العالم الذي انها الممكنات الى الواجب مع نفع النظر عن فني الوسائط فان فيها مسئلة اخرى وقد يزعم قيل المتوهم صاحب الزمان  
 ان هذا اى ما يقال دليل على وجوب الصانع من غير ان يشار الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق  
 منها علة للاخر والبراهين المشهوره على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن  
 ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطله للتسلسل موقوفة على مقالات طوية ارباب بعض المصنفين اختصار اللقال واستحجروا ربهين  
 في موقوف فخطب بطلان التسلسل على زعمه فما اخرج صاحب المواقف وهو ان الوجودات لو انحصرت في الممكنات لا يحتاج مجموعها الى  
 موجودها مستقل يكون ارتفاع الممكنات مشتملاً بالنظر الى وجوده لان الممكن ما لم يجب من غير ان يوجد فيلزم ان يكون هذا الوجود خارجاً عن

الجميع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منعا بالظن ان ذاته لكان واجبا هنا خلف وللخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب  
 ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجبه اما الاول فلان ارتفاع الجميع كما يكون محال بالذات وهو ظاهر لتركيبه  
 من الممكنات ولا بالنسبة الى الغير الذي ينتهز الجميع به يجب ان يكون خارجا عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته اذ بغيره لم يوجد وهي  
 قريب من الاول ومنها انه لو اخصر الموجبه في الممكن لم يوجد شئ اصلا لان الممكن لا يستقل بوجه واذ لا يوجد فلا ايجاد وارتضى السيد  
 السند هذا البرهان جدا فخر عليه الشارح بقوله وليس كذلك اي كما يترجم بل هو اي ما يقال اشارة الى اعدادها بطلان التسلسل ولكن  
 لم يذكره بطلان التسلسل صريحا فتوهم انه غير مفقود الى ابطاله واورد عليه اناسنا ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل فكذلك ان سلم  
 ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وتذنيكلف فودعه بان المراد بابطال التسلسل اتمامه دليل بغيره بطلان سواه  
 اقيم على بطلان اولى المطلوب اخرا عندنا في نظر لان مطلب صاحب المواقف هو تفحص سائر الدليل على الواجب تعالى فكونه مستلزما  
 لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اي احد الادلة الشارعية انه لو تقربت بسلسلة الممكنات لا الى غاية في جانب سداها لاحتاجت  
 الى السلسلة بجموعها العلة اي موجود لان مجموع السلسلة يمكن فيجوز وجوده وعدمه وانما كان ممكنا لا انه مركب من الاضداد والمركب محتاج  
 في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الوجوب وهي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس السلسلة ولا بعضها كما استحال كون الشئ  
 علة لنفسه ولعلله اي لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا يستلزمه تقدم الشئ  
 على نفسه وهو بهي الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان  
 هذا البعض داخل في الجميع فاذا كان علة للجميع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لتساويه من السلسلة فنفرض  
 ان الالف علة للباء والجيم والدال وهم جزاؤه فنقول الالف ايضا ممكن لا بد من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه من السلسلة و  
 هو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة للباء بل يكون موجدا للسلسلة خارجا عنها اي عن السلسلة فيكون واجبا  
 اذ المفهوم منحصرون الممكن والمتمتع والواجب وقد بطل الاول ولا يصح الثاني موجدا لتعين الثالث وينقطع السلسلة واعتراض  
 على هذا الدليل بوجه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا غاية له الممكنات برهان التطبيق وهذا  
 البرهان احد اركان علم الكلام وهو ان نفرض من العلول الاحتمالي الذي ليس علة لشيء وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الحق الى غير  
 النهاية جملة مشتملة على جميع العلولات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اي من العلول الثاني الذي يكون علة لذلك العلول واخير  
 مثلا لان المقصود يحصل باي تقاضيل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذا الجملة  
 جزء من الجملة الاولى وكل من الجهتين متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم تطبق الجهتين اي تطبق الجملة الاولى والثانية بان  
 نجعل الاولى من الجملة الاولى بازاها الاولى من الجملة الثانية والثالث من الجملة الاولى والثاني من الجملة الثانية وهم جزاؤه فرض التطبيق في  
 جميع اجزائها المستبين وقد يشكك في بيان تسليم غير المتناهي بغير المتناهي محال لان القوى البشرية تتعجز عن تفصيل ما لا تناهي  
 اجيب بان الحكم العقلي الاجمالي كان بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاها كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كما اننا نقرر

وهي الجملة الثانية كما زائد وهي الجملة الاولى ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتساوي اجيب بالمتكلم لا تفاوت بين  
 بالمتكلمين في جانب الصعود والجانب الاخر متساوية بعد معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبدية ويشكك فيه بان  
 وقوع كل جزء من احد هما بازا جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون المساواة للمتكلمين بل يحتمل ان يكون لقدم تاسيه ما وافر بان تعلم بالضرورة  
 ان كل جملتين امام متساويتان او متفادتان والالتباس تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازا لكل واحد من الاول والآخر من الثانية  
 فقد وجد في الجملة الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية وينقطع الثانية ومنها ويلزم منه اي انقطعا هما شئى الاول لا يخالفا تزيد  
 على الثانية الا بقدر متناه كالا واحد في مثالنا والراشد على المتساوي بعد ومنها يكون متناهي بالضرورة هذا تحريف البرهان على التكلمين  
 واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الاول ان تكون الامور الغير المتساوية موجبة في الخارج والاولى يتم التعلين لان وقوع احادها بازارة  
 احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها في الذهن لا محالة وجوه في الوجود مفصلة واجيب بان دخولها تحت وجوه الخارجية  
 كان ولو على سبيل التناوب اما اولا فلان هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجوه متحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس بالضرورة منها  
 الا ما لا يقبل القسمة واما ثانيا فلا الغلافة يشنون الوجوه الذهني زاعمين ان الدهر غير الزمان وان الزمان مجموعته حاضرية وان الحوادث  
 المتعاقبة حاضرة فيه معا يرتفع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قد يما كانت الدورات الفلكية والايام والنهج والسير  
 فيما مضى غير متناهية فيطولها زمان التطبيق عندنا لعدم اجتماعها معاد الشرط الثاني ان تكون الامور الغير المتساوية متميزة بالطبيق  
 الاجمالي لا يجزى في غير المرتبة اذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال اجيب بان العقل يحكم في غير  
 المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان حكم الاجمالي كفي في التجميع والامكان في المرتبة ايضا يرتفع عن نفي هذا الشرط تاسي الغوس لناطقة  
 وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يطلها لعدم ترتيبها وتلك بعض المدققين عدم تاسي الغوس باطل ولو صح الشرط لانها ان لم تكن مرتبة يجب  
 ذواتها لكانها مرتبة يجب ارضتها حدتها وعندي يب نظركم انما يتم على مذهب ارسطو هو ان الغوس تحدث بحدث الابدان واما عند هم  
 الاشراقيين من انها تدينية تلازم زعم انهم لا يقولون بعدم تاسيها فلم يشتمع مذاهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نفع الانسان  
 والقول بالتاسخ وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التعلين انه لو لم يزم تاسي الاعداد ومعلومات الله تتكلى ومقدراته و  
 هو خلاف الاجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معا كالغوس او متعاقبا كالاوار  
 الفلكية دون ما هو وهي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوجود ونوصيحه انه لا بد من جريان التطبيق من  
 تحقق احاد السلسلتي اما الوجود الاعتبارية فلا توجد لها في الخارج وهذا ظاهر في الذهن لا يلا لبقاء على استحواذها كانهما تارة مفضلا فلا يجزى  
 التطبيق لان ما استحضره فاللازم انها متناهية ما استحضره الوجود وأورج عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل المتكلمين من سلسلة واحدة شمر  
 التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لان في الخارج فان حكم العقل كفي في الكل فلا يرد النقص مراتب العدة بان تطبق للمتكلمين احدهما من الواحد  
 لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية وايضا يطبق الاحاد بال عشرات والعشرات بالمئات وانما لا يرد النقص كان مراتب الاعداد درجة تارة تالية  
 ان الاعداد من الوجوه الخارجية عند الحكماء لا يتم عندهم والكبر عرض اجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانهم على

والصحيح من الحكماء وافقوهم في وجهته كما ذكره جلال الدين ولا يرد النقص بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاول اى المعلومات اكثر من الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدر ورؤا والمعلومات معلومة غير مقدر مرة والعامه اذا سمع ذلك انكروا كما سارا عظيم راغبين انه مستلزم العجز حتى تمت بعض الموسمين بالعلم بقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا تكن بنى تصراهدم مصر اذا بطل التوحيد الذى هو اعظم اصول الاسلام بمادة القدره على حب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن اراد ولم يستطيع محافظه مع لا يتناهيها وهذا النقص يرد على قولهم اذا كان احدى الجنتين انقص من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقريرى ان بهان التطبيق لزم انقطاع القدره وارتادوا بالعلوم ثانيا وذا بطل لانها غير متناهية وذلك اى عدم وزد النقص بالامداد واللعنوا والمقدورات ثابت لان معنى لانها فى الازداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوندا اخر فالتك لا يستطيع ان تتصور عد دالا يمكن المزيد ملي لانك اذا انصرت مائة الف وضربت فى عد اوراق الاكساجور وقطرات البحار ولا مطا ثم ما قيل الاضرب للجبال وذلكت الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها لمكان فى النقص وفى الوجود ولو اخذت لها اضافة ماضة غفة فهذا معنى الاضرب للوجود بالفعل من العدم محصورا وكان فى الخارج ادى الى الوجود اما الاول فلان المعدوات متناهية واما الثانى فلان الوجود لا يستطيع احضارا ولا يشاهى وهكذا الحال فى اللغوات والمقدورات لا بمعنى ان مالا فائز له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او علميا وبالجملة المرجح من العدم وللمقدورات والمعلومات متناه وهو لا يجزى فيه التطبيق بقى ههنا ابحت ابحت الاول استشكل بعضهم لانها تنهى تقيم البناء ايام الاخرة وانفاس اهلها وحياه ظاهرها ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناه ابدا ابحت الثانى قيل مراتب الهماد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومه له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والحال وكذلك نسبة التطبيق معلومه له اجيب بان تعلق العلم بالاشياء محال ولا يلزم الجهل كما ان تعلق القدره بالمحال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر للجواب عما قيل ان عدد انفاس اهل الاخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انها لو الا لزم الجهل ابحت الثالث ان القول بان ما اعطاه العلم الا لى متناه ما يستلزم خروج ذلك كان الداخل فى علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدرا متناهيا فلا بد ان يتصور هذا القدر المعلوم بعد فيلزم ان يكون ما بعد من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يجردس هذا الاشكال فى قلبى حتى وجدت فى كلام بعضهم اوصف العلم تدبيرة ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه التعلقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا يشك ان الجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة نجواب الشارح غير مرضى واجاب المحقق الداني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على احد بسيط الجمالى وليس بصرف مقصد فالعلوم لا يجزى فيها التطبيق اما فى الخارج فلان ما يجزى الى الوجود الخارجى متناهية واما فى العدم الا لى فلا يشك ان قدره فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الجمالى رأى الفلاسفة الواحد روى عن الاشعري ان الله تعالى واحد من طريق العدم واكثر ذلك اشرون ومنهم ابو اليباس القلانسى اما ولا فلان يلزم ادخاله فى المعدوات فيلزم تكرره بما يعض اليه من العدم ونقله بدونه واما ثانيا فلان كل عد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المتخصصين اما الاول فلان الواحد المعدود معرفة بان على وحدته واما الثانى فلانهم لا يريدون بعدم تنهاى الواجب تعالى ان ذكره لا تخصى كيف ذلك شرك

اتركيب نعم لواجبها بان ادخاله في المعدلات سواء ادب لكان له وجه كما تكاليف النبي ﷺ تعالى عليه وسلم على من جمع الله وسروله في  
 ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى واما توجيه كلام الاشعري فهو انه مراد انه جزئي حقيقي وليس واحدا بالذات او  
 الجنس وحكنا الاشعري ان يحكم في الاطيات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدر ق مفهوم واجب  
 الوجود الا على ذات واحدة اعلم ان البراهمة القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل  
 التامع ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لوجود واجبان لا مشترك في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب  
 الواجب وهو محال فاشارة الى الوجودين جميعا والاول مبني على ظاهر كلام المصنف والمحدث للعالم هو الله والثاني على  
 ما اختاره من تفسير الجلاله بالواجب واما لم يذكر الله دليل الثاني لانه بجملة المتأخرين انب تبقره على اصول  
 فلسفية هذا ما عندنا في توجيه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب فدللتهم الاستدلال ووجه الاستدلال  
 ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفع بان لا  
 استدراك بعد ما نفي الجلاله بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاشتراك في صفة الوجوب فكيف حقيقا  
 بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والمنتهى في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع  
 كما هو المناسب للتامع والملائم لكلام المصنف والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم ان اشارة الى وحدة الواجب فادرج عليه  
 انه محتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والاخر معظلا او يكون احدهما صانعا فادراج الاخر منهما صانعا من جبا  
 يوافق ان يجابه قدرة الاخر فلا يكون تامع فكلف في الجواب ادلا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدره  
 واحد وثانيا بان التمثل والايجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت الكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين  
 موجبا يمتنع صحة الدليل على وحدة الصانع اذ ثبت ان كل واحد من العالم واحد وقد ثبت ان الواجب  
 لا يكون محدثا بين المتكلمين برهان التامع المشا راليه بقوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لفسدت تا وهذا احد كالات الكلام  
 القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الافهام اريد اذ نفع عوام الا الهة به وباطنهما برهان يقيني لمن وفق النظر وفق  
 الحديث لكل آية ظهور وبطن راءه الفريابي عن الحسن مرسلا وتقريره ان لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لوجود الهان  
 لان كمال التوحيد نفي امكان الشرك وهل يكون نفي وجوب الشرك مع عدم التعرض بنفي امكان كانيا في باب التوحيد  
 فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينفي ان يكون منافيا للتوحيد فانهم لا يمكن بينها تمايزا يريده احد هاهنا حركة زيد و  
 الاخر وسكونه واما امكان التامع لان كلاهما اى من الحركة والسكون ونفسه امر يمكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما  
 اى هو يمكن اذ لا تضاد بين الارادتين اى لا تداخل بين تعلقيهما بل التداخل في المراد نفي اى الحركة والسكون دفع لما  
 يقال انه محتمل ان يكون اجتماع الارادتين محالا وحاصل الدفع ان المتصنع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامر يمكن  
 ونفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التداخل المانع عن الاجتماع وهذا امر من ان يكون بالتضاد الاحتجاجي وهو كون

اربون وجزم بين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى البصر ويكون بالاجيب  
 والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاوثر عليه ان نفي لا يتلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع  
 لا ينحصر فيه واجيب اجيب بان التعلقين وجزم ان فلوثبت بينهما ثبات كان هو التصادم ودفع بانه يتلزم ان يكون المثبت  
 بين الحركة والسكون هو التصادم وليس كذلك وعندى ان التلذم مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجز  
 يضاد الحركة اما كونها عدم ما ومملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احدهما حركة والاخر سكونه اما ان يحصل  
 الامران فيجتمع الضدان اولا يحصل شئ منهما يتلزم بجزءها مما او يحصل احد هابدين الاخر فيلزم بجزءها هو اى العجز  
 اما في الحدوث والامكان اى ديلتيا وليس المراد بالهامزة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والاولا يتم البرهان لما فيه  
 اى فى الجزم من شأبة الاحتمال لان يتناجز فى حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض بنا فى الوجود او ثر عليه  
 ان المناق للوجود هو الاحتمال فى الوجود واما فى غيره فبجناج المنافاة لل دليل اجاب المدق بان الاجتماع منعقد على ان لاحتيا  
 مطلقا نقض محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجتماع بحجة جمعية وكلامنا فى الحجج العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام فى  
 اثبات التمانع بل يكفي ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجماع الامة بل اجماع الفقهاء  
 كلام حق القائلين بالشريك ايه فيكون الدليل الزاميا عليهم والاراد بالاجماع كون الحكم بديهيا اوليا من ذكر المنزوم واردة الا لازم  
 وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقضا محالا لان الواجب لا يحتاج فى الوجود الى الامكان الشئ قلنا ليس احتياجا عند من  
 امعن النظر لانه يتحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد المنع والاحتياج انما يلزم وتصد بجزءه امتناعا عن ايجاد فالتدة اعانكا  
 مستزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون الغد محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو لم يلزم عدم الواجب المختار  
 لانا نقول صفات ممكنة صادرة عن ذاته بالاجاب ولو اراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لا يجتمع التقيضا  
 وان حصل مقتضى الذات لزم الجزوان حصل مقتضى الارادة لزم تحلف المعلوم عن العلة التامة واجيب اولا بان فرضنا التعلقين معا  
 وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة تيم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من ديلنا بل من دليل  
 اخر وثانيا باختبار الثاني وان هذا الجزم لا ينافى الالوهية لانه من تيل ذاته تعالى بل هو ناش من كون كماله متمتعة بالافتكلا عنه  
 فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المناقى للالوهية هو العجز للحاصل من محاذم اجنبى ثانيها ان اذ تعلق ارادة احد الالهيين بوجز  
 للحركة استحالة السكون فعدم نذرة الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يتلزم الجزم ولذا لا يتبد الواجب تعالى على اعدام المعلول  
 مع وجزم علة التامة اجيب اولا بان السكون ممكن فى نفسه فعدم الغدرة عليه حاصل بجزء اجنبى فهو بجزء محال وعدم الغدرة  
 على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا بان فرض التعلقين معا بلا سبق احدهما  
 وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم بجزءه وهذا العبارة فى غاية اللبس  
 الاجاز وانما لم تعرض صاحبها بذكر جميع الضدين لان استحالة غيبة عن البيان فى مواضع الاجاز وما ذكرنا فى تقرير التمانع يتدبر



ما يقال انه يحتمل ان يتفق من غير تناقض دفع بقوله لا يمكن بينهما تمانع وذلك لان جزاء الاتفاق لا ينافي امکان التمانع والبرهان يتم بامكان التمانع بلا حاجة الى اثبات وقوعه وان يكون المخالفة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو الجزاء واجتماع الضدين في دفعه بقوله لان كلاهما في نفس امر ممكن وان يمتنع اجتماع الاضدين كإرادة الواحد اى كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زينة وسكونه معاً ودفعه بقوله لا تضاد بين الاضدين فلا يكون اجتماعهما محالاً وهذا بخلاف ارادة الواحد للحركة والسكون فانه اجتماع الاضدين بين المتضادين يكون محالاً واولا علم ان قوله تعالى لرب كل فيها الهة الا الله لفسدتنا حجة اتمانية اى ظنية يريد ان الدليل الذي يفيدك لفظ هذه الآية ظنى اما البرهان الذي يستنبط بانفعال الذهب من ظاهره الى باطنها فقطح كما هو وانما يسمى الدليل الظنى اتمانية لانها لا يقنع به من لا يحتمل كلفه البرهان وقال بعض المحشين كونه اتمانياً ما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة ظنية قلت وهو مبنى على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دورو لكن يختار الشان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيحكي اذ شاء الله تعالى ولللازمة اى كوز الفساد لا واللتعد عادية اى منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدقاً عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرر هذا الفعل على ما هو اللاتين بالخطيبات اى بالادلة التي يقصد بها تسليم السامعين للهدى على حسب الظن الغالب وللخطابة بالفتح قياس مركبين مقدمات مسلمة في ابدى الراى عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذا المقدمات اقسام وهى انفع عم من البرهان لان مقدم ما قاما لونه مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حداً اعن بلعن الجهمي وسمى خطابة لامتثال الخطباء اى الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة اذ المقص منها تسليم الجهمي وذلك لا يمكن الا بمقدمات مكررة وطبائعهم والعاديات اولاها بذلك فالعادة جارية بوجه التمانع والتغالب عند تعدد الحيات كقولهم ولللازمة عادية ويحتمل معنيين أحدهما ان عادة الحكماء من البشر جارية بالتمانع عند تعدد ثنائيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع فيهم والا لول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو لى سيما اذا كان للهدى ان يبين فرقاً واضحاً بينهما وهو ان التمانع من مقتضيات الطبائع الجبرائية كالسمع والفتب من كان الها كان منزهاً عنها واعارض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما مادية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية في الموضوعين فان معنى كون النتيجة مادية ان عادة الحق سبحانه اجرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنياً كما ان كون خبر الواحد مفيد للظن لا يستلزم ان يكون كل صحيح ظنياً على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان مع من ال اذ الذهب كل ال بما خلق ولعلنا نغيب بعضهم اى بعض الالهة على بعض والا اى وان لم يحصل الحجية ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجية يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدتنا الفساء بالفعل اى خروجهما عن السماء والارض عن النضاء

المشاهد لحدوث الصدق بلا تمانع لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق من كالأهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والولاية غير  
 مصرحة وان امره يد امكن الفساد بان يكون المعنى لو كان فيها اللفظ لا يمكن فسادها فلا دليل على المتناع اى على استحالة ذلك فلا زوم غير  
 باطل بل النصوص شاهد على سموها ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوي السما وكطي السجود للكتب وقال اذا السرمد انتقلت  
 وقال كل شئ هالك الا وجهه وقال يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فيكون الفساد ممكنا لا محالة اذا التوقع فرغ الامكان  
 فالحاصل انك اذا حثت لو كان فيها اللفظ لا توقع فسادها فلا لزوم ممنوعه بجواز الاتفاق وان حثت لو كان فيها اللفظ لا يمكن فسادها  
 فبطلان التال منجى فالدليل ليس يقينيا واما ان جعلناه خطبة صحح لا ناخذنا بالثبوت الاول ونقول ان الظن يستبعد الاتفاق بقى  
 ههنا بحثان الاول ان بعضهم اجاب باختيار الشق الاول وقال جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع المحال نعم لو جوب الاتفاق لزم الكلام  
 وقد يجاب بان المراد بالجواز هو الامكان العام الشامل للوجوب واجاب بعضهم بان كلامهم على السد وهو لا يفيد الا اذا ثبتت  
 مساواة السد بالتنقيض لمقدمة المنهية الثانية اورد على جواز الاتفاق انه يلزم توازن علتين مستقلتين على معلول واحد بالتحصر  
 اعنى هذا العالم المنظم اقول وقد ظاهرا او لا فلا يكون واحدا بالتحصر غير معقول لتكرب من الشخص غير معصومة بل من انواع  
 بل من اجناس واما ثانيا فلان معنى الاتفاق ان يخلق احد ما شيئا فلا يراحم الاخر الا ان يكونا مؤثرين في إيجاد كل الايقال للملازمة  
 قطعية والراد بفسادها عدم كونها اى عدم وجوبها وهذا منتهى لخصر الفساد في المعنيين المذكورين بمقتضى لو فرض صانعان لا يمكن  
 بينهما تمانع في الافعال كلها فلم يكن احد هـ اى احد منهما على السلب الكلى صانعا وذلك لئلا يفسد الاخر اياه فلم يوجد مصنع اصلا  
 اللازم باطل لان وجوب المصنوعات بدعي فكذا الملزوم لا نقول امكن التمانع لا يستلزم اذ عدم نفعه الصانع وهو لا يستلزم انتفاء  
 المصنوع حاصل للجواب من الملازمة والضمير يرجع الى مكان التمانع والمعنى ان امكان التمانع المحال يستلزم ان يكون التعداد  
 الموجب له محالا لان استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يستلزم عدم المصنوعات لجواز ان يخلقها احد هـ من غير وقوع  
 التمانع لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجب ان يكون الضمير ليجا الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لا يستلزم  
 انتفاء المصنوع بل المستلزم له ان لا يكون شئ منهما صانعا فان اراد السائل بقوله فلم احد هـ صانعا السلب الكلى لم يصح تفريقه  
 على امكان التمانع او السلب الجزئى لم يصح تفريقه قولهم يوجد مصنع اصلا عليه على نبيذ منع الملازمة في الآية ان اريد عدم  
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه منع انتفاء اللازم المتناع امكان عدم التكون ان لم يهدى عدم  
 بالامكان وذلك الشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال الدلتا بالحاصل انك اذا حثت لو كان اللفظ لا يوجد المصنوعات  
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق وان حثت لو كان اللفظ لا يمكن ان لا يوجد المصنوعات فلام ان هذا الامكان منقذ فان عدم وجوبها  
 يمكن بل اتم عند المشرا انقلت في الكلام تكريرا لان الجواب الاول هو الشق الاول من العداوة وحاصلها منع الملازمة اوجب بالجواب  
 الاول منى على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم كونها هو بالفعل والعداوة لا يبطال الشقوق المحقة كلها واعلم ان الشارع قد خصم في كون  
 الآية بجحظنية اتباعا لابي نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يفتنى كونها بجحظية وانه لم يكن الاتناع اجماعا بالولاية وقال بعض

المحققين التمانع على رأي الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعات ارادة كافتقار صدرها عنه فان كان هذا العلم كاملاً  
 لاحد هـ افظ لزوم الجهل اوله على غير واحد لزوم تواجد مئذنة مستقيمتين او على نحوين متغايرتين لزوم التمانع وانقاد المحشى المذيق وجهين في  
 قطعية الآية احد هـ ان المعنى لو كان المؤثر في رجح السماء والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله اوبعضه اذ تأثيرها اما  
 على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض  
 احد هـ و فبعض ثانياً هـ و الكل محال اما الاول فلتلزم واما الاخيران فلا تلزم اهما اما امکان التمانع المستحيل واذ استحال التمانع لم  
 يكن احد هـ ما صنفنا نيلزم انعدام العلم كل على تقدير الاجتماع لا انعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع كانه انعدام العلة ثانياً هـ و لو  
 كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعداد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعداد وانقادا كما  
 العالم مستلزماً لهذا المستحيل وكل ما يتلزم المحال محال فالعالم غير ممكن ذ اباطل فثبت ان التعداد محال فان قيل مقتضى كل نوع على  
 ما ذكره الحجة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئت لا عيطت فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء  
 الجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعداد حاصل السؤال ان الآية  
 ليست على تركيب صحيح قولك يم حجة اتماعية وذلك بوجهين احد هـ ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعداد وهذا  
 غير مقتضى بل مقتضى انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعداد ثانياً هـ ان لو تخصص زمان لماضي المقصود انتفاء الالهية في كل زمان  
 قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللفظة اسئلنا ان المعنى الاصل للحجة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاسناد لال بانتفاء الجزاء على  
 انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير كالاتي على تعيين زمان فاذا دفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعداد في  
 الماضي كاف في المقصود اذ الحوادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قد يما كان غير متغير وقد زعم ان المعنى الثاني من هـ و  
 اهل المعقول هذا وهم فان حاد في استعماله هل للفتة وان كان تليلاً و الاية من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلامها  
 مهمل لا يظن احد وقد يشتب على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطب اشارة العلامة ابن الحاجب ذلك لان  
 بعض الحجة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط سبب للجزاء مسبب كثر اما يكون  
 مسبب احد اسباب مختلفات كشمس النار للاضائة فانتفاء السبب لا يتلزم انتفاء السبب فالحق ان يكون لوقوع انتفاء الشرط انتفاء  
 الجزاء لان انتفاء السبب يتلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آفة الا الله لفسدتا الاستدلال بان انتفاء الفساد  
 على امتناع التعداد دون العكس لحوادث ان يقع فسادها بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطب انه زعم المعنى  
 الا انتفاء والاستدلال في احد ما مع ان كلامهما معنى مستقل اقدم هذا نصه يخرج ما علم التراما من قوله الله وهذا مني على  
 ما ذكره الثامن تفسير اسم الله في المصود والحديث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قد يما لا كما ابتداء  
 لوجهه تفسير لفظة قد يما اذ لو كان حاداً مسبباً بالعدم تفسير للحادث التنبه على مصطلح الفلاسفة غير مرد فانهم يسمون ما  
 يحتاج في رجحه الى الفرح حاداً ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم زعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجداً

لنفسه بلاهة حتى وقع في كلامه بظهور الواجب القديم مترادفان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قديما اي بلغة استلزام الوجوب القديم  
الى ان زعم بعضهم ترادفها والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناه كما لفظت والجلبوس والتساوي ان يصدق كل واحد منهما على  
كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان بل ترادفان لكونه اي ترادفهما ليس بمستقيم لفظ  
بتغير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم مما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفهما مبنى على  
اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التساوي كما ان صاحب التنبيه ايا المعين النسفي ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان  
ثم ذكر كل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويهما فذهب اليه الجمهور  
ان القديم اعم لان الحق سبحانه اوجب قديم وصفاته تديمة غير اجبة لقيام البراهين على ان الواجب احد ذهب الامام القزويني  
الى انهما متساويان والصفات اية واجبة زعمنا ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرى على كل من المذاهبين اشكال  
صعب كما سيذكره التمام فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدته اي لصدق القديم بالصفات الواجب من غير  
صدق الواجب عليها وانما يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة وتعد الصفات القديمة جواب عاقل ان هو كاد  
تخرجه عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اية عندنا هل السنة وانما التسجيل تعدد ذات القديمة ثم  
شرح في مذهب الفالسين بتساوي الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المنسخرين كاهام حميد الدين الضري ومن تبعه تصحيح  
بان وجوب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجبة لما تقر في محله من ان الممكن مالم يجب لم يوجد هو الله تعالى  
صفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا للعدم ونفسه اي مع قطع النظر عن الوجود  
فيحتاج في وجوده الى المخصص اي امر يحصر الوجود بالوقوع كان وجوده وعدا متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون  
محد ثا اذ لا معنى للحد الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ اخر فيه بحيث ظاهر لان المعه هوانبات الحدث بمعنى المسبوقية بالعدم و  
لا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلوه بحال ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم القدام علت كما قالت الفلاسفة في العالم والجواب  
ان ثبت ان الوجود المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان اعادة ايجادها مقارنة لعدمه ثم اعترضوا اي هو كاد  
المستدلون على انفسهم بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى اربا بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من  
عند المنكبين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم لا اعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتم كما ان قيام العرض بالعرض  
محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفي بحث الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن منزهة في  
فاجاب بان كل صفة الهية نهي باقية بقاءه ونفس تلك الصفة اي بقا الصفة ينهوا ليس امر ازا مثل عليها كقولهم وجب الوجود عنده  
العجب من هو كاد كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف جوابه السخيف سكت عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عدم  
قيام الواجب بنفسه واورد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم ايجاد العرض بناء على ان تقاؤه عين و اوجب بان تقاؤه العرض غير  
العرض لان انفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اترتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اترتم ان البقاء امر اعتباري

وليس موجود في الخارج تماماً بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض أيضاً كذلك فيجب بقاء العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة  
 اي القول بان الصفات واجبة كما هو من ذهب الضريوي والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكل فان  
 القول بتعد الواجب منات للموجود ثم على الضريوي وبن على عكس ترتيب ذلك المذهبين لان هذا الاجراء اشبه باسأ اوله وانحصر  
 كلاما واجيب عنه بوجهين احدهما ان المنافي للمزجيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة فأمته بذات الواجب فيه  
 بحيث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة تأنيها ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات  
 انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى ان غاية تعالى كافي في اقتضاها لا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي في مكانها في حد نفسها و  
 احتياجها الى موصوفها في هذا التاويل بحيث اما اوله لان لا يطايعها قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته لان ضمير قولهم  
 لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل جلالة عليه حكم يكون الله تعالى واجبا بذاته فكذلك عطف الصفات على الجلالة  
 حكم بجزء الصفات واجبة بذاتها واما ثانيا فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فان صرحوا في ان كل قديم فهو واجب بالذات و  
 ليس جائز العدم ونفسه وقد يجاب بان يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة القديم في حقيقة كلامهم  
 عند يذية نظره لان وقع في كلاهما الضريوي وهو اعم هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته نذكر ريبك كرتي نزار وازلا وابدرا موجود  
 باشد ورفض عدم في حال باشد ووجب وجوده زاست في باشد وان ضد اى تعالى است و صفات في شأنه والقول  
 بانها الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا ايراد على المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب ان صفات غير واجبة  
 ومرادهم بالحادث ما يبتدئ وجوده على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم  
 الفلاسفة ان كلا من القديم والحادث اما ذاتي واما زمني فالقديم والحادث بالزمان ما ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات  
 فما ليس بجزء من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان تديما بالذات تديما بالزمان كالعلم  
 او مسبوقا بالعدم اي حادثا بالزمان كزيت عمر وهذا التقييم باطل عند اهل السنة فان زعموا اي القائلون بانها الصفات في  
 الجواب عن هذه المناقاة انها الصفات تديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي للحادث الذاتي بمعنى  
 احتياجها الى الذات الواجب سبحانه وحاصل ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتي وهو لا ينافي القديم  
 الزماني فالصفات حادثه بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه تديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لان  
 قولهم ما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القديم والحادث الى الذاتي والزواني وفيه اي في القول بان الصفات تديمة  
 بالزمان حادثه بالذات رفض اي ترك كثير من القواعد الاسلامية فاحذنها ان الواجب سبحانه فاعل بالاحتياط كالثانية ان  
 معلول الحوادث بالزمان والثالثة ان الاحتياج اي عدم الاحتياط يقص انما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات القديمة  
 ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت  
 بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصدر الصفات بلا اختيار العالم بالاحتياج بل اختياره لزم رفض الثالثة والرابعة التاويل في الاطية

واجب انما لزم رفضه لا وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جردة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا  
للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما  
باطل عندنا هل السنة وسياتي في شرح قول المصنف في الصفات وهي لا هو ولا غير لهذا اي لو كانت الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقير  
وهي الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته اوصفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا  
للقديم فليس قدما محال انتمى لخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وانشئت ان تسمع خلاصته هذا البحث فاسمع ان بناه اهل  
السنة في ثلثة اقسام اولها من هب الضرري ان الصفات واجبة لذاتها هذا هو الذي لزم وقد اوجب ثانيا ما ما عليه جمهور المحققين و  
هو ان الصفات ممكنة تامة صادرة بالاجاب عن ذات التي سبحانه في اعراض عليهم بوجوه اول ان ياتي قولهم كل ممكن حادث اجيب  
اولا بان خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات املا فعبان قول بما ذهب اليه الفلاسفة نفية نظرا لذيها في القديم  
واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا يمس في تقسيم الحدوث والعدم الى اثنى وثاني اذ اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه قدس  
الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلولا مسبوقا بالعلم اجيب اوله بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جعلنا القدمية  
والاختيار لو كان وجها بالقدمية والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه وادرج عليه ان الاجاب ناقص عندهم واجيب بانه ناقص في  
غير الصفات لان الصفات كالات واجباب الكمال كمال للملوعة ناقص وادرج عليه اولا بان افاضة الوجود على الممكنات ايم محال و  
ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الهمداني من منع القدمية حيث جاز ان يكون تقدم اختياره على معلوله اذ انا لا زمانيا الثالث ان العلم  
على ان الحوارج الالفة الحدوث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علتة للصفات القديمة واجيب بتخصيص لقاعدهما سوى  
الصفات الرابع ان البسطة لا يكون فاعلا لشي وقابلا له مع ان جهة الفعل غير جهة القول فيلزم الترتيب للجواب ان الفعل القبول  
من الامور الاعتبارية التي لا وجوه لها في الخارج وتعد اعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات ثالثها للتصويتية وبعض الاشاعرة وهون  
الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواجزة على المذهبين الاولين وكل ما ادرك الجمهور في ابطاله فغير تام والله سبحانه  
اعلم الخ القادر العليم التميم البصير الثاني المراد الثاني اسم فاعل من مشك وهو مراد المراد ذكرها لان النصوص والناتقة  
بهذا الصفة وقعت تارة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الالوية والارادة تحدث عند ايجاد الشيء لا بداهة  
العقل اي اول توجهه جازية بان محدث العالم الكائن ارجح كونه على هذا النقط يقتضين الطريقة او النوع البديع الجيب والنظام  
الحكم بفتح الكاف اي المنهج عز الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الاعمال المقتنة بغير القاف المستحكمة بالخلل  
والنقوش المستحسنة لا يكون اي المحدث بد من هذه الصفات وقد يوضح بان البنية البديع يدل على العلم والحدوث على القدمية والارادة  
والخلل على الجيب اما ان كان على السمع والبصر فبما بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتها كاحص حجاب واجيب بان المراد ههنا بالسمع  
والبصر ادراك السموات والمبهورات ولا شك في ان كون الخفا سبحانه نحا لعلها يدل على ان يدركها واما اثبات ان السمع والبصر صفات  
زائدة بان هما مبدأ الارادك فليس هذا محل بيان ثم ان عندى ان النقوش المستحسنة تعدى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد

الاصوات لا يكون بدن عليها وهو المعرف فاقول فيه بحث واما ثانيا فلانه منقوض باول صوت خلقه بقى في دليل الشئ بحث وهو  
 ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطة والا فبحسب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض  
 هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجود لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بحجبه  
 وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النقط البديع لا يكون بدن هذه الصفات ولا شك  
 ان الرواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدوث فلا يصدق عن الموجود لان الصادق عن الموجود قديم البتة واعترض  
 على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدث الاعيان والا هلاض ولا بد من نفي المحركات او حدثها على ان اضدادها  
 نقائص دليل ثان تفريجه انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والحمل والصمم والبكم والعشى و  
 الاضطراب هي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها فالواجب بحث اما اوله فلا لانه لا يلزم انما اضدادها بل اعداء ملكاتها وتجب ارتفاع  
 الملكات واعداءها لعدم قابلية الحمل بالبره المعنى في الجدار اما ثانيا فلا لانه لا يتم استحالة الخلو عن الشئ وضده فان الهو له خال عن  
 الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحقيقه بدسي وكذا كون الخلق قابلا للصفات الباقية وكذا انضاده باضدادها عند عدم  
 الاختصاص بها وايضا قد مر في الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والا هاديث المتواترة نطقت بانبيائها وهي امي لا يستجيب لها  
 العقل فوجب الايمان بها والضرير المجروس للصفات المذكورة وقيل بجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجه الصانع وفيه  
 نظره لان خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فانهم وبعضها امي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها نعم لما يظن من ان  
 تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فانبات الصفات بالشرع مشتمل  
 على الدروس حاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحقيقته وكلامه علمه قدرته وادائه بخلاف  
 المعرف والبصر فانه لا يتوقف الا ارسال عليهم ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الازادة والعلم والقدرة كالنوحيد  
 اي كما انه يصح التمسك على النوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء  
 من تعميم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما هو بخلاف وجود الصانع وكلامه بخود لك كالعلم والازادة والقدرة  
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدرر اذ لا يمكن الا ارسال الا اذا كان المرسل موجودا وعالما  
 بالرسول واهم وناهيها وويلها لان يطاع وتاودر على الا ارسال وانكرو بعضهم توقف على الكلام لجزلان يخلف في الرسول علم ضروريا برسا  
 وشرافة وانكرو بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجود  
 الحق سبحانه فيصير التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن تحريف الادلة العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم  
 بذاته بل يقنقر اي يحتجر الى محل يقو به التقييم قائم وشره وهذا من الوجوب على واصل ولا يمكن منع  
 الحان العرض لا يبقى زمانين بل يندم ويتجدد مثل في كل ان واودر عليهم انه سفسطه لا تانقطع ببقا كون هذا الثوب مثلا  
 فاجابوا بان من غلط الحس كما نازع ان نارا الفتيلة قائمة مع اناسيا لتنطفئ في يعقبها اخرى وكان الانسب ترك هذا الدليل لان

اثباته منكم ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البدعيات الواضحة بعد تصدق مفهومى الواجب العرض والاكاي لو كان العرض  
 بانها لكان البقاء معنى تاما به اى العرض والمعنى ما يقابل لذات وهو كما لا يقوم بنفسه المتكلمون يستعملون عام من العرض فيسمون  
 الصفات الالهية معاني الاعراض فيلزم تيام المعنى بالمعنى وهو محال خلا للفللسفة فانهم جئوا بتيام العرض بالعرض لان تيام  
 العرض بالشيء معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة الحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما تحيز  
 تبعالموضوع حتى تحيز غيره بتبعيته غاية للمعنى بالمعنى اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى ليل يتناع  
 بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على  
 هاتين المقدمتين وهما متعنتان والحق ان البقاء استمر الوجود وعدم زواله هلا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة  
 البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ التمايز من ان استمر الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر عدى  
 تفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنعوت بالثانى بخلاف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التغيير  
 مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امر زائد على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان حدث فلم  
 يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة المتكلمين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الجواب ان التغيير  
 صحيح قولهم وجد الشيء فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفي معاناه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل  
 الجواب ان الاثبات والنفي يرد على الوجود فى زمن واحد بل المثلث هو الوجود فى الزمن الاول والمعنى هو الوجود فى الزمان الثانى  
 فلنا نقض كقولك وجد اسم ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالناعت هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان  
 البقاء استمر الوجود والاختصاص بالناعت ان يكون بين الشئيين اختصاص يصير احدهما نفعا للاخر كما لبياض لقيام الجسم  
 يقال الجسم الابيض ووصف الاختصاص بالناعت تسامحا في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا  
 تحيز بطريق التبعية لتزعمه تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره اوصاف الحق تعالى  
 تامته مع ان لا تحيز قطعاً واجيب بان تعريف لقيام الاعراض بجملها لا مطلق القيام بالشيء فلا يرد الصفات لانها لا  
 تسمى اعراضاً وان انقسام الاجسام فى كل ان ومشااهدة بقائهما تحيد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجرد  
 فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يتمتع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصل ان الاعراض باقية لان بقاء  
 الاجسام ضرورى بانقضاء الحكماء ولا شاعرة لتلوازالانصرا من التجرد فى الاعراض وبطل حكم اللبس بقائهما كوجب ان يجوز ذلك فى  
 الاجسام ايضا وهو مسقط بانقاف الفريقين ولذلك اتوا الناس على النظام المعتزلى انكار شديد لتفرقه تجرد الاجسام فعلى هذا  
 يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقص اجمالى اى لوصح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قوله ليس بابعد وجهان احدهما ان  
 الاعراض اضعف جئ من الجوهر فتجد ان جوهر ابد ثانياً ان تجرد الاجسام ابعده ان يتلزم سقوط الجزء والتكليف القصاص بخلاف  
 الاعراض الجواب عنهما بان الحاكوم ببقياهما هو اللبس ولا تفاوت بين الجوهر والعرض فى كونه محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة



الفلاسفة بعد ما نصره ذهبهم على طريقتي اهل الصفات تسكهم اع الفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة ويطرحها حيث  
 قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة ليس يتام اذ ليس ههنا في الحركة السرعة والبطء شي هو حركة  
 واخره سرعة او بطء حتى يقيما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض  
 بطيئة وبهذا تبين ان ليس للسرعة والبطء اي الحركة السرعة والبطيء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف  
 بالاضافات فان الانسان انسان سواء ضيف اليه الفرس او القمر ولا يجسم لانه مركب من الجوهر العزلة ومختار ثابت في الخيزاي  
 الاحكام وذلك اما في الحدوث لان المركب مختار الى اجزائه والمختار يختار الى حيزه والاختيار من خواص الممكن ولا يختار ههنا  
 اما عندنا فالانسان اسم للجوهر الذي لا يتجزأ وهو مختار جزئ من الجسم والله تعالى فزعه عز ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان  
 جعلوا اسم الموجود لا في موضع حيث قالوا الجوهر موجود لا في موضع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في  
 تفهمه عن المحال فيه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لان قد يختار الى ما يحل فيه كاهيولى  
 والصق فانها جوهران والصق الصق حاله في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاجة في تقويمه الى الصق فخرج كان كالقول والنفوس  
 فانها مخرجة عن المادة والحركة المكان اذ متجزأ كالجسم والهوى والصق لا يكتفى به جعله من انقسام الممكن وازداد به الماهية المكنة  
 التي اذا وجدت كانت لا في موضع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضع يتناول الواجب ولكن يظهر بعد التحقيق انها لا  
 يطلقون الجوهر على الواجب هذا يوحي احد هاتين قسمي المفهوم الى الواجب ممكن والممكن الى جوهره عرض فالجوهر قسم من الممكن  
 عندهم فانها انهم قسم الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضع ومطلقهم  
 الاشارة الى ان وجه الممكنات لا تدل على ما هيها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجهه الخاص عين ماهية عندهم واما اذا  
 اريد بها اي بالجسم الجوهر القائم بذاته كعوض المبتدع فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسر من الجسم بالقائم بذاته والموجود  
 لا في موضع لفظ ونشره ترتيبا قائما بينهم اطلاقهما على الصانع من جهة عدم وجود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب المتجزأ لا يتمتع  
 اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحته المعنى بل من حيث انه تركه الادب هذا الوجهين احد هما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن  
 والحديث ومنه ذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه اكلما وشره بالقول تعالى وانه الامعاء للحسن فادعوا بها وادروا الذي  
 يلحقه وانما الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب الجسمة والنصارى الى اطلاق  
 للجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما الجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا  
 جوهره مقسم الى الثلثة اجزاء الالاب والابن وشره القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدع في  
 بدعته ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهب الجسمة بلفظ المصدر عطف على تبادل الفهم  
 وقيل على عدم وجود الشرع ومن العجائب ما ذكره بعض المحققين ان قوله ذهب الجسمة جواب سؤل مقد وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر  
 لا يطلقان عليه تعالى والحال ان الجسمة والنصارى اطلقوها فان قيل اعتراض بالفضل على قوله من جهة عدم وجود الشرع كيف صح الاطلاق

الموجب والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحيح اطلاق الموحى و هو من الادلة الشرعية لا تدبث بالقرآن والمديث ان الاجماع حجتا فالقرآن فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تارة ومن بالمعروف ونهون عن المنكر ولو اجتمعوا على الخطا لا امر واما المنكر وهو اعن المعروف واما الحديث فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء حجت الا ان يراد اجماع الجاهل وقد يقال في الجواب لتصحيح اطلاق الموحى ونظائره الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجز لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور في معارفاتهم ضم الوحى الى الواجب فيقال واجب الوحى لا التديم الوحى واذا ورد الشرح باطلاق اسم بلفظ كلفظ الله فهو اذن باطلا ما يراد به من تلك اللفظة كالواجب القديم او من لفظة اخرى كاسم خدا بالفارسية وما يلازمه معناه كالموجز ونفيه نظروهم وتجب احدهما في الترادف وذلك لان مفهومهما متمايزا فالله علم الخلق للظفي ومعناه بحسب اللفظة المعبر او من تغيير العقل زيد او من يتضع الكل اليها ومن احتجب عن غيره والواجب ما يعتنع عنه القديم مالا اول لوجز لا والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاخلاق عليه تعالى لا نه تد يكون احد هما هوها بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادا للعالم لان من العقل بمعنى القيد عا لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق الخلق ان يصرح انه يجزى اطلاق الملزوم لا اللازم ترا علم امثلة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز اطلاق اسماء الاعلاء الموضوعات في اللغات كالتى بالفارسية وتسمى بالتركيب واما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال وقال المعتزلة والكرامية يجزى اطلاق كل ما دل العقل على انصافه تعالى به لولم ياذن به الشرع وقال قوم يجزى ما يراد الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلفظة الكفاية قال القاضي ابوبكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهوم بنقص جاز اطلاقه بشرط اخر من ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونفضل امام الغزالي وقال يجزى ما يدل على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع في شرح المواقف هو المختار لا مقتصرا على ذي صورة وشكل عطف تفسيره على صورة الانسان وفوس وغيره او زعم المجبهة ان على صورة الانسان لا ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكليات كالطول والعرض والعين والكيفيات كالألوان والاستقامة والانعناء واحاطة العدد والنهيات قيل الحد

له قول لا يجتمع امتي لرم هذا الحديث متواتر المعنى واخرجه الترمذى عن ابن عمر عن ابي عبد الله لا يجتمع امتي على الضلالة ورواه الطبراني وابو داود وابن ابي عمير والحافظ الضياع وابو جرير والحاكم وابو يعين وابن منذر واسحق بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري وابن عمر وابو بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة 12 اسرار ان الاصناف في شرح احاديث نوافل الاحوال

خارج عن المحذور والنهية داخلية والظاهر انها مترو فان اوتساويان ولا محذور اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد  
وكثرة يعني ليس محلا للكليات المتصلة تفسير لقول لامصلا ولا معدود ويجوز ان يكون تفسير الثنا لنقط كما المقادير من الخط والسطح  
والطول والعرض ولا المتصل كما لا يجرد تفسير لقول لامعدود وتوضيح المقام انكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمان احد هما  
متصل وهو الذي اذا قسم كان لقمية حد مشترك يعين ان يعتبر حد الكل من القسامين وهو الزوايا للخط والسطح والمقدار القاتر  
بالجسم ويدل على مفارقة الجسم ان يزداد المقدار ينقص في السمن الذات المجهول مع ان الجسم بان تم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت  
النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزوايا بان ثابتهما منفصل وهو الذي لا يكون  
لقسميه حد مشترك وهو العاين فان العشر اذا قسمت بستة واربعه مثلا لم يكن بين الستة والاربعه حد مشترك والا صارت الست سبعة  
والاربعه ثمانية وهو ظاهر اما المقادير فاعلم ان خواص الاجسام واما اعداد فلا ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شريكاء  
يقع في تعدادهم فالذات منفى بالمعاد الثلثة وان كان كلام الله ناظر الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعدد بل هو  
التعدد مع ان يصحح ان الواحد ليس بعدا ولا متبعض ولا متجزى اي ذي ابغاض واجزاء ولا متتركب منها اي من الابغاض  
الاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزى والتركيب من الاختيار الى الاجزاء المنافي للوجوب فقال اجزاء الفاعل للتفصيل يسمى باسما  
تألف منها اي اجتماع من الالات بالفهم وهو القرب بين الشئين متراكبا وباعتبار انحلالها اليها اي تفرقة التراكب الاجزاء عند التفريق  
مقبضا ومجزىا وهو مترو فان وقد يفرق بان التجزى انحلال الى فاعنه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفريدة بخلاف التبعض  
كانه انحلال للجسمين ولا متراكبا لان ذلك من صفات المقادير والاعداد دخلنا للكراية زعمنا انه غير متناه من جميع الجهات الا من  
الجهة المتصلة بالعرض كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن القناهي فكذا يجب عن عدم القناهي بالمعنى الذي تصدق  
وكلاهما صفت بالثابتة منسوبة الى ما لا يستفهمية مع زيادة الهزلة وقد زعم انها منسوبة الى ما هو مجوف والواو قلب الهاء هزلة و  
الاول اقرب اي الجانسة للاشياء الجانسة هو الاتحاد في الجنس معنيين منطقي ولغوي اعم منه هو الاعم الشامل العام فان  
الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو واللغة ان من اي جنس هو كما ذكره البيهقيون قال  
السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد الجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للجانسة  
واللغوي لها واصل ان اهل اللغة يتأولون بالعرض عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فتناسب ان  
يسمى الجانسة المنطقية انما هو هيئة لتوزيع الجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو الجانسة المنطقية تجوب التمايز عن الجانسات  
بفصول مقربة لان مال جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل وادبر عليه ان  
هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي ووجب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشيء البسيط لا يمكن ان يترفع للجنس  
والفصل منه وان علم ان بعض العاشين شرح كلام الشارح بوجه آخر فارد بقوله اي الجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر  
قوله لان معنى قولنا ما هو ان جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مرفوع بما ذكرنا من ان قصد بيان

المناسبة وأية يرد عليه ان الهانسة اللغوية لا تجوز التمايز بالفضول واجب يحمل الفصول على ما يعبر المميز سواء كان فصلا أو تخصصا  
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون التخصص المراد جرياً أو اخلاقى هوية واثبات ذلك صعب وكذا لا كيقينية من  
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق الترتيب وليس بالمعنى  
 المقارن وكذا الفصبة الفرح والحلم بل لها معان يعرفها ائمة سبحان اما اللذات فالحسية منها ممنوعة اجتماعاً واما العقلية فنفاها المتكلمون  
 واثبتوا الحكماء تأملين ان الحق سبحانه اجل متبهرج لعلمه بحالات العظمة وعندى ان لا يصاحبه اصلاً متبرعياً ولذا ذهب اليها الامام  
 حجة الاسلام الغزالي ما هو صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في  
 الجسم اذا كان مركباً من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتتأخر تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون  
 خالياً عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتى في اصل الشملة واوردها على زرق السماء وحرارة  
 المرحر حرارة الماء مع ان الكل بسيط يزعمهم فاجيب بان الزرقه متخيلة في الجو والاول ان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذبة  
 المتخيلة من عذبة الريق لفرحة مع الماء اللطيف فهذا راى به اما لا شعري وصحابه فعلى خلاف كلامهم يقولون بحجوز وجود  
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهره فقول قيل انما ذهب التمس الى مذممة الحكماء تصدأ الى ما جرت به العادة الالهية قلت  
 ويرد عليه عدم تمام الدليل لان حرياً العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انصاف الواجب على  
 بما وهذا ظاهر ذلك ان تدعى الضرورة في كوز تلك الكيفيات من خواص الاجسام والمجهر القدرة ولا يتكلم اشتقاقاً مستحتملاً  
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحوتة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدّمات المقدمة الاولى ذهب  
 الحكماء الى ان في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشمعة اذا جعلت مدورة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها  
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانياً ان امتداد العين ينقص بحجوه وزييد بدببان مع ان حقيقة الجسم على حالها فلم  
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضى الجسم التعليمى وتسمية بالجسم  
 بحجوز ذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بنا على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف  
 العقلاء في المكان على اقوال والعقد منها ثلثة الاول من ذهب افلاطون من ان البعد الموجود للجوهرى الموجود ينفذ في الجسم بطريق  
 التداخل ولولم يشغل الجسم كان خلاً وتوضيحي انا نجد في الحوض بعداً يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد مملوء بالهواء فاذا دخل  
 الماء وحجز الهواء صار البعد مشغولاً بالماء فالبعد في الحالتين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهرى من هذه المادة معاً  
 للبعد العرضى المقام بالهواء والماء لا تابع له ان دخل الحوض والخروج عنه يسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً او بعداً مفطراً بالفاء والقاف لان  
 اصل لفظة ولا نه وانظاراً ورجوعاً عليه اذ ان الحس لا يحكم في جوف الحوض الا بعداً احد اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عن الحس و  
 تانياً ان تداخل البدن بحال والاجاز ان يجتمع العالم في بدن خردل واجب بان لا استحالة اذ كان قادياً والاخر مجرداً وانما المجال تداخل  
 الماديين وثالثاً ان اجتماع المتلين محال اجيب بان احدهما جوهرى والاخر عرض فلا تماثل الثاني من ذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم

ولا شئ محض هو كذ هب افلاطون الا ان البعد وهي عندهم وادع عليهم ان الجسم ينقل من مكان الى مكان ولا انتقال من المعدم  
الى المعدم محال وان المكان ينقسم الى نصفين وبعو المعدم لا ينقسم واجب بال انتقال من جسم الى جسم والنقسم هو الجسم الممكن الثالث  
فذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم المتعلق للممكن وهو يتحرك البعد العرضي القائم بالجسم وادع عليه  
انه يلزم ان يكون المحمول في الصدق الف فيخرج ساكن والظهير الواقف في الرجز والتمك الواقف في الماء الجارى متحركا اذا تحركا  
على وفق جري الرجز والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجزير في جز في العالم لا يشغل جسم زيبى للخلاء فذهب المتكلمون  
وبعض اصحاب افلاطون الى التجزير ولكن هذا الفراغ هو موجود عند الحكيم ومعدوم وهي عند المتكلم واكثر تحكما وعلى ان الخلاء محال  
فدل على ان اذا ارتفعنا صغرى مسارا عن منتهى دفعة حصل للخلاء في وسطه ان العباد يتحرك نديجا من اطرافها الى وسطها وواجب بال  
الرفع محال وتدحرج ولما نفع التجارب كعدم انبساط الماء عن الحجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبة تدخل منها الهواء وكان ارتفاع  
الماء في الاثيوبية المحصورة وانما اظننا لان عامة من يدس هذا الشجر في بلادنا لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا  
المقام لان المتكلم عبارة عن تفوق بعدد وخرقوهم او متحقق يمينه المكان وادع البعد اذ اول البعد لقائم بالجسم وهو عرض  
عند الحكيم وهو جسم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يمينه للتالي فتقوله  
منوم او متحقق يتبين ان يكون صفة للبعدين علم التنازع ولكن قوله يمينه المكان يدل على انه صفة للتالي والبعد يريد تعريف  
البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنشر بما مر عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي وينفس وهو اللفظ للجوهري  
عند القائلين بوجوه للخلاء وهم افلاطون واتباعه القائلون بعدد خالي جوهري انزلت بالسبب في ترك تعريف البعد الوهمي تبين  
لان يعرف قاسما عليها وهو بعد مفرض في جسم او نفس وزعم بعض المتكلمين ان التعريف بعم الكل وان المراد بالقيام ما يعبر  
الحقيقي والوهمي وبالوجوه المعنى اللغوي ولا يخفى ان تكلف باء وادع تعالى منزلة عن الامتداد والمقدار لا يستلزم التجزير فيكون فزها عن  
المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط نفى الكلام تخصيص  
بعد تعميم للتأكيد ان قلت بالثاني زعمهم يدك هب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزوم  
نقصان المكان بزيادة المتكلم وبالعكس كذا اذا علمنا نفعه الخشب او نقر الخشب وذا اسفطة فان قيل مبنى السؤال اتحاد المتكلم و  
التجزير للجوهر الفرع متغير لانه مشا رة لا شارة للثانية ولا بعد فيه ولا لكان الجوهر الفرع متغير يا اذ كل بعد منقسم قلنا المتكلم انحصر من  
المتجزير اعلم ان الجزير قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه وينشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض  
الافاضل ان الاصل هو الاول لعمامة الثاني للمتكلم لان تجزير عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغل شئ همد كما جسم او غير متد  
كالجوهر الفرع فالاول مكان وجزير الثاني جزير لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشئ في اخر حديث العالم من ان الجزير هو الفراغ  
الملتصق الذي يشغل الجسم وواجب بان المذكور ثمة تعريف جزير الجسم لا مطلق للجزير فاذا ذكر من لزوم الجزير دليل على عدم المتكلم والمكان  
لا على عدم الجزير واما الدليل على عدم الجزير فهو انه لو تميز فاصافي الارض فيلزم تمام الجزير وهو محال لما ثبت من حديث العالم وادع

عليه ان يبنى على وجوه الخيزر مذ هب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال آجيب بوجه واحد ها انه اختار وجوه الخيزر  
لغوا الدليل على وجوهه وهو انه معشأ رالية بعدد ما نأبها ان الدليل غير مبنى على وجوه الخيزر بل لا يختير الى الخيزر بناق الوجوه موهوم  
او معدوما وفيه ان لا معنى حر للزودين بين قد وخصه ثة نالها ان المراد بقدم الخيزر هو عرض عندهم والعرض لا يبنى  
زمانين فيلزم تماثل الاكوان بلا نهاية ويطلبه برهان التطبيق اولا فيكون محلا للحوادث لان الكون في الخيزر من الاعراض الموجودة  
في الخارج عن المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوى الخيزر وينفص عنه فيكون متناهيًا وفيه يجان احدهما ان الملازمة  
على تقدير المساواة عن متجزان يكون الخيزر والخيزر غير متناهيين ولا يجب ان عدم تناهي الاعداد باطل كالتين في محله ثانياً انه  
يتمثل ان يكون على تقدير الانفصان جميعها افر اولاً يلزم التناهي لما مر من انه من صفات المقادير والابداد والجزء لا يقدر له اجيب بان  
بدية العقل تشهد على الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون مقترن كان بضع  
يطابق الخيزر وبعضه يزيد عليه واورد على الاليل ان الخيزر لا يكون الامساكاً للتمييز اجيب بان الترويض للملازمة في بطلان الخيزر على  
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالخيروفي هذا الدليل الخيزر العرفي وهو ما يمنع الجسم عن الزول تنبيه على من المتشبهة بان بعضهم  
ذهب الى انه عملوا العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذ لم في مكان  
لم يكن في جهة اخرى ذكرها للتأخر لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركه لان قوله لا يمكن ينفي الخيزر  
لاهل ولا سفلا لها بالكرس ولا غيرها من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها هي الجهات اما حده واطرافه لا يمكنه كجهاويد  
الحكاما ونفسه لا يمكنه باعتبار عرض الاضافة الى شئ كما هو مذ هب المتكلمين يريدان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان  
فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة وتوضيح الحكم ان الجهة تطلق على معنيين فمنته والاشارات ونفسه لا يمكنه والاول مذ هب الحكماء و  
الثاني مذ هب المتكلمين اما تحريكه اول فقالوا الجهة مبرحة مستدلين اولا بانها يشار اليها بالاشارة الحسية وثانياً بان المتحرك يقصد ها  
بالحركة والاشارة الى معدوم والقصد اليه محال ان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو القوة والتحت وبما هو امم الجهات كالمعين الشمال يختلف  
بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم والا فلا اشارة اذا وصلت الى جزئها الا قرب فان اتحت هناك فهو للجهة لا ما بعد ها والا فلا جهة ما  
بعدها هناك ثبتت ان القوة والتحت عبارة عن نهايات حد غير مقسومة قائم الاجسام ثلث ان يجب ان يكون الجسم الحد لما كرتة  
فيكون الفوق سطح الحد تحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابدئي عن الاخر فالحد ثلث محيط بعالم الاجسام  
فقولوا لتأخر حد واطرافه لا يمكنه اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة واخذت في محدد هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني  
محددة والتحتاني مركزية ليس الخارج من هذا الفلك الا عدم الصرف اما حكم الهم بان ما واردة فضاء متناهية فباطل وما تحوير الثاني  
فقال المتكلمون ليس للجهة فاذا كلف الحكماء بالجهات هي الامكنة من حيث الالتهانة فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت  
بالنسبة الى الفلك الثاني لا اشارة الحسية وقصد المتحرر اما هي الامكنة ولا يتجزى تليد زكان قالوا وجوهه تعالى ليس في الزمان  
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله في الزمان وفي المواضع ان هذا مما لا تعرف للفلكانية خلافاً لان الزمان عندنا

عبادك عن متغيره ويقدر بمشهور آخر المتغير حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا يثبت ان بعض المتغير المتعلم  
 وبعضها مجهول فاذا اذن المجهول بالعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد يتعكس التقدير كالتعكس العلم والحل فاذا قيل  
 متى قدم الاخير يقال بريم ذهب يبدان كان السائل عالماً بريم ذهابها اذا قيل متى ذهب يد يقال بريم قدم الاخير ان كان  
 السائل مستحضراً بريم قدم ففعل الاول يكون ذهاب زيد زماناً للقدم الاخير وعلى الثاني بالعكس تختلف الاوقات باختلاف  
 التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس لا يرينه يقول القاري قدما بقية سورة البقرة ويقول الخياط قد رما  
 يخاط الشرب ويقول المرأة قد رما يغزل ربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مفرد الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مفرد  
 حركة الفلك الاعظم مستد كما ان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذا لم يجتمع  
 اجزاءه فهو مفرد كما لم يجتمع اجزاءه فثبت انه مفرد للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا كان عدماً بعد حتم وهذا البعد  
 لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عدماً هنا خلف فهو مفرد للحركة مستديراً لان الحركة المستقيمة لا تنحرف الى غير  
 نهاية لقيام البرهان على تناهيه لا بما قدم ان يفرد بجميع الحركات فهو مفرد لا لسرع الحركات ولا لسرع من حركة الفلك الاعظم فهو  
 مفرد رهاً والتكليف عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزها عن ذلك اى عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتحد فلا لا  
 يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى الاحداث في ذلك لا يحد واما بمعنى مفرد للحركة فلان المتحد في زمان ما  
 ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج لا يتغير لا فقلول بالزمان وهذا نكتة شريفة تنبئ ان منزها عن سحابة  
 عن الزمان يحل كثير من الاشكال من منها لزوم العيب من الاله من النبى في الازل ومنها لزوم الكذب والحدوث في نحو اناسنا  
 نوحاً باللفظ الماضى ومنها تعطيل السمع والبصر قبل وجئ السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالحجرات وكل ذلك لما انه  
 ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم الشارح اراد  
 ان يذكروا ما جامعاً للتزيينات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التزيينات بعضها يفتى عن البعض فان قوله ليس  
 بعرض ولا جسم يفتى عن قوله لا مسمى ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب وكذلك احد هذه الثلثة يفتى عن  
 صاحب وتولى الواحد يفتى عن قوله لا معدد الا انه حاول اى طلب واراد التفصيل والتزجيم وذلك قضاء على الواجب  
 يجوز ان يلزمه واجب الوجوه اربابه ما يجب على البعد هو الاظهر في باب التزيين ورجع الى المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في  
 الصيغة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واذا قيله متقاربة وسائر فرق الضلال والظن كالحولية والاحادية القائمين بنول  
 الواجب اتحاده بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثني عشرية وكانكرامية القائمين بانصافه تعالى  
 بالحدوث والشيعة القائمين بالهين نور وطهارة والحققاء القائمين بالولد قيل كالفلاسفة القائمين بالذرة العقلية قلت ذهب الامام  
 الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كذرة المخلوقات والله تعالى علم بالمرجى واكرهه فله سبيل تقريع على قوله حاول و  
 المبطل لا يراه واثبت بغيره لفظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريق الا التزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على ان غير محذور ولا مستهانة ثم ان معنى التزمية مصدر مسمى عما يلحق وينفلق بالتزمية ذكرت فاض مجهول والضمير الى التاليد  
 بالاشياء المذكورة على انها خبران والضمير اليها ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة التطلُّد والامكان على ما اشترى اليه في  
 شرح كل كنه لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافي ولعل غرض المشائخ انتزاع النوام بما يقرب الى عقولهم من  
 ان معنى العوض يجب اللفظ ما يفتقر بقاءه يقال هذا او عارض اي لا قيام له وهذا الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه  
 قيل للحجاب عارض لسرعة زواله فيه ان التزاع في منبروم العوض كما في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من  
 قولهم خلق الله عالمه اذ اجسم من جوهره يفاظ كقوله سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غيره بديل قولهم هذا اجسم من ذلك  
 اي الكبرياء او اعظم حجراتي والوجهين ان عطف حرفي العوض وان الواجب ليس تركيبا لان التركيب فاجزا او اما ان تصنف بصفات  
 الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال التزجيب اذ لا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل والبعض  
 فيلزم النقص لغزات بعض الكليات وقد يوجب لزوم النقص بان يولم يتصف بهام يتصف بالوجوب لان من جعلتها فيلزم  
 الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لان معنى على ان معنى قول اذ لا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح ولا لم يكن  
 التزديد حاصرا فانهم والتعددت اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص جوهرها والنقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا  
 عن غيره واورش على الدليل ان تصان جميع المركب بجميع الكليات يكفي ودفع النقص اجيب بان نقص الجز يستلزم حدته وحدت الجز  
 يستلزم وحدت الكل ودفع الجواب بان لا نسلم ان عدم انتفاء الجز بجميع الكليات نقص للجز ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم وحدت  
 وان اشترى ايضا الواجب ليس بصورة ومقدار وكيفية لان اما ان يكون على جميع الصي والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع  
 الصمد وادثر عليه ان الهوى العصرية تخصص احد مصروف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصي المتعددة  
 وية يتصف للهوى بما لا يتبع تلك والختجة الى هذا الكلف هو من يعترف بالهوى واما المتكلم فلا يختار اليه اذ على بعضها وهو متيقن  
 الاقدام في اذاعة المدهم والنفس لوحظ لفظ الانام كان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من الفاعل  
 ونصف الفتال ثم لا يخفى ان الاستعارة محل بحث فان بعضها حرة بالمدهم وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنه والقبحة وفي عدم  
 دلال الحدثات عليها هذا زعم من جرحان وجوبت الصفات للواجب هو دلال المصنوعات عليها والنسب عليهم ان الحدثات طرق  
 ترشدنا الى العلم بجزء مما وليت عللا للثبوت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى المخصص حتى يتخصص بعض  
 الصفات بالواجب ويدخل تحت تدرة لغيره وهو المخصص فيكون حادثا واورش عليه ان يجوز ان يكون المخصص قديما وجوبا لا  
 محضارا بخلاف مثل العلم والقدره والغيرة فان ثبوتها للواجب لا يختار المخصص فانها صفات كمال تدل الحدثات على ثبوتها لان  
 مبدع العالم على الخط الجيب لا بد ان يكون حيا عليما قديرا واضدا دها كما تجل الجز والموث صفات نقصان لا دلاله لها على ثبوتها  
 بل تدل على نفيها كما تهاكت صفة دليل لقول لا على ما ذهب اليه المشائخ توهم من الايمان ان تصنف عقائد الطالبين  
 توسع من الابعاد واليوسيد على الطائفتين اي طريقهم زعمانهم من الطالبين والطائفتين انزلت المطالب العاليه مبنية على



مثل هذه الشبهة الواهية اى الضعيفة والدليل لغادسبى شبهة وعما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشائخ الماتريديين  
وهم حنفية ماوراء النهر والكوفاء كروى امر الادلون من قبيل الانتماءات واما المشائخ الاشعرية فاهم يد طولى فى الدين كالا امام الرازى  
والامدى والقاضى العنبدى والشاعر واليدى السند وكلمة الرضا فان كلام الماتريديين بعبارة الامة انفس انعم وكلامه الاشعرية  
بالدقيقين واحتجهم المخالف وهو الحجة والمثب بالنصوص الظاهرة فى الحجة كقولهم تعالى ايبصرون الكلم الطيب قول الرحمن على العرش  
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لا مردة ايزاله فالتى فى السماء قال هي مؤمنة كما فى صحيح مسلم والجمية نحو من انا فى يمشى ايتشه  
هزل كما فى صحيحين والصورة نحو اذم على صورته والجوارح اى اعضاءه من الجوارح وهو الكسب كقولهم عليه الصلوة والسلام  
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وان كل موجوب من فضاله بان يكون احدهما متصلا بالآخر فانه اريد بالمهمة ما هم  
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلان ميبان للثبته بحيث اذا كان احد هما فى جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر فى جهة شمال  
عنه والله تعالى ليس حاله ولا محال للعالم اى نزوه عن الحول فى العالم وعن حلول العالم فيه ليكون ميبان للعالم فى الحجة في جهة العلو  
على طبق النصوص ولا انها اشرف الخلق فبما ذكرنا ذلك ما فى الحجة فهو في جهة بالضرة فيكون جساما او جزءا من كل متخويزك لك انما  
ذكره جزء جسم لا يتفاهل الالاتم المحتملة والادلائل من هو كاد المستبين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه  
استدلالهم بمصداقها لانه كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهي الابعاد والتناهي علة للصورة واللوازم ان ذلك اى القول  
بان كل موجوبين امامتلايان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس بالحكام المحسوس والوهم ترة فى الدار يحكم  
على غير المحسوس ويصادم البس هيات والنظريات القاطعة بالاحكام الباطنة كحكمه بالحوث عن المقار والموتى وانما ذلك العالم  
فصاغير متناه فلا عرق يحكمه والادلة القطعية اى البراهين العقلية قائم على الترتيبات لان وجوب الوجود يقتضى التنزيه لفظا  
وهذا كلامه وشترك فى الجواب عن دليلهم المقول المقول اما عن الاول فلما انقر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني  
فلقولهم يجب ان يفوض التفويض سرح علم المنصوص الله تعالى قد ذهبت الاستدعاء الى ان النص المخالف للدليل العقلى  
مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقل هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل  
النقل فلا يردع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النص هو لا تغير القطع بمعانيها اصلا واللفظ والصرف الخوانما نقلها  
الاحاد كالا صمى والخليل وديبويه ومع هذا فاحتمال الجواز والاشراك قائم ولكن يصحح خلافا من العربية ما نقل بالتواتر  
قد تقوم القران على ان المراد هذا المعنى وذلك فلا يمنع ان يفيد بعض التقلبات القطع على ما هو اب السلف اى عادة  
العلماء الاولين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايشرا الاختيار علة للتقويض للطريق الاسلام لانه يحتمل ان يكون الثاني فيها كمن  
وعلى نقد الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بنا ويلاص صحتها اى مطابقة لقواعد الشرع العربية غير  
محذرة ببلاعة القران ونشر بعض الائمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على اختيار المتأخر وقد فعلا علة للاختيار لما عطا على الجاهدين  
وهم للبتنة يقولون من هب اهل السنة مخالف للنصوص وجن باضبح القاصرين لجذب المدب الفارسية كشيء والضبح

العضد وبالفارسية بأزوال الفاصلة وضعفاء المسلمين شبهه من يقط نلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة  
 ليأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل الاحكام لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التقويض توضيح  
 الكلام ان هذه النصوص هي المتشابهات وتضمن الصفات المتشابهة وعلامة السنة بعد اجتماعهم على ان معانيها الظاهر غير  
 هراة ذهابا من هيين احد هما مذ هب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم  
 والتشبه وقالوا الاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات الحق سبحانه لا تعرف كنهها وفي بعض  
 نسخ الفقه الاكبر للنسوي الامام الاعظم ان تأويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيا ما مذ هب الخلف تفسيرها  
 بما يليق به تعالى لاشتهار الذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبه عوام المسلمين فعملوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة  
 من المحققين هذا الخلف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر  
 متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون  
 في العلم يقولون انا بما لله نصيب الهذيان انزل على من تأويله خاص يعلمه تعالى ويؤيد قرآنا ابن عباس يقول  
 الراسخون في العلم انا بما لله نصيب الهذيان انزل على من تأويله خاص يعلمه تعالى ويؤيد قرآنا ابن عباس انما من  
 يعلم تأويله سره ابن المنذر وهم يخصصون ذم تأويل المتشابه بمن ياول على وفي نسخة كالمشبه ولا يشبه شي اى لا يماثل فسر  
 بذلك لا المشابهة في الشئ هو الاتحاد في كيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكائن والكائنة في البياض في غير متصورة  
 في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجزى لهما ما منه معرض كيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة او الاتحاد بالبيع  
 وهو ان يشترك في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوامض المتخصصة كزيد وعمر فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يلزم تعدد الواجب  
 تعالى واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احد هما سد الآخر السد بذكره رخصة من حد نصراى يصلح كل واحد  
 منهما تفسير للسد واشارة الى ان المقدر سد كل من الطرفين كما هو شأن الفاعلة لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا  
 يسد مسده تعالى في شئ من اوصاف الوجود بتناز اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلم ما في المخالفات  
 بحيث لا مناسبة بينهما اى بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين  
 الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمد البخاري المشهور بالامام الصابري في كتابه  
 بداية الكلام والمقيم من النقل تاييد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم من اوجده وعرض وعلم محدث وحدت النسخ ههنا مختلفا نفى  
 بعضها علم بفتح عين وهو في اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمى النحاة الهام الخاص بالتحص علما واراد به ههنا ما يكون والا على ان  
 لخالقا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له وتاكيد وفي بعضها بكسر العين وسكون الهم وهو اطاب اريد  
 به التصريح والتوضيح محدث معنا ومقط في بعضها لفظ علم وهو احسن وقم في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس  
 مجيد لان ذكر في الطرفين تحت اسم على حسب المقابل فلوزيد الواو صار الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في نوجبه ان العلم

فبفتحين وحدث عطف تفسيرى فها في حكم الواحد وجاز الوجود متجدد في كل زمان كما هو من هب الاشعري من عدم بقاء الامراض  
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو متكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وتدل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم  
الاولى موجودا وصفة ليس منوطا بابتنائها للجواب ان هذا من مصادحهم في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان  
موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الاعمال عند الاشعري قلت الدائيات بدلالة  
وهي تدل على وجودها وصفة ذكرها مقابلة للعرض والاشارة الى ان العرض لا يطلق على صفات تعالى فلا بد ان تكرر عبث او اتحاد بين الشرط و  
المجزأ وقد يما وواجب الوجود يدل ان اريد الوجوب الذي يلزم تعدد الواجب ان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للافتقار لان الممكن الملم  
يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختبار الشق الاول كما هو رأي الافلام الضروري والمستحيل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات  
الواجبة واجاب بعضهم بازمنائه استفهنا ما من غيرات الواجب تعالى بالقيام به وعندى ان الوجود بوجبه ووجها وجواب  
بوثوق الموصوفه وادانها من الاول الى الاخير فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعترض على كلام البداية بوجوه  
احد هان تميم الوجوه مما لا يتفرج على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بان اراد بوجه من الوجوه المذكورة وثانيا بان يعرف منه  
اشفاء التماثل فيما ارادها بالمقاييس الثاني ان نفى التماثل بوجه من الاشتراك في الموجبة عماله يصح ويمكن الجواب بان هذا الاشتراك  
ساقط عن الاعتبار لان اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه وانما لا يمكن اعتبار التماثل لاجز  
موجودين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر بما تامل علمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا واجب بان المراد بعلم الخلق والمخلق جنس  
العالمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يمد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم  
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بالماثلة بين الشئيين عندنا المماثلة بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد  
انظر المماثلة للبحثين في تفسير هذا المقام اقوال احد هان اراد بيان التناقض بين كلامي صاحب البداية كان قوله فلا يماثل  
علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف والمماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بالمماثلة  
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اى صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلاهما صاحب  
البداية يتناقض معاصره بالعلم الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتغل على التناقض والتصریح مفهوما من نفى التماثل  
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجبة الرابع ان لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه بالمماثلة في نفى  
المماثلة وان ليس اثبات المماثلة وجه اصله قوله قد صرح بتأييد لقوله لا يماثل سوادا كان معلوما مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ  
ابولعبس يفتقر الميم وهو احد اعظم الخفية بما واد الزهري التصريح معترض على من شرط الاستواء من جميع الوجوه والمماثلة انما يجادل  
اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمر والفقير اذا كان يساويه فيه ويد مسد في ذلك الباب من نحو التدريس والافتاء  
وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة من الاوصاف البدئية والاخلاق الرحمانية وما يقوله الاشعريه من ان لا مماثلة الا بالسلب وانه  
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام نال المنطة بالحنطة مثلا بمثل اى يبغوها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في

قيل فان ربحا قال الفارسي في شرحه ان حديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم قال الذنوب بالذهب النقص بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والقمر بالقمر والمطر بالمثل يدايد لمن زاد واستراد  
 فقد اربى الاخذن والمعطى فيه سواء مراد الاستواء في الكيل لا في وزان تفاوت الوزن بان يكون خبطة افعال من خبطة  
 وندت الخبيات والصلابة سخى والرخاوة ترمى انتهى كلامه التبصرة والظاهر ان لا يخالفه لا بين كلامه الا شعري واللغة والحديث ولا بين  
 كلامي صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الا شعري المساواة من جميع الوجوه فيما بالمائة كما قيل مثلا بان لا يكون كيل  
 اكثر من كيل وليس مراد الاستواء في لجهه كما يحكىه الاطلاق فانه غير معقول بين اثنين وعلى هذا اى على المساواة فيما بالمائة  
 ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اذ ذكره الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان مجهولا فالمراد  
 قوله فلما ما نزل علم الحق بوجوه من الوجوه وذلك لان الوعدنا الوجوه فنعم المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة  
 قائمة بذات ومنفصلة بالمعلومات وموجبة لا تنكسها والا اى وان كان المماثلة هو المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين  
 شيئين صلا باشتراك اثنين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه ونعم التعداد ويستلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه  
 فرع التعداد فخلص كبرم الله انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقيل الاشتراك من كل وجه وقيل كالمساواة من بعض الوجوه وللحق  
 انها المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلامه الفريقي انتهى ولا يخفى ان المماثلة بين الحق والخلق على كل  
 من هذه التعريفات فانه وان نعم الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فللمساواة ولكن يروى عنى على ما حققه الشارح  
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعض في الاحكام وهذا مخالف لمصطلح الجمهور بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان  
 التماثل عندهم مقابل التضاد والمذكي في مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق تلتزم اقسام الثلاثة والاضداد المتخالفات  
 اما الثلاثة فبما المتحيزان بالنوع وبعبارة اخرى موحى ان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات  
 كالموجوهية والجوهية والانسانية ويقابلها الصفة للجنسية وهي هاد على معنى زائد على الذات كالتحيز والحادث ويلزم المشاركة  
 في صفات النفس المشاركة فيما يجب يمكن ويمتنع ولذا نال المثان فايده احد هاهنا مسدا الاخرى في الاحكام الراجحة والجارحة و  
 المتبعة جميعا والاضدادان فبما معنيين يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمما سوى المتماثلين والاضدين  
 كالحويان والا انسان انتهى ولعل الله يحرم على مصطلح الماتريديته ولكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسدا الاخر من لوازم الاتحاد  
 بالنوع الذي يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهديب المثان موجودان يشتركان في جميع صفات  
 النفس ولذا يئسد احدهما مسدا الاخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة لم قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد  
 والسد وان كان واحدا لكن وحدته تحتاج الى تأمل فارد نعم المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تغايرها بحسب  
 الظاهر الثاني انهم يقصد السد في جميع الاحكام الراجحة والجارحة والمنتعة كالمعروف التكلمين بل اعم من ان يكون في العجز  
 او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزمراة والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخفى

من علمه وقدرة قيل نبأ الكهانة على ان علمه قد تدت زائد ان علم ذاته كما هو مذاهب الاشاعرة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر  
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات نظير المصنف العلم والقدرة فسلك واحد ليس  
يجيد لفحص عبارات عن اداء عموم العلم سواء افسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجزى ان يراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كانه يلزم  
القدرة على الحالات قبل ثم الظن ان المراد بالشئ الموجود اذ لو لم يكن الممكن لم يحصل الزعم على الدهرية وادرج عليه ان الموجود لا  
يكون مقدراً والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف في كل على ايجادها فيصح الكلام وان كان قلص اعزاد اعموم  
القدرة اعماد على الحال فليس نقصاً ان تعلق الالاد به محال فلا يخفى وقال بعض الاكاريل هذا نقص في الحال حيث  
لم يستند تعلق القدرة به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وانفق الالمختص الظاهر عندي ان دليل ثانٍ يحتمل  
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الالاد لان نسبة جميع المعلومات والقدرات اليه على السواء وهما محتان البحث الاول  
اورج عليه انه يجزى ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالحال واجب بالمراد  
بالشئ وكلام الله الموجود قد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع الجواب بان  
الموجودات غير مختصة في الصادر بالاختيار بل واجبه موجود للخصم ان يمتنع تعلق علمه بتكثيره بمحض تدبير الصائين وعندك فيه  
بحث لا نعلم بذاته وصفاته يديدي والمنكوك وطاعة الالاد استكمال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال اشاعرة على عموم  
القدرة بالمقتضى للقدرة ذات تعالى والمصير للقدرة هو الالاد ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان الشخص  
القطعية اى غير القابلة للتاويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقل بعد عقليين وايضاً دل الالاد على عمومها  
فهو كل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يتغير علم الالاد لمقتبس من تلك الضرر فهو من حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل  
دليل لا اى ليس الامور كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالقول والنفس وكما  
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزويد وعمر ام لا كالا فلانك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم يحصل المتغير ليس بصحيح  
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واطراف جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوانطبقت صورة في  
عائل مجرد لزوم ان يكون الحجر تابلاً للاشارة الحسية وهو محال اجيب بان معنى على ان العلم هو بانقشاش الصورة في العالم وهو محم  
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغيير في علم الجواب ان التغيير  
انما يلزم في اضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجوداً اما حد بالنسبة الى الله سبحانه  
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وهما محتمل واعنى المتأخر من المتكلمين بتعديبه وهو ان الحكم لا يكون العلم بالجزئيات  
بل صرحوا بانه لا يعرف عن علمه تعالى ذرة والسما والارض وكيف يتكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان  
العلم بالعلية يتلزم العلم بالمعلول بل يرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثل ذلك علم المحاسب ان نصف رمضان منسنة  
كناخوف القمر فهذا علم كل معلوم جزئى ولا يتغير مجال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشناعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فمستلزم العلم وان كفر واوجزه اخره ولا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم  
 مستدلين بان تعال واحد من جميع الوجود والواحد لا يصدق عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدق عنه الجسم لانه مركب مشتمل على  
 الكثير فالصاحد عن جرحه مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المنفصل في كتبهم والحوار بان  
 كاتم الوجود كالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصير صدر الكثير عنه وانما كاتم ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد اما استدلوا  
 عليه بان لو صدق شيان كان مصداقية هذا غير مصداقية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصداقية امر اعتباري ثم اعلم  
 ان المحققين من الحكماء على ان معطى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والا لانه  
 ان الكل مقدرات الحق تعالى وعقله وان نظامه التام على ما انتهى عن مداهم او على ان اراد القدر بلا واسطة انزلت الفلاسفة  
 ينكرون القدر ويقولون بالاجيب قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون الاجيب قدرة وكما يزعم  
 الدهرية قوم يسمون الكائنات الى الدهر فهم من ينظرون ان لا خالق سواهم ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل للدهر  
 كالنريك لمن ان لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضى تمايز طرفيها واجيب اولها بان التعال  
 الاعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيا بان ما ذكرتم خاص بالعلم المحسوس وعلم الشئ بنفسه محسوس وكما يزعم النظام هو ابراهيم بن  
 سيارا المعتبرة ويسمى شيطانهم وهو معتداهم فخط الفلسفة بكلامه الا معتزلا ان لا يقدر على خلق الجبل القبيح تعيم بعد تخصيص  
 واستدل بان خلق القبيح مع العلم يقبح شره بل زجمل واجيب بان لا يقدر من الله شئ وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان  
 الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدر وكما يزعم الجبني هو ابو القاسم المشهور بالكوفي ان لا يقدر على مثل مقدرة العبد  
 قال اذ جرك الله سبحانه جوهرا ثم سره العبد فالحركة ان غيرهما تليين بل مختلفان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على  
 صلاح فهو طاعة او ساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزوع عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بجهة  
 الاوصاف على حسب غرضه ودواعيه والا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزوع عن الغرض والدواعي فلا يمكن ان يوصف  
 بها وكما يزعم المعتبرة كالجبائي وابنه ابى هاشم ان لا يقدر على نفس مقدرة العبد اى عجز فعل مستدك بالتمام وهو ان لو اراد  
 الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما  
 فلا وقع للآخر والمفروض ان تادد واجيب اولها بان لا تأثير لقدرة العبد عند بل حاله افعال هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم لتأثير  
 ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقوم مقدرها ولا يلزم في قدرة العبد بل بجزءه عن مصادفة القدره الا لهية وهذا ليس بجواب كما يجوز عن  
 مصادفة من هو اقوى من الحيوانات ومن الخلقين في عموم القدره الصابية نسبة الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغير  
 اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كقرا ما القهول بان الكواكب اسباب وعلاقات بتسخير الواجب تعالى فلا كفا بل قد اعترفت به  
 المحققون كالهام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم التنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشره ولا يلزم ان غرض الحيوانات  
 كالحول والبر والشديد والخط والطاعون والامراض والاهوجاج وزعم ان خالقه الاثنان يسمى اهر من نوح باءه من الضلال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الصلاة والسلام على النبي وآله وصحبه وسلم  
المبتدأ ثم الإشاعة على الصفات تعالی زائدة على ذاته لكن دلالته إنما تدل على زادة مفهوم الذات لا  
على زادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة إلى أنها غير ذاتية بمعنى ان كل ما يظن ان صاد  
عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من ان تعالی عالم تاد رضى الى خيرة لك كالبصير والبصير ومعلوم يجب  
اللفظ والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب واللام يصح الحمل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما انما  
الشواهد على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضى اثبات الصفات لفظا متبايناً للشيء في قولهم ان اجزاء زيادة الصفات التبارك  
للصفات وليس الكل الفاظ مترادفة دليل ثان تقرير لو كان العلم والقدرة متلازمين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئاً  
واحداً فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر الترادف باطل وعلى هذا فالمراد بكل الصفات ويحتمل ان يكون من تمة الدليل الاول و  
المقصود به انما يتصور زيادة المفهوم والمراد بكل الواجب والصفات واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها فلا يظن ان العالم والقادر  
ونحوها صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بكل الصفات وان صدق المشتق على شئ يقتضى شئوت ماخذ الاشتقاق له هذا  
دليل ثالث وقال بعض الحنفيين معطوف على ان كلا من ذلك احوال وان الجميع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترنا ما وافق بكملاهر  
المشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن تدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلاً من ثبت له الضرب وهذا ثابت في الشاهد  
باستقرار المشتقات كالركب والجالس والقائم نكراً في الغائب واورث عليه اولاً ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه  
المتأخرن واما الجواب بان هذا ما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعى بلا دليل وانما انزاله ليقض بالمشق لا يقتضى وجود  
الماخذ كالا على فان عدمه والقصود وجود الصفات الزائدة فنسبت لصفات العلم والقدرة والخبرة وغير ذلك تفريع على  
الدلائل الثلاثة كما ذكرتم المعتزلة اى اكثرهم انه عالم لا يعلم لوقادراً لا يدرى لغير ذلك نحو سميع لا سميع له فانه محال ظاهر ينزلة  
قولنا اسق لا سواد له اجيب بانهم قالوا لعلم بذاته لا يعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه وقد نظمت النصوص بقول تعالی  
ان الله علم قدره يثبت علمه وقدرته وغيرها اول صدور الة فعال المنقنة اى المحكمة المشتملة على العجايب على وجود علمه و  
قدرة علمه على مجرد تسميته عالماً قادراً وجه ثان وثالث في شر المعتزلة النفي في ذلك واحد لتعلقه بكل واحد منها وان  
كان كلمة على توهم تعلق بالثاني لفظ وادرج على الثاني ان صدره لا فعال المنقنة انما تدل على المعنى الهضاني الذي هو نسبة بين  
العالم والمعلم واما على الصفة التوحى مبدأ الاضافة فلا لما كان يسبق الى اوهام العامة من زيادة الصفات ان الصفات  
الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفات كيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن تيم الحوادث دفعه بقوله وليس  
التوزيع في العلم والقدرة التي انت الموصول لان صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلها بالصفة او لا زذكر  
العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض واردة الكل هي من جملة الكيفيات اى الاعراض المعددة من مقولة  
الكيف والممكنات تخصيص بعد تعميم فان الملذكة هي الكيفية الواجبة التي يسميها زوالها وبقائها الحال وهي الكيفية

الغير الرايحة: تعلم المدسين ملكة وعلم البتدي حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حيرة ازلية ليست بعرض ولا  
 مستحيل البقاء عطف تفسيرى والله تعالى عالم ولعلم ازل شامل للكليات والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى  
 ولا مكتسب لان التقسيم الى المضرى والكسبى هو العلم بالحوادث فقط انزلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كل ضروريا وكذا فى  
 سائر الصفات بل النزاع وانما كان العالم منا على هو عرض قائم به زائد عليه حادث له لنصانع العالم بغير اللزم على التصريف  
 وفى بعض النسخ لصانم العالم بفتحها على الهمزة: علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه. وكذا جميع الصفات فانكوه الفلاسفة و  
 المعتزلة وزعموا ان الصفات عين ذات بمعنى ان ذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و  
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجهة ولا معدوم ويبرر ويثبت بالعلمية وبالقدرات قادر ولا يسمون هذا التعلق بالقادر  
 الى غير ذلك فلا يلزم كثرة فى الذات اشارة منه على دفع السؤال اذ جهة الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة على العلم والمعرفة  
 فلو كانت عين الذات لزم كثرة الذات وهو باطل وتقرر للجواب ان لا كثرة فى الذات بل فى تعلقها وهي خارجة عن الذات  
 ولا يلزم تعدد فى القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة  
 القدماء وهو ظاهر بكثرة الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت صالحة لقاعدتها ان كل ممكن حادث للجواب عن قولهم  
 يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان كل صفة تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة  
 وهو غير محال وسكت الله عن جواب تعدد الواجبات حمالة على ما سبق وحاصل استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث  
 ويلزم كونه خطاب للفلاسفة والمعتزلة على ما ذكر على من فهمهم من المحالات ثانيا بعد ما راجع عليهم بالوجوه السابقة وكان الاحسن فى  
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلاً قدوة وحيرة وعالمادحيا وقادر وصانعا للعالم ومعبود الخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب  
 تعالى على من هيكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول بالتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم  
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها باليدية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون  
 الواجب قائما بالغير واجب بان انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فمما نحن خارج  
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم تخبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل لكل لغواى قولنا الله عالم واجيب بقى  
 ههنا كلام شريف القدماء هو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضا يرد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها  
 واجبة او ممكنة اما اعتقادهم بانها عين الذات ولا غيرها فلها يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى  
 عينية الصفات وقال الامام عبد الرهاب الشعرانى فى القواعد الكشافية صفاته عين وان لم تصل الا ذلك الا بالسلوك على  
 شخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن على قال كمال الاخلاص لغو الصفات اى الزائدة و  
 قال بعض الاكابر وكفى المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر مسميع بصير اما الخوض فى العينية والغيرية فنتركه اولى  
 ازلية اى قديمة والا لزل فى اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداء واختار صاحب



القاموس انما عاخره من لم يزل وان هزرت من مغلبة عن الياك لقولهم في الرجز المنسوب الى الملك ذي القرن اذنى الا كما ترجم الكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء والاصحح وقد يقال بالفصح والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما يقلدون في الفرض امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقيه نفعه ابي حنيفة وصحة الدين محمد بن كرام من ازالة صفات نكها حادثة سوى القدرة واستدلواعليه بوجهه احد هان السمع والبصر الكلام لا تعقل الا لا يوجد مجموع ومبصر مخاطب الشاؤن تعالى صار خالفا للعالم بعد فام يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بان سيوجد واجيب عن التوهمين بانه لا يلزم من حدث تغلق الصفات نفسها الثالث غلة صحة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد باولية اذ لا زلية عدم الاولية والعدم لا يكون علتة ولا جزو علتة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بانه يجوز ان يكون الحادث مانعا لعدم شرط الاستحالة فياه الحوادث بذاته تعالى علتة للشيء والمراد الحوادث الموحدة وذلك لا الصفة تظفر على معان احد هان معنى حقيقى محض كالحيرة فانيها معنى حقيقى ذواضاعة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكراهة والتكوين عند الما تربية ثالثها اضاعة تكونه تعالى قبل العالم ومعديعة والتكوين عند الاشهرية رابعها سلب النعائض كونه ليس بحجم ولا عرض خامسها سلب ما يجوز كونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان فالقلم الاول الزايع لا تجذب مطلقا والثاني لا يتجدد في نفسه ويجوز تغلقاته والثالث والخامس يتجدد بنفسه اجتماعا من العقلاء لانهما امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى في الحقيقة وكثيرا ما ينوهم من تجدد هان من هيب الكرامية حتى فاحظوا احتيج الاستماع على الكرامية بوجه الاول لو كان الحادث نقصا فقيامه بذاته تعالى محال وان كان كمالا فالتحيز عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان الغالبية من لوازم الذات والالزم الغالب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث لو قام الحادث للزم التعريف بذاته تعالى وهو محال والقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاتهم ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الاها يقوم به كما يزعم المعتزلة من انه كلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والذبيح لله عليه وآله وشجرة موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعم انهم حران الكلام النفسى باطل واللفظ حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدلاله اشاعرة بالاستفهام الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره واوجه عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان المخلوق معينين التأثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعرض المعتزلة على الجواب بان التأثير كاشان كان قد يما لزم تدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيستدل واجيب بانه نسبة والنسب امر مدمية يستبها العقل ولا يجوز لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن وادهم نعى كون الكلام صفة لا اثبات كونه صفة لا غير قائمة بذاته تعالى دنعلم يرو من انك حكيت عنهم نفع الصفات وكما عين الذات فكيف يقولون بان كلام قائم بغيره او تضعيف لا احتيج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سفسطة ولما شرطية والحجاء قوله اشار الى الجواب تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجبات قد بدية مغارة قلل ان ابد فيلزم تدم غير الله سبحانه و

تعد القد ما للمغايرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعة والضحج  
 به في كلامه المتأخرين كالانام جيد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت للحال  
 انه تكفرت النصارى باثبات ثلثة من القد ما والوجود والعلم والخير والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه  
 وآله وسلم وقد صرح صاحب الشرح بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي في الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم  
 هو قولهم بالقد ما الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعث وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا  
 غير قائلين بالقد ما الثلثة فما بال الثمانية اي ما حال اثبات ثمانية من القد ما وهي الخيرة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر  
 والكله والتركيب والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالكفر من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء ماوراء النهر الى ان التخليق في  
 الترتيب والاحياء والتصور ونحوها صفات على حدة غير متبذرة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد  
 اليد والاشتراف على العرش والفتوح ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يجيئ تاويلها اشار الى الجواب اما قال اشارة ان المقصود اصالة  
 هو بيان حكم الصفات وكان الجواب انما يتم بنفي الغاير من الذات والصفات وبيز الصفات والمصنف اكتفى بالاول ترك الثاني  
 مع الحاجة اليه في العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير اشارة الى ان التعدد فرع التقاير فيعرف  
 به عدم التقاير بين الصفات ايم بقوله وهي كالهو ولا غير كذا يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا تبا للذات فلا يلزم  
 عدم التعدد ولا تنكر القد ما في تعريفه على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدم ما غير متبايرة ان لم يكن كفر لم يكفر بالنص  
 لانهم لم يصرحوا بتغاير القد ما الثلثة ولكنهم تكفروا فعلم ان القول بالقد ما كفر مطلقا متبايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان  
 لم يصرحوا بالقد ما المتبايرة لكن لزوم ذلك لانهم اشبهوا الاقانيم جمع انهم بمعنى الاله في اليونانية والرمزية الثلثة التي هو الوجود  
 والعلم والخيرة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وهوها اقانيم لانها اصل الموجودات وهوها الاله والابن  
 وروح القدس لغيره ونسبته رب نعم الوجود بالاله والعلم بالابن والمليق بروح القدس ومن العجب ان هذا العلي يصعد لتوحيد  
 كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكر القد ما لانهم ادروها في الخيرة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها  
 في العلم وانت تعلم انها صديقات صدت عن حتم الله على قلوبهم فلا يرون عليها تطبيقها على القواعد الصحيحة بل الواجب ابطالها  
 وزعموا ان اتوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الا تفكك والاشغال فكانت الاقانيم ذوات متبايرة  
 ملخص الجواب ان التنكر اذا تحقق حيث تحقق الا تفكك فيلزم على النصارى تنكر القد ما لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعة  
 لانهم لا يجوزون انفكك الصفات عن الذات والانفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بختان البحث الاول انه  
 قد مر في الشرح ان التزام الكفر كقوله لزوم الا انهم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التنكر ولكن لزومهم من ان انفكك  
 اوجب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزوم نية نظرا ما اولا فلان هذا كفر محرم منهم بالقد ما فكيف  
 قلتم لم يصرحوا بذلك زامنا فلا بد من رجم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناطقهم المتكلمون ثانيا ما ان اللزوم

البدوي في حكم الالترام وكون المنقل ذاتا من اجلي البد هيئات وعندنا فيه نظرون جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان  
الكلام الذي هو الصفة الازلية هذا القرآن للنزل المقرب المكتوب فهم قائلون بانه انتقال ولم يتغير به ذلك احد بل لم يتغير  
من قال بخلافه البحث الثاني النصارى كفارون وجره كثيرة لقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلثة الله وريم وعيسى  
كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال لعن الله الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم  
عاتت قلت للناس اتخذني وامى الهين من دون الله ومجى بهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى  
غير ذلك مما يظن على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه كلف المشككين في تكفيرهم بهذا الوجه الضيف مع ان وجوه كفرهم  
كثيرة ظاهرة في النصوص انزلت بحكي عن النصارى انهم يفسرون الثلثة بالصفات الثلثة قلت يكن بهم القرآن ولو لم ينزل مذهب  
بعضهم ولا نتم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقابل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التباين حتى جواز الانفكاك اى لانهم  
ان التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطمى بان مراتب الاعداد من الواحد يبنى على ان الواحد عد وقد  
اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدا اما اوله فلان العدد كم منفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد  
واما ثانيا فلان الكم يقضم القيمة لذاته والوحدة تقضم اللاهوتية واوثر عليهم انه لو لم يكن عددا لكانت الف منه الاعداد اجيب بان  
الملازمة متعينة فان الجمع الف ليس بحجم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدو وليس كل عدو كما قال بعض المحققين النزاع لفظي  
لان ان فسر العدد بانكم التالف من الوحدات فليس بعدا وان فسر بما يقع في التعدد فعدو ولا تثنى والثلثة الى غير ذلك متعدد  
متكثرة مع ان البعض جزء من البعض اعترض على بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالا حاد التي يبيل بالوحدات فالعشرة  
عشر وحدات لا خمسان ولا ثمانية واثنان ولا ستة ولا اربعة اما اوله فلان ان تصد الشرة بالكنة مع الفلذ عنهما واما ثانيا فلان بعضها  
ليس اولي من بعض ثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اذ الجزئي العرفي كما في قوله اكل اعظم من  
الجزء والجزء المقوم والجزء لا يغاير الكل اى لا ينفك عنه لان لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة وللخاص ان التعدد ثابت مع عدم  
الانفكاك وايضا عطف على قول للقطمى لا يمتنع النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها الاختلاف في انها سبعة او ثمانية  
او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة بمعنى اذ اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزومهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء اجاز الانفكاك  
بينها ام لا ولم يتغير عنهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك نالا ولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قد يمتد لذات وصفات اى لا  
يجاب المعتزلة بما من انك التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محلا وذكر بعض المحققين انه افضل ان يفسر كلام  
المعلم لاهرو ولا خيرة بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه  
اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن ترك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الاول القائم بنفسه بالصفات ففى اذنية  
لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الاوليات ولا يخفى انه تستلطف ثانيا بان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات  
ففى قديمة والزمان لا بالذات واوثر على ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظرون لا باس في

موافقتهم عنده لا يضطر إلى انتفاء البراهين وإن لا يحتجى الاحتجاج ويرى كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يحجى  
 قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعذر وتسلم كما فعل بعضهم احتجاجا بجلا بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك  
 لأن القول بتعدد الواجب لذاته تجرؤه عظمة مع بطلانها بآلة التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها  
 اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو انه تعالى وصفاته هذا ما يدل على سبيل حسن  
 السيرة وإن كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التأويل كما نقله الشارح من كلام الضريرى في تفسير القديم يعنى انها واجبة لذات  
 الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قوله لذاته راجعا الى الواجب الى الالف واللام الموصولة واما في انفسهم  
 ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقرر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب مختار  
 معلول المختار لا يكون قد ما سبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله لا احتمال في عدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا  
 لغيره منفصل عنه وحاصل الجواب ان عدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار الصفات ليست كذلك بل  
 استنادها الى الذات كاستناد الارزاق الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم وليس كل قديم  
 الهاق قديم على قوله لا احتمال في عدم الممكن حتى يلزم من وجود القدر ما وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافى  
 التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلن القول بالعدم ما فلا يقال  
 صفات الله قديمة لللاذنب الوهم الى ان كلامها على كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوفات الصفات الالهية وهذا الذى  
 انها هو بالنسبة المعتاد للناس ممن يزعم ان كل قديم اله اما اهل العلم فلا يباس عليهم في اخلاقهم كما لا ينبغي واعلم ان التردد وعذوبا  
 سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهنا وحاصل الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب ففى قديمة  
 اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة لقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان  
 علة الاختيار الموجد هو اللذات دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واخرج علينا تخصيص الاحكام  
 العقلية غير مسموح ولصعوبة هذا المقام ايجب في الصفات هل هي عين الذات او اذلة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي  
 واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نحو الصفات اما الفلاسفة فقالوا الوجودات على لذات فان كانت صادرة عن الذات  
 لزوم ان يكون الواحد للثمنى فاعلا لشي وقابل له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غير لزوم استكمال الواجب بالخير وهو محال واما  
 المعتزلة فقالوا الوجودات فان كانت قد يمد لزوم تعدد القدماء وان كانت حادثه لزوم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفي تدورها  
 تحزل عن تعدد القدماء واورد عليه انهم قالوا بتقديم بعض الصفات كالقدرة فان كان قولهم يعنى القدم تحزل عن تعدد القدماء لم يعنى  
 بقدم شئ منها بل الذى مسلم على ذلك حدث المعلومات والسموات والنبوات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى  
 نفي عينيتها وغيريتها وهذا من ذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاقولوا واسطة بين العينية والفيزية وذهبوا الى انها غير  
 الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى وبال بعضهم الى العينية واختاروا

بعضهم الكبريت فان قيل هذا اى فى الغيرية والعينية فى الظاهر فعم التقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان اى العينية اثبات  
للفيرية وفى الغيرية اثبات للعينية ومن كلامهم المشهور وقد رفع التقيضين جمع التقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية  
بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيرا والا فعيه ولا يتصور بينهما واسطة فلما حصل الجواب انكار  
التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها حوط القطار قد فرما اى الاشاعة الغيرية يكون الموجد من بحيث يقدر ويتصور  
عطف تفسير وجود احد هما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسر العينية بالتحاد للمفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ  
الا شعري الغيران موجدان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين تدعى من كانا متغايرين بالضرورة  
مع ان لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه فغير التعريف الى قولهم موجدان جازا انفكاكهما فى الوجود والميزان فغير الجسمان  
لان حينئذ لا يصح عدم احدهما ولا حينئذ ما من كانا فى غيرهم اعترض عليه باليهين مفترضين فانما غيران مع عدم جواز الانفكاك فى الوجود  
والحينئذ لا يجزى عدم احدهما ولا حينئذ ما وكذا المجردات التى اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول للقدمية الابدية واختار الثابت  
التعريف على الخلال الا ترى ولم يلبثت الى هذه النفوس لان مادة النقص ينبغى ان تكون محققة ولا وجود بجمعين تدعى واليهين  
والمجردات عند الاشاعة فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطتان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الاخر  
ولا يوجد بهى ونه كالجزم مع الكل فزم للشاخران الجزم للزمين الكل ولا غير اما الاول فقدم اتحاد المفهوم واما الثانى فللشع والعرف  
فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرح والعرف بلزوم السبعة مثلا وفي بحث لاثم ان اراد الحكم بلزوم السبعة فقط فهو  
منجوع اول بزوم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة فبى عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن قدماء الاشاعة ان الصفة لا يمين  
الموصوف ولا غير ثم اختلف المتأخرون منهم فى تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام والصفات القديمة والحديثة و  
لهذا استدوا على صحة هذا الحكم بان قولك ليس فى الدار غير زيد حكم صحيح مع ان فى الدار صفات زيد من العلم والشجاعة ولو كانت  
غير زيد كان كذا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس فى الدار غير من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غير ذهب محقق  
كالثم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو مواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق و  
الترقيق فانها امور اصانية اعتبارية حادثة عند الاشع وفتنك عن الذات تغايرها ولينهد لذلك قول الاشع والصفة اما يمين  
الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما العينة ولا غير كصفات الذاتية المتمتعة الانفكاك من العلم والقدر والحياة و  
الاشارة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته اولى والعدم على الازلى  
محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما وكل منهما مفهوما ملحقة بالعينية بينهما  
ولم يتعزز لاثباته لانه ظاهر والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بهى ونه ايمان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقدم  
لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انجزه العشرة بدون العشرة هذا ما قيل فى توجيهه و  
فيه نظير كالثم ويستحيل بقاءها بدونها اذ هو منها فقدمها عددها بيان استحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة اوصفت المضاف ووجهها وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف  
الصفات المحدثة فقيام زيد فان قيام الذات تزيد بد وزيك الصفات العينية يتصور وتفيد بالمعينة لان حلول الذات عن  
الصفات كلها محال ولكن اوصفا اخذت منها كان قيام الذات بد لها جازا فتكون الضمير للصفات او الصفة للعينة  
غير الذات لا مكان الانفكاك كذا ذكره الشارح في اثبات الواسطة وتبين نظرا في تعريف الفيضية بامكان الانفكاك لا يتم  
از اراد واصح لا انفكاك من الجانبين استقص التعريف بالعالم مع الصانع فان اقصا عن ينفك عن العالم للحدوث. والعالم  
لا ينفك عن الصانع فلا انفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لا الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور  
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بد ان المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين  
العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين بان اذا نسرا الغيرية بامكان انفكاك في الوجود والحيث فلا  
اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا للجسم ينفك عن العرض في الوجود و  
العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين  
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بد و ان الكل والذات بد و ان الصفة قيل اراد الصفة للمادة  
بناء على ان الشيح الاشعري يعمم حكمه على الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله في بعض ليس في البلاغ غير يد وتبين بحث اما  
اولا فلان التعميير ظاهر البطلان وكذا الاستدلال بنسبتها الى الشيح في غاية البعد واما ثانيا فلان الصفة المحدثة عرض متجدد  
عنده في منفكة في كل ان من موصوفها واما ثالثا فلان التفرقة في اول البحث ان الكلاهما والصفات القديمة بحيث قال  
بخلاف الصفات المحدثة وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بد لها واجب بان المراد بالجواز  
الامكان الذاتي فلا ينافي امتناع الانفكاك لما تم وهو القدم وقد يدعى بان الظاهر من كلامهم ان الامكان الوجودي اى الجواز لا  
مانع واورد على الدفيع بان الامكان الوجودي غير اراد والا لزم ان لا يكون الشيء مغاير للعرض اللازم وقد يدعى بان المراد  
بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بد ان  
العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بد ان الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبرها في بيان  
استحالة وهو الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بد لها واعلم ان بعض العلماء ذكر تعريف الفيضية توجهها  
دافعا للنظر الذي ذكره الله فارد الله ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقوله الميراث هو وجود ان يتصور وجود احد هاهم  
عدم الاخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالافتراض ولو كان عدم الاخر بالافتراض وان كان المفروض  
محالا للتعريف مع احتيا الشرح الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت  
الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يكن كان طلب البرهان بمثابة محالا لا يمكن تصور  
وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تفارهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فان لا يمكن تصور

ووجد احد هاهم عدم الآخر فان كما يتمتد ووجه العشرة بدون الواحد فيتمتد ووجه الواحد من العشرة اى من حيث هو واحد من العشرة  
 بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصدق ووجه العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصدق ووجه الواحد  
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة اذ اعتبرنا الذات اذنا للصفة والحاصل ان وصف الاضافة  
 اى كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة معتبر وامتناعه لا انعكاس حينئذ اى عند اعتبار الاضافة تظاهرا اذ لا يمكن  
 تصدق ووجد احد المضامين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الكل انه تكلم بالجواب ذكرها ايضا فان الشئ  
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانعكاس في الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانعكاس من جانب واحد يكفي في  
 عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشئ الثاني وهو الاكتفاء بجانب واحد ولكن  
 التمساح في العبارة لا نناقش قد صدر جملها على الشارح الذين فسروا الغيرية بإمكان الانعكاس بعدم التغايرة بين الصفات فقالوا  
 العلم لا يغير القدرة وهكذا بنا على انه لا يتصور عدمها كونها اذلية والعدم على لازم محال مع النظم متعلق بقوله صدر جملها بان  
 يتصور وجود البعض كالعالم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالعالم ثبتت تصدق ووجه بعضها مع عدم بعض فعمل انهم لم يريدوا  
 بالغيرية هذا المعنى اى جواز تصدق كل مع عدم الآخر ولا الزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع ان اى هذا المعنى لا يستقيم في العوض المحل  
 هذا وجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصدق ووجه العوض الجزئى بدون  
 المحل الجزئى محال فيلزم ان لا يتغاير وهو خلاف اجسامهم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لا يبطل التوجيه واضح على قوله  
ولحاصل الاوصاف اذ كانت معتبر لزم عدم التغاير بين كل متضامين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اى نسبة معقولة بالقياس  
 الى نسبة اخرى سواء كان النسبان من نوع واحد كالأحمر او من نوعين كالابيض والبنية فان اخره زيد انما تعقل بالقياس الى اخيه  
 وابوه زيد انما تعقل بالقياس الى بنته ابنه كالأب والابن فانه يستحيل تصدق ووجه كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و  
 هو باطل اجزاء وبداية وكلاهما من كالعلة والمعلول بل بين الغيرتين اى بل يثبت عدم التغاير بين الغيرتين لان الغيرتين  
 الاسماء الاضافية لانه لا يطلق على الشئ الا بالقياس الى شئ اخر ولا فاك بذلك اى بعدم التغاير بين المتضامين كاسماء بين غيرين  
 لان تناقض ولانه يوجب ان لا يثبت التغاير بين شئيين اصلا واعلم ان لصاحب المواقف توجيهها لتكلام الاشاعرة حيث قال  
 اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعد الجهم والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في  
 الجمل انتهى مختصرا والشارح اذا باطله فقال فان قيل لم لا يجزى ان يكون مرادهم اى مراد الاشاعرة بقوله الصفات لا هو ولا غيره لانها  
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو من هب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم  
 سائر المحرولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود يصح للمحل لان للمحل  
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجزى على زيد على عدم الاتحاد هاهما في الوجود اذ قلت يصح للمحل في المدومات نحو شريك الباري محال بالاتحاد  
 بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يتم الوجود والمدوم ولكن لم يلتفت اليه

لان الكلام في محل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا ينفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعترض المدقق عليه بان التغاير  
 غير كان بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا الحيوان الناطق ناطق لا ينفيد وهذا يجب لان الشرح حكم بان  
 التغاير شرط لانباتكثا للافاذة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مغاير مفهومه باختلاف  
 قولنا الانسان مجرمانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا ينفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا اعراض اتحاد  
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم اما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرية او ما يصح  
 في الصفة المشتقة من الصفات لانها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير  
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالواحد من عشرة واليد من زيد اذ  
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلاهما للمواقف بوجهين احدهما ان لم يقصد من التشبيح بالمحمولات صحة  
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم تبصيرا ولا يرغم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهوم وباتزان  
 صحة الحمل لا للتحققين صحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالوجوهية للاربعية  
 وتغاير مفهومها مظاهر مع ان لا يصح للحمل ثانيهما ان اراد تصحيح كلاهما اشاعة في الصفات الالهية فقط لا لتلصق وان كان سوق  
 كلاهما على العموم فلا ريب عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرية لا تحمل عليه فنبسح عند القائلين بالصفات  
 عين الذات فان الحكماء يصحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما يستعمل اهل اللغة لفصمهم عن نحو هذه الدقائق و  
 اعلم ان الشرح بالمعنى ذكر في البصرة توجيه كلاهما المشاخر فاراد التردد فقال وذكر في البصرة ان كون الواحد من العشرة و  
 اليد من زيد غير علم يقل به احد من المتكلمين سوى بعض زحارث المعتزلي وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خصوص المعتزلة  
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلامه لان ادخل في الزام جعفر بن جرجان من هب قومه وعد ذلك من جهالاته اى شنعوا عليه في  
 ذلك وهذا اى كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع اغيرة فيصدق على كل فرد منها مع التسعة  
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لان من العشرة وان يكون العشرة بد ونبان بالكمسفة  
 نافية معطوفة على قوله كاذب من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بد ونبان الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لصار  
 بحسب المعنى اى لزم ان يوجد العشرة بد ونبان وكذا لو كان يد زيد غير كان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغيرة هذا  
 كلامه ولا يخفى ما في من الخطب لان كون الشيء وكونه لا يوجد بدنا لا يدل على عدم المغايرة وهي اوصافه الالهية  
 العلم وهي صفة لازمية احتراز عن صفة المعلومات تكشف المعلومات اى ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل  
 واعترض بان التعريف دورى اجيب بان المراد بالعلوم ذاتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحدوس  
 العلم الاصطلاحى والواقع فى الحد هو اللغوى عند تلقها بما اى عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على  
 العلم الالهى وهو اذ الله تعالى ان علم في الاول ان زيدا في الوجود هو غير مطابق للواقع وان علم انه سيد دخل لزم تغير هذا العلم عند



دخوله في الدائر ثم عند خروجه عنها وحاصل الدافع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به  
 من الازليات والحادثات والممكنات والحالات وهذا التعلق بالحدوث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيها تعلقات فيما لا يزال  
 مختصه بالمحدثات تحدث عندها ثانيا فالعلم في الازل متعلق بان سيدخل فاذا دخل تعلق بان داخل ثم يتعلق بان  
 كان داخلا فالتعلق الاول اذلي والاخير ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية  
 بل وتعلقها وهي امر اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة  
 عن يمينك وتارة عن شمالك ومررة امامك ومررة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين  
 عن هذا الاشكال جوابان اخران احدهما ان الحسين البصري عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى  
 بطلان عقل وسعنا لما شاع المعتزلة وكثيره من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى يتجدد بالتسلفات تعلقا واحدا فعلم بان زيل سيب  
 عين علم بان موجبه الا ان وكان موجبا وذلك لان من علم ان زيل سيدخل الدار عند انتم استمر علم هذا الى الغد كان علما بهذا  
 العلم ان دخل الا ان ولكننا نخاف ان يتجدد العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف  
 هو ان المعتزلة اختلفت في حقيقة العلم الا الهى فقال افلاطون ص قائم بذاته لها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علم لا يعلم  
 غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا وصمدية تسمى ذاتة تعالى وارشد عليه ان يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي  
 وهو خلاف مذهبه حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصفة متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة  
 وقال الشيخ شهاب الدين المهروردي المعتبر المشهور بشيخ الاشراف ان نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال  
 فروق يوس تدين المعلم ان العاقل يتحد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشتم عليه ابن سينا والاشارات وهو حقيق بالتنسيق  
 وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلامه الشارح اشارة الى بطلان بقية اللذات استيفاء مباحث العلم  
 الا الهى يستدعي دفعا مستقلا والقدر كذ وهو صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهرة مبنى على ما ذهب اليه الاشعري من  
 ارجاع التكوين الى القدرة لا على ذنب المصنف ومثالثها ما تريد القائلين بان القدرة صفة مصححة ولا ارادة من تحتها و  
 التكوين مؤثرة اللهم الا ان ياول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان  
 تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص  
 بزوان واما نفاة التكوين كالاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات واورثها المخصوصة  
 فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العلم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو محتمل للثبوت والغيرية وهو صفة ازلية  
 توجب صحة العلم التقى بالعلم ولم يبدل بالقدرة معهما هو متادهم لانه كاف وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب  
 محال لان ما يوجب الحيرة هو صحة العلم واما وجوب العلم ببدل لانه اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابوليسين البصري  
 عن المعتزلة الحيرة صحة ان يعلم ويقدر واحتمل الاشاعرة عليه بانه لولا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة



من تقدم العلم والقدر لا تقدم المعلومات والمقدرة لانها اى السمع والبصر والعلم والقدره صفات قد يمتدحدها لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفه ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة والشيء لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور ونزعت الكراميه ان الارادة صفة حادثه والمشيئة صفة قد يمتدحدها عبارة ان عنصفت في الحق الظاهر انه اراد تعريف مطلق الارادة والشيء ويعرف الصفة الالهية من اذا قدرت الصفة بالالهية ويحتمل ان اراد تعريف الصفة الالهية وترك القيد اعتمادا على ما عرف في العلم والقدرة وذلك ان تقول الامر في الحق للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل و الترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص الاول بقول توجب استناد نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقره بان القدرة صفة يصح بها الفعل والتركة ننبهها الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدقها الفعل في وقت والتركة في وقت لزم الترجيح بلهزم فلا يلزم من صفة اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واوضح عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصمم للتعلق بالفعل والتركة على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحدا كوقوت لا بد لمن يرجح فيلزم الاحتياج التسلسل لان المقدور ان كان مع الترجيح واجب الوقوع فلا يجب اوجاز الوقوع فالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال اودده القائلون بالاحتياج واجيب بوجه احد هما ان الارادة صفة يتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا بالترجح كما يعلم من اخختيارها لها من السبع احد الطرفين المتساويين واختيارها للواقع احد الرعيقتين المتساويين من غير ترجيح وتشعرا عليه بان ترجيح الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع وقد بان ترجيح المختار احد مقدورين لا يستلزم صحة خروجه الممكن عن عدمه بل موجود فان الترجيح غير الترجيح واستلزام الاول للثاني محتمل ثانياها ان ارادة الارادة عنها وهو كلام لا يحصل له ثابته ان تعلق الارادة حال اى ليس بمجرد ولا معدوم فلا يستدعي ترجيحها لان المختار الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا يوجد لها وفيه ان الجمهور على نفي الوسطة تبعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبها اولى بلا احتياج وقد بان الارادية لا تكفى في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوئوع ثم على الفلاسفة تنبئ زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمون بالعبودية الالهية وتزعمون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والاصناف الفلكية وكان ذلك علم مشتمل على المعتزلة كالمسئرين والنظام والحاظر زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في العقل ويسمونها بالداعية وتقره بالترادف العلم لا يصلح مرجحا لاحد المقدورين لانه ما علم بحقيقة المقدور ولم يوجد في الخارج والا اول لا يصلح مرجحا لان عدم الممكنات والتمتعات وكذا الثاني لانه تابع للوئوع فلو كان الوئوع تابعا لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صفة للعلوم وحكاية عنه والطائفة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن العلوم على الوجود الى تعلق به العلم يمكن عملا بل جهلا كما ان صورة الفرس على الحد لا يثبت للطائفة من جانبها فان طابقت الفرس فصيححة والا فتلذوا واعترض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فاعلى او انقل الى الاول مفيد الوجود المتأخرى كما اذا تصق بالبيت

ثم بيناه والثاني مستفاد منه كصواب الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعله والتابع للعلم هو الالفعل لا يجيب ان يكون الفعل مرجحا اجيب بانك اذا سئلت ان العلم الفعل ليس ظاهرا حكاية للعلم فغير مسلم وان اردت ان مقدم على المعلوم في الوجود فسلم لكن هذا التقدم لا يصلح مرجحا واورث عليه ان الحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوجود انما يكون تابعا للوجود ان كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي اما اذا اتيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانك لا تزيد بالتبع المتأخر في الوجود الخارجى بل كونه ظاهرا وحكاية الثالث ما اردته الطوسي ونقل المحصل انه مخالف لقولهم فاعلم الله ورجى له وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجود ليس بنفس العلم بل العلم بالعلم بالالفعل والادارة متعلقان بوجوه الاربعة ان اولها انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى يقع للفعل ليس تابعا للوجود الفعل وظاهرا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالخطية انما يبرح لو كان مراعاة الاصطلاح واجبة وقد برهن على بطلانها وفيما ذكر من ترددها وتغيرها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجودية تنبئ على الشر على من زعم ان المشية قد بدت والادارة حادثة عند حدوث المقدورهم الكريمة تزعم ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والادارة بايجادها في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان يقيام للحوادث بذاته تعالى وبحال التنبيه ترددها وما هو في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الازلية انه ليس بمكروه اسم مفعول من الاكراه اى ليس محجبي في فعله ولا ساه اى ذى سهو بان يكون غائبا عن فعل ولا مغلوب بان يكون غيرا فبالا عليه بمنه عن الفعل وهذا الزاعم للحيز الخارج من المعتزلة والادارة على هذا امر عدوى ويروى عليه اولا انه يلزم ان يكون الجهاد مريلا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح مخصصا لاحد المقدارين بل هو فهاب من هب الفلاسفة في الاجاب وفق القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غير انه امره كيف اى كيف يكون الازلية بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولوشاء وعدوا والايمان والواجبات عنهم لوقوع الازلية المحذور علم ان الامر غير المشية ونسب نظرا لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر ارادة عنهم ولا يقع اجيب بان الشئ اعتمد على ان بطلان التخلف بيد اى الاستزاد غلبة العبد على صانع تعلق الفعل بالفتور والالتفاتين عبارة اى كلاهما عن صفة اذلية يسمى لتكوين وهو اشهر اسماء وعرفوه باخراج المعد من عدم الوجود وسبغ تحقيقه وعدل عن اللفظ الخلق الى التلقين لشيوع استعمال اى الخلق في الخلقات اى لان في معنى المفعول اشهر منه في معنى الازلية والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالرتق صح به اى بالترزيق مع انه دخل في الفعل والتخليق اوصح بالتحديق والترزيق مع انه دخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والامانة وغير ذلك كالرفع والتفويض والتعظيم التعذيب مما اسندوا الله تعالى كل منها اوصح بالجهة غير ان الصفة الحقيقية اذلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل ما منها تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار الشئ من هب للمؤمن نافية نظرا على مختاره من هب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنف من انها اضافات فانه قال لتكوين ليس صفة حقيقية بل اذا تعلق الفعل والادارة بالرتق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحقير حصل اضافة تسمى الاحياء

وقس عليه وصفات الافعال فانه قسم الصفات المصفاة الذات وهي التي لا يجئ خلق الذات عنها كالعلم والقوة والحيق والسمع والبصر والارادة والكلام والصفات الافعال وهي حادثه يجئ خلقه عنها كالتخليق والترزق والتصوير ونحوها ولا يلزم من تباين الحوادث بذل - تعالى لان الاضانات امر اعتبارية لا وجوب لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام وصفة الكلام قال رحم الله تعالى والكلام هو صفة اذلية عبر عنها تغييرا عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر لا اثره فنفية فوكان الاول اشهر والثاني اقرب الى التحقيق بالنظم اراد اللفظ لكن الاصوليين يعبرون عن اللفظ القران بالنظم للادب لا اللفظ طرح الشيء عن العلم والنظم جمع اللؤلؤ والفسلح المستى بالقران المركب من المحروف يريده ان الكلام العدد من الصفات الالهية هو المعنى لقديم القائم بذاته تعالى واما هذا القران المركب من الحروف للجهاد فحادث وليس صفة تدائمة بذاته تعالى بل هو حال عليها ويسمى الاول بالكلام لنفسه والثاني بالكلام للفظ والمعتزل يتكرون الاول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اى الكلام النفسى ثابت لان كل من يامر يبنى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يبدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسى وهو معنى واحد فيرث مختلف يعبر عنه بامم مختلفة فهو غير هاهنا ما يختلف غير ما لا يختلف لما اوردت المحالف عليه ا هذا المعنى هو العلم والارادة لان مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بئى الامر ارادة المأمور وفي النهى ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسى اجاب عن بقوله وهو غير العلم اذ قد يجبر الانسان بما لا يعقل بل يعلم خلافه كما تر الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها عدا خلاف العلم ثبت تغيرها واعتراض عليه بان الكذب محال فصحة تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب ان اقام الازى بالاجماع على ان ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فمغايرة العلم والشاهد تدل عليها في الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير للتباين بين الكلام النفسى والعلم والارادة واما اثباته صفة للموجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجئ قياس الغائب على الشاهد نعم الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل هما يدلان على ثبوت الكلام لا على زمغائر للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة وانه واجب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ماهو من ههنا الدين لا اسكات للتصميم فقط واعتراض على الدليل بوجه اخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديقي لا التصوى فان الخبر لا بد ان يقع في ذهنه صورته ما يريده الاخباريه فهذا التصوى هو الذى تزعمون ان كلامه نفسى ويجاب بان مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي لا التصوى ودفع انه يتم اذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة الاشياء على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسى والعلم هو ان النفسى لا بد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه خال عن هذا القصد وهو من خواص افكارنا انتى وغيره ارادة لانه تدبير ما لا يريد كمن امر عبده تصدق الى اظها عصبانته وعدم امتثالهاى عدم اطاعتها ولا وجه تخصيصه ان الرجل قد يضر عبدا العاصي فيلومها الناس ويقولون لا تقرب عبدا بدعتي فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريد ان يظهر عليهم عصبانته فيما فعل وهو يريد ان لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بان الموجب ههنا صفة الامر لا

حقيقة الامر فلا يخلب كما ان الارادة وفيه نقل لان الطلب مدلول صفة الامر فلا ينفك عنه - وسمى هذا المعنى كلاماً نفسياً واورد عليه  
بان العرب لا يسمون كلاماً ناجباً محتجاً بكلامه البغاء بقوله عليه السلام اشارة الى الاخطى شاعر من نصارى العرب كان قد وادته قد ماء بنى  
امية ونسب بعضهم البيت الى ميللومين على بقوله الكلام لفق الغواد وانما جعل اللسان على الغواد دليل الغواد بالضم وهمرة  
العين القلب من فقلت اللحم اذا وضعت على الناس سمي به لسواد لونه او كحرارة مزاجه وقد يستعمل بالفقر والوراء وقال في المقاموس هو  
غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تجيبين من امر بكلام حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد به اصيل صاحب الاخلاق المحمودة  
من الوفاء بالوعد والجر والتجمل - وقال عمر اذا زورت في نفس مقالة التزوير اختراع الكذب ارتزيب الشيء ارتزيب الكلام المراد  
اصلا لاخبرين وهذا من قصة بيعة ابى بكر قال اجتمعت اهل نصارى على ان ياتوا وسد بن عبادة فمشت اليهم مع ابى بكر رضى  
عنه وزورت في نفس مقالة فكلم البركهم ولم يترك ما زورت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما يريد ان اذكره لك  
ومن الشراهد الغريبة قوله تعالى يقولون في انفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبتت معارضة  
العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال بك  
ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصطفى القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرح عليه ثابتات  
الكلام بالنقل عن الانبياء والاجماع الذي هو من الحجج الشرعية ودورنا بين كلاميه تناقض اوجب بوجه احد هاتين قال في  
شرح المقاصد انه تعالى منكم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بذلك المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى  
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدوران وكذا ثبت اجماع لا يتوقف على ثبوت الشرح بل على صدق الشارع في قوله لا يتختم  
امتى الى الضلال وصدق معلوم من المعجزة ثابته ان الملتبب بالشرح هو النفس وما ثبت به الشرح هو اللفظي ثالثهما ان الكلام متوقف  
على نفس الشرح والمتوقف على الكلام ثبوت الشرح ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرح الا التوقف على ثبوت الشرح مع القطع باستحسان التكلم  
من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو كلف لا يعبا لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين  
وقد مهاى اى كرها ندمية ونصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه بعض التخصيص فقال وهو اى الله تعالى مَنْكَلِمَةٍ بكلامه هو  
صفة لا ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام  
اثر التكلم كما ان التفرغ اثر الكتابة ويجب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا مر على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان منكم بكلام  
هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل ونجته موسى بل كل من يتكلم لابد صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اَزَلَيْتَ ضرورة  
امتناع قيام الواحد بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير معتملة اثباتها بالدليل يحتاج الى البحث متظاول  
لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الحروب والاصوات ضرورة انها اعراض حادثه فان  
الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص عند التكلم وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العوض بالعرض  
مشترط حادث بعضها يا نقصاء البعض هذا دليل حادثها حدث المسنون ظاهرا والمنقضى فلان ثابتة الامتناع ودمه

لان امتناع التكلم بالحدوث الثاني بدون انقضاء الحروف الاول بد بي وفي هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف تر على المتألمة  
اصحاب الالهام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم لم يصحوا بذلك وانما زودهم حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكراميين المتألمة  
بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه من عب المناهلة اما الكرامية فذهبوا الى حدوثه  
لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلامهم مساهلة ولعل وجد بعض الكرامية تأملين بقدمه وهو اي الكلام صفة اي  
معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى متألمة للمشكوك الذي هو ترك التكلم قيل فيه مساهلة ولا ولا ان يقال عدم التكلم لئلا يتعذر  
ببسن التكلم مع القدرة عليه يعنى تعاقب السكوت والتكلم تعاقب لعدم والملكة فلا يوصف بالحركة والسكوت والاذية التي هي عدم مطاوعة الاله  
المطاوعة فران برن واولات التكلم بالحركة واللسان والعضلات المحركة لها اما بحسب الفطرة بانسنة الخلق التي خلق بيدها المولود في  
بطنا له كما في القاموس وهذا بيان يخفى الاله غير قابلة للتكلم كما في الخرس يتختم كغنى او بحسب فمفها وعدم بلوغها حد القدرة كما في  
الطفولية ولم يرد الله حركات حتى يزدان الاله انه قد يكون فقد الاله لمن لا لسان له او فقد السمع لان الاله كما يتكلم بحركة لا يسمع  
الاصوات وتعلمها وقد يقال انه الطفولية نظرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض المولود  
الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والاله انما يصدق على الكلام اللفظي على بناءه او وصلت الصدق  
دون النفس اذ السكوت والخرس انما في اللفظ النفس قلنا المراد السكوت والاله الباطنية بان الاله برؤفة التكلم فهذا  
سكوت باطنى او لا يقدر على ذلك فهذا الاله باطنية فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذلك صفة اعنى السكوت والخرس انما كانت فكان  
الواجب ان يفسر السكوت الاله في كلام الله بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنى المشبه الذي يعرفه العقلاء ليكون معرفتهما  
وسيلة وتمهيد الى معرفة المطلوب والله تعالى مكلم انما اي بالصفة امر ناهية مخبر اشارة الى نوع بعض الاشياء حيث زعم ان الكلام  
ليس صفة واحدا بل خمس صفات الامر والنهي والخبر والاستفهام والنيل ويعنى ان صفة واحدة ويستدل عليه بانها لو تعدت ناستادها  
الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدوثها اذا الفاعل لا يكون صادرا بالاختيار ان كان بالاجاب لزم ثبوت كلمات غير متناهية او  
الترجيح بلا رجحان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظرية لانه لو لم يطل كون الصفات سبعا او ثانيا ولعل هذا  
الدليل محقق ما ذهب اليه الصوفية من اثبات صفات غير متناهية يتكلم الى الامر والنهي والخبر والنقى بالثلاثة على حسب التمثيل او  
لا يتابع المقام المتألمة المتعاقبات فالكلام الواحد خبر بحسب النقي بالخبر عنه واهر بحسب النقي بنما سببه ونسب عليه فغير محرق  
حقيقى يتعد اسماءها كاهانات كتمية زيدا كاتبا وشاعرا ومنها وليس نوعا جزئيات او كلاما جزوا كالعلم والقدرة وسائر الصفات  
كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قد يمتد والتكثر والحديث انما هو في التعلقات والاهانات ذكر الحديث استطراد ولا اشارة الى  
الاشتهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقها واهاناتها حدثت كتعلق القدرة بما يحد من يوم الجمعة ولا يلزم من حدوث  
الصفة كذلك يكون في تعلقها واهاناتها كثره ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كما تحدثت لكان احسن لما ان ذلك التي كمال  
التوحيد دليل على قول صفة واحدة وحاصل ان اللان التوحيد نفي الصفات ولكننا اثبتنا صفات تالفي للضرورة فلا نسبة لتقليل

الصفات ما أمكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين ولخصه ان تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فالقول  
 بالثمانية شرك ولا فالراس في اثبات الف الف صفة بل هو لا نسب بالكمال ولا لا دليل على تنكث كل منها في نفسه ما دليل ثان  
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تنكث العلاقات والاضافات لا تنكث الصفة ومن ادعاه فليد  
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضئيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاق على الدليل  
 لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثال في الخطايات فان قيل هذه اى الامور والنهي والخبر انقسام للكلام لا يعقل ان يفتقر جرحه بل هما  
 حاصلان ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجوه  
 الكلام اعم التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكثر والتعلقات قلنا ممنوع اى لا نسلم انه لا يعقل وجوه الكلام الا في  
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما كان يراد اى فيما بعد الاول واما في الاول  
 فلا انقسام اصلا لعدم التعلقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى انقسام الكلي الى جزئيات بل كنسبة زينة  
 الى عوارض من الكاتب والضاحك فكما انهما لا توجد تنكثا في ذات زيد ويجوز ان يوجد زيد معها او يدنها فكذا حال الكلام مع  
 اتسامه هذا الجواب انما هو على من هب الامام عبدالله بن سعيد القطان ومعه من قدموا ولاشاعرا حيث ذهبوا الى ان كلام  
 الله سبحانه في الاول ليس اولا وهيا وانما ينقسم اليها بالتعلقات للمادة واما على من هب للجمهور القائلين بان في الاول امر منى  
 واز التعلقات تدعى فالجواب ان التكثر بحسب التعلقات ولو كان ازليا لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل  
 هو الامام الرازي المنة اى الكلام في الاول خبر ووجه الحمل من اتسام الكلام اليه اى الى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن  
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اى العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهين  
 الرقاب وقرب الاثر كما لا مطلقا واصل الاستغراب اى الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعراض اى الاخبار عن ان  
 المتكلم طالب للاعلام واصل النداء والخبر عن طلب الاجابة ولللفظ من هذا الاجراء امر ان احد هما الجواب عن اشكال اخرى  
 المعتزلة وهو ان لو كان الكلام ازليا لم يكن معنى الامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا يخاطب في الاول ثانية ما الذي عليه من يجعلها  
 خمس صفات وحر ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا اى لا تنقسم متبانية من  
 الكلام ولذا كان الخبر يحتل الصدق والكنب بجملا من اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد اناسلم ان  
 الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق ناعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر ولا لزوم الاتحاد بين كل من الاثنين كما لا بد  
 الا من وذا سفسطة فان قيل الامر والنهي بلهما من ومنه سفسطة جمل عبث والاخبار في الاول بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاء  
 مصدق من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان او ذكرهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه  
 لو كان الكلام ازليا كما زعمه سبحانه امر او نهايا في الاول بلاغها لهذا هذا غير معقول ونقير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي كثيرة في  
 القرآن نحو قال موسى وقلنا يا اذ القرنين وصد زلفظ الماضي يقتضى وقوع مضمون قبل الاخبار ولو كان الكلام ازليا لزم الكذب



وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستحيلين بوجه واحد ما للمعتزلة وهو  
 انه لا يجوز يجب تنزيه الله سبحانه عنه تأنيهاً انينا في صلحة بعث الرسل وهو للمعتزلة ايضا ومبناها على القبح العقلي ثالثها انه نقص  
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا يشاعره وقد وصف صاحب الوانف بان قول بالقيح العقلي فيه ان صاحبها قد تحقق ان الحسن والقبح  
 بمعنى صفه الكمال النقص مما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب والواجب لو كذب كان كذبه قد يما تمتنع عليه  
 الصدق لان العتيم لا يندم خامسها اجماع الاشباه عليهم السلام وهو المعتمد او حرج عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدور ارجيب بان تصديقنا بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالهجرة من العاديات التي لا يظنها  
 الشبهات كما سيد كوفي محل انشاء الله تعالى قلنا ان لم يحصل كلامه في الاصل امر او نهي او خبر كما لفظان فلا اشكال الا في توجه الامر  
 والذي اولى مخاطب بوجه وان جعلنا ذلك لا شعري فالامر في الاصل لا يجاب تحصيل المأمور به وقت وجوب المأمور بالمعروف  
 لتصويل وصيرورة اهلا لتصويل بالبلغ هذان جوابان عن الاشكال الاول ثانياً ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلامه  
 سبحانه في الاصل بكونه امر او نهي فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة ثمان كلامه في الاصل لا يوصف به بل انما يصير امر او نهي  
 عند نزول على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على مذهبه ذهب الشيخ الاشعري الى ان الاوصاف لها تديم وكذا التعلقات تدعية  
 والتأخير للجواب على كل من المذاهبين وخلص للجواب الثاني ان السقفة العتبت انما يلزم لو طلب الفعل من المذموم في حال عدمه  
 ليس كذلك فكيف وجوب المأمور في علم الامر اشارة الى حرمان قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب بوجه في الخارج والجواب  
 ان هذا انما يلزم في الخطاب الغضى واما في الخطاب النفسى فالوجه العلى كما ان اذا قدر رجل اى تصيب ابناء قبل تولد نامره  
 بان يفعل كل بعد لوجه او حرج عليه ان عزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فهو سفيل محال ارجيب بوجهين احد هما ان لو  
 حصر لم يامر النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفعه بان امره مضى في ضمن امر الموجهين في عمدة والكلام في الامر الصريح ثانياً ان  
 المراد هو ان يقول الرجل للمخاض انى امر ابني ان يتقبل بالعلم ببلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الاصل لا  
 يتصف بشئ من الامثلة جواب عن الاشكال الثاني اى لا يتصف كبر بالواقع والارضية من ماض او مستقبل اذ لا ماضى ولا  
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزه عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير والله تعالى لا يوصف به و  
 حاصل الجواب ان الكلام في الاصل منزه عن الوقوع والارضية وانما يوصف بكونه زمانية في الاصل بحدوث التعلقات والارضية وقال  
 العلامة القويحي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الاصل مدلول للفظ غير جاز كما ان على ان لا يتغير بتغير الزمان اشارة  
 الى نعم اشكال او حرج المعتزلة على الجواب هو ان التغيير على القديم محال فلوم يكن الكلام في الاصل موصوفاً بالارضية استعمال ذلك فيما  
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدثات التعلقات لا يوجب تغييراً في الصفة كما في العلم فان علم المتى سبحانه بوجه زيد قديم مع انه فيما  
 لا يزال قد يتغير بان سيوجد تأترة بان موجبه وتأترة بان كان موجبه وهذه التعلقات لا توجب تغييراً في صفة العلم ومشورة باسطانية  
 يشى رجل حولها فتكون تأترة عن يمينه وتأترة عن يساره وتأترة عن خلفه وتأترة قدامه فهذا تغييرات في اوضاع بين هذا الرجل والسطوة

من غير تعيين ذاتها واعلم ان لغزونة اشكاله اخراجه ان الاله لو كان ازيل الازم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضاً لان ما ثبت قدمه  
استنعى عنه ثانياً بان الكلام لو كان ازيل المكان استمراره ازيلاً وابداناً فلامعنى لا اختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور اوجب عنه بان تعلقت  
الكلام حادثاً بآرادة الخلق سبحانه وتعالى بالتكليف في دار الجزاء ونقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور لنقطاً ثانياً بان نسبة القديم الى  
جسيم ما يصح تعلقه به على السواء كان العلم فيجب تعلق الاله الذي بكل فعل فيكون المأمور منها بالانكسار جارية على اى لما تجد في القائلين  
بان حسن الفعل وتجب لصفته في ظاهرها لا يتأخر حجة واما عند الاشعري في التعلقات حادثاً بالآرادة المرجحة ولما صرح المص بازيلية الكلام  
حارل اى قصد التنبيه على ان القرآن ايفر الكلام قد يطلق على هذا الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو  
الشهر في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفس لا  
اللفظي فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن كلامه تعالى التعقيب درسين اورن اى ذكر قول كلام الله  
قوله القرآن لما ذكره المشايخ من ان يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لتلايين الى الوهم ان المؤلفين  
الاصوات والمترجمين لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي شهر كما كان اطلاق كلام الله تعالى على النفس اكثر في عرف الاشاعرة  
كما ذهب اليه الخليل بن ابي اسود المسمون الى الامام احمد بن حنبل جمل او عناد الجهل عدم العلم والعناد انكار الخلق مع العلم به فانوا  
كفى بدلا على جهلهم قول بعضهم في ذلك الغلط تديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديماً ابدياً ما كان حادثاً ثابتاً  
بالجمل فالتكلمون يشعرون على الخلية تشبيهاً عظيماً وهو ان الامام احمد صاحب المذهب العظيم المناقب في مذهبه ائمة كبار مشايخ  
عظام منهم الشيخ الفوت الاعظم عبد القادر الجيلاني القائل بان المترجم النجدي تسمية نجيب الكف غزاة سادة الادب اليم ثم السعدي  
توجيه كلامهم فانوا قد ثبتت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وغيرهم احد هاماً اقترباً  
وهو ان كلامهم هو ان اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختار صاحب المواقف وسيد كره الش في اخر البحث وهو قوله معقول  
وان بطل فليس بحيث يشعرون قائل كون من هبة طائفة من اهل التدقيق ثانياً ان تخشى عن ان يسم المتهوون ان الكلام النفسى  
مخلوق ثالثاً انه اراد بغيره الخلق غير المترجم يقال خلق الكلام اذا اقتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلظا فرضوا القديم مكان غير  
مخلوق وفيه نظراً القول بقدم الجسد الغلاف فصار عن بعض الجملة المنسوسين الى مذهب يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله في  
المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك عنة عظيمة فان خليفة كان معتزلياً فلخذوا وضرباً وجيباً يعترفون بان القرآن مخلوق فلم  
يعترف ورؤى ان الشافعي اتي بقبض قيل هذا ليس احمد ضرب فيه ففسل بالماء وشرب وصب من على وجهه راي بعض الصالحين  
احمد في المنام بدمه فسال عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت نبينا فانظري وحمنا واقام غير الخلق مقام غير الخلق  
مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القديم والحديث تبيينها على اتحادها اخلاقاً للفلاسفة حيث زعموا ان العقول  
والانلاك غير حادثه وليست غير مخلوقة فغير الحوادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام  
القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل بحتمل الباء التسمية والحديث مره بن عدى في الكامل

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان افعر بن خبيز وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين واخرج الخطيب عن جابر يرفد من قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الرديات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقوله تعالى يوم القيمة وجهه المتقاء وبالجملة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضع عند المحققين وذكر ابن الجوزي في الموضوعات وقال كاهام الصغاني صاحب المشارات هو موضوع وقال البخاري هذا الحديث من جميع طروقه باطل قال مجد الدين نيروز ابادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال البخاري صح عن عمر بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ويقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر فان يقال انتم من الثقات فلا ينكر حديثا موضوعا قلت هذه مقال الخليلين بعلم الحديث فان الاعتماد في تعيين الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتصيبا على محل الخلاف اى تصريحا بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اى محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق اذ غير مخلوق ولهذا اى لانها هذه العبارة ترجم السنة اى تسمى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حد ث قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى عندنا ونفيهم عندهم والا فانهم يختلف الفريقان واثبات النفسى ونفيهم فلا نزاع فاننا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اشرنا بالنفسى واذا قالوا القرآن مخلوق اردوا اللفظى فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثها كالتا المتعزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسى بل ينكرون وجوده ولو ثبتت عندهم لقالوا بحدوثها مثل ما قلنا فصالح محل البحث هو ان النفسى ثابت امر لا رد ليلنا على ثبوت النفسى ما هو الا الضمير للشان الذي يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام التواتر مصدر مطعون على الاجماع وتذيير ان ما مضى انه تعالى مستكمل فاعل ثبت ولا معنى له سوى ان متصرف بالكله اذ الصفة لا يحمل الا اذا قام ما خذها بالموضوع واورد عليه ان ما خذ هو التكلم واجيب بان الاقصاد بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظي للحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه في التوصيف اشارة اليه فتعين النفسى القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم على نفي النفسى القديم وحدوث القرآن بان القرآن متصرف بما هو من صفات المخلوق وسمايت الحديث اى ملاماته وهو بالكلية جمع سمته بالكلية فالنسخ من الوهم من التاليف اى كونه مؤلفا من الحروف والايات والسور والتنظيم اى كونه منظما على اسلوب مطبوع كسلك اللؤلؤ والاقصاد بها ثابت في عبارات العلماء وقد تقرر ان كل مؤلف مخلوق والاخر انما والتزويل لقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينه وبين الاخر ان نفي والتنزيل تدبج وكلاهما صحيح في حق القرآن لما هو ان نزل من اللوح المحفوظ السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منها تدريجا في ثلث وعشرين سنة قالوا نزل لصفة القائمة بذاته تعالى بحال وايضا النزول حركة والمترك هو اللؤلؤ اعراضه وهو حادثه وكونه غير كقولنا تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والعرب الذين ضفوا العربية محدثون منهم ما كقولنا تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلهم يذكروا وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحا للاجماع والفاضة سادسة اللفظ مع كونه كثيرا لاستعماله واذ لا ينصق الا بعد استعماله مجزا بالاجماع وقد شرط في المجزات

يحدث عند التقدي فان لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الذي غير ذلك فذهبان  
بعضه منسوخ والنسخ رفع الحكم وانتهاه ودامت قد استحال عدس ومنها قول تعالى وما ياتهم من ذكر من الرحمن يحدث وهو من  
ارضع ما احتجوا بزعمهم فانما يقرب جواب انا حجة على الخليل لا يزمهم فان لم يكون بقدم اللفظي لا عليه كما قالون يحدث النظم وانما الكلام  
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم اذ ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى  
متكلما لتصرجات القرآن به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو ان متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في  
محالها كالطير وشجرة موسى عليه السلام او في الهواء وفي لسان جبرئيل او النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم او ايجاد اشكال الكتابة واللوحي  
المحفوظ وان لم يقدر فعل معلوم اى يصير كون الابداء حكما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان  
العلماء يسمون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازي في المحصل وهذا كلام في الحصول مع ان اثبات النعوش في  
الادراك كات والتصنيف بلا حابة الى القرأة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القرآن من الله سبحانه فقال بضر المعتزلة  
مخالفة الله تعالى صوتا فيسمع جبرئيل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النعوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خبير بان المتحرك من  
قامت به الحركة لا من اوجدها في غيره بان حركتها لا اى وان كان المتحرك من اوجد بصم انصاف الباري تعالى بالاعراض  
المخلوقة له فيصير ان يقال له اسق لانه اوجد السواد والاراد هو الاشارة من حيث اللفظ فلا يراد ما قيل من (الاسماء) وتوقيفية لعل  
المانع من الاشارة عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزهه عن الاشارة بما علوا كبيرا تنزهها توشيدا ومن اتوى شبه المعتزلة  
على ان القرآن مخلوق انكروها الاشارة عن متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها من دفتي المصاحف الدقة بالفتح والشديد  
الجنس دنتا الطائر حيا و ردنا المصحف لوحا على جانبيه محظ الاوراق والمصحف مثلث الميم الاوراق المجلدة التي كتبت فيه  
القرآن وادرج على التعريف بان مشتمل على الدرر واجيب الالابان المصحف لا يحتاج الى التعريف لان معلوم حتى للصبيان ثانيا  
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفي ان قيل لو اريد المصحف اللغوي ظل الكتب  
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل فخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواترا وعندنا في دعوى  
عدم التواتر بحيث والحق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى القرآن اقلت  
تواتر بعض الاحاديث كقول عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبعا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين  
الدينين متواترا وهذا الاحاد بث نادرة جدا تواتر مفعول مطلق اى نقل متواترا واحدا وهو احتراز عن الالفاظ المنفردة رواية  
الاحاد فانها ليست من القرآن كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود وابي بن كعب وتسمى الشواذ ومنها الحديث بضم اللام ويسا  
بكمه الدلال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونسب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل اليها من دفتي المصاحف نقل  
متواتر بلا شبهة واحتراز بالقياس لاخير عن التسمية فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند المخنثية فلا تكون من القرآن قلت ولحق  
انها عند ابي حنيفة من القرآن لکن لم يجعلها جزا من كل سورة فنهى الناس ذلك رطابن بعض الائمة بان الله يتجزء السور

في بعض القراءة دون بعض وكل من الغرائب منازر وهذا في غاية الخبوة وهذا اي هذا التعريف ينلزم كونه مكتوباً للمصاحف مقروا  
بالاسن مسموعاً بالاذن لا نافع المكتوب والمصاحف نسمع وكل من ذلك من مهمات الحدت بالضم في فاشا والجراب بقوله  
وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفس مكتوب في مصاحف اي باشكال لكنها بترص الحروف الدالة عليه ويسمى هذا  
وجوه كتابيا محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجوه اذ هنيئا اي بالالفاظ المخيلة لظاهرا ان اراد بالخيال المحرورة في حاسة الخيال على وفق  
من ذهب للحكماء ان الحس المشترك ياخذ صور الحواس الظاهرة ويصلها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرح الى ان  
عمل العلم والحفظ هو القلب المنصوص معاوضة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ومضى ابي حنيفة ان الدماغ لا يحتل القوي  
المدركة بالضم على الراس وهو قريب من ذهب للحكماء وعندى ان مستقر العلم القلب كراسبه القوي الذي يتجمع بين الوجدان  
لعل الخلق لا يبدوه ولهذا يرتفع لنا فافهين كلامه الموصو الشارح مقروء بالثبوت بحرف زه المفروطة المسموعة ويسمى هذا جرس دا  
لفظيا مسموع باذاننا بلث ايضا اي بحروف للملفوظة غير يصل بتشديد الالام من اللول فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوباً  
محموظاً مقروء اسموعاً باليس عراضاً حالاً والمصاحف كافي في القلوب او غير عليه ان المعنى يعلم يحصل في القلب لم تقم تفسير القرآن  
اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار ولا لاسنة ولا ذان حلاصة جواب المص  
ازرصف الكلام النفسي بان مكتوب محفوظ مقروء مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للاس الدالة عليه اعتدلا لاشكال  
والالفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقروء مسموع فلا يلزم من حدت الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجوه اخرى هو ان المراد بالقرآن  
حيث قدم موصوفاً بمهمات الحدت هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى نديم قائم  
بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه اي يلفظ النظر الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخيل اي يحفظ النظم الدال عليه  
ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسد كما  
يقال لنا جرسه منى محرق يذكروا باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النار وذكوراً مكتوباً يكون حقيقة النار صوتاً وحرفاً و  
تخفية اي تخفيف الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجود في الايمان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان  
يكون الشيء موجوداً وان لم يتصوره وجود في الالذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متموجة نحو الكسب وقد يسمى  
لحواس الباطنة ذهناً ايضاً والمراد هنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون  
وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره وجود في العبارة وهو اللفظ الخارج عن العلم وجود في الكتابة وهو النقش المرسوم  
على الكاغذ مثلاً والوجود الالذهان حقيقان ولا خير ان مجازيان اذ ليس في العبارة الال اسم النار والكتابة الال الخط الدال على  
الاسم ولا دل مدلول نقطة الرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار مدلول باعتبار الكتابة تدل على العبارة وهي اي  
العبارة على في الالذهان وهما ان الدال لثان وضعينتان تخلفان باختلاف الالهطراجات واختلف في ازال الالفاظ موصو  
للإيمان الخارجية والوصو الذهنية وهذا للالذهان متفرج على خلالات اخرى هو ان المعلم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجه نذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجه انما يعلم تعالصق تلك الحاصلة في الزمن ذهاب الامام  
 الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجه واختار الثم الاول لا ما قد تصح ونسي ما لا وجعل له في الخارجه وهن اى ما في  
 الازدهان يدل على ما في الاعيان وهذا الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الأشخاص الاصطلاحات في حيث يوصف  
 القرآن بما هو من لوازم القيم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود في الخارجه وهي الكلام النفسى وحيث  
 يوصف بما هو من لوازم الحد ثبات والمخوفات يراد به الالفاظ المنطقية المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اى  
 بوجهه في العبارة او الالفاظ الخيالية كما في قولنا حفظت القرآن اى بوجهه الذهني والاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ  
 كما في قولنا يحمر للخصم ث من القرآن اى بوجهه الحظي انقلت هذا التحقير جواب اخر وهو لاى حكيماة سابقا عن بعض الالفاظ<sup>عرة</sup>  
 وليس تحقيرا لجواب المم اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجود في الخارجه انما المرادة بان ملاحظة ما يدل عليها ومعنى  
 قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقة عملاقة الالفاظ الدالة عليها وهن اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على  
 الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدتتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة العرف لا لمعرفة تسمية<sup>عرة</sup> ناجاب  
 عنه بقول ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرف وغيرهما هو اللفظ دون المعنى القديم فحذف عن عقولنا عرف  
 اى القرآن ائمة الاصول اى اصول الفقه بالمشكوب والمصاحف المنقول بالتواتر تخص الجواب ان كان مدلولهم علم اللفظ وكان  
 اللفظ هو المقصود الا هم عندهم فانصروا على تعريف اللفظ لك وجعلوا اسما للنظم والمعنى النفسى جميعا كما وقع في عبارة الاقدمين  
 اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين نال صد الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظر  
 المعنى والظاهر ان مرادهم النظر الدال على المعنى انتهى وقال الثم في التلويح للفظ بان كونه غير مبكوة في المصاحف منقول بالتواتر  
 صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يحجز يتعلق بالبلادة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته للمعنى  
 انتهى وكذلك قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن بل بوجه قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا في التلويح  
 مقصود للتشايخ من قولهم هو النظر والمعنى جميعا فعر التهم الناشئ من كلام ابى حنيفة جزم القراءة بالفارسية ان القرآن عنده  
 اسم للمعنى خاصة انتهى ويريد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جزم القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قوية الى العونية  
 والفساحت فهن النظر مجموع تقديره والانصاف ان هذا القول من الامام ما يشك توجيهه قد صنف الكرخي فيه تنقيحا طويلا  
 لكنه لم يشك في الجمع ان الامام يرجع الى قول ما عبيد هو عدم الجواز بالفارسية بقى هنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد  
 في محل متعددة نيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرأتات لا تخصى اذ الموجود في محل غير الموجود في محل اخر وفي حله قولان الاول  
 ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان خلق الله تعالى فيه كالكلام او الرسول صل الله تعالى عليه وآله ويريد عليه انه  
 يكون محل ما يقرب بعده مثل القرآن لا عين القرآن الثاني من ذهب المحققين وهو ان القرآن اسم لالفاظ المخصوصة الموجودة بان  
 اعتبار المتخصص بالمحل فيكون القرآن واحدا بالتزوج ويكون كل نأرى يقرب القرآن لنفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنف و

كثيرا يسمى جزء القرآن قرأنا على جعل القرآن اسما للفظ على صادق على الجميع وعلى كل بعض من اعاضد ثم لما ذكر التمام ان القرآن اذا وصف بلوازم الحداث كما في القراءة واللفظ والس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالسبعونية بل هو من لوازم الحداث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لان ذلك اختلافا في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى ان يجزي ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خزانة الصلاة كما ان اللفظ سبحانه يري يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع انك لا تسمع له ولا تسمعه وبالحجة المسموع عند سبحانه الله سبحانه لا ذلك في الحاشية او النفس نجسي في الاصوات وغيرها فعمل هذا يكون الوصف بالمسموعة مشتقا من القديم والحادث فيسمى الكلام الموصوف بالمسموع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام كلامه الله سبحانه واللفظ كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسم اللفظي لان المسموع صوتك بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت فعمل هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط والاستاذ هو الامام الكبير النظم الاصولي الزاهد ابراهيم ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفراون وهو المراد بالاستاذ في عرت الكلام ولا اصول تليد على الشيخ ابي الحسن الباهلي تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلي كعظرة في البحر وقال الباهلي كنت في جنب الاشعري كعظرة في البحر توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان وعشرين واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفراون وقبره يستجاب عند الدعاء كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى ما تسمى اسم قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى وهو تيسر على اهل السنة والجماعة ما راد النهج وكان حنفي المذهب تليد على في نصر عياض تليد ابي بكر اللؤلؤ جاني تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة وتسمى ابتداء بالما تسمى بالشيخ ابو الحسن الاشعري هو تيسرهم في سائر الاديان وكان شافعي المذهب وتسمى ايتاعه بالاشعرية ويسمى جميع الفريقين بالاشاعرة تغليبها لاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشهر واكثر عملا بالادان والادلائل وتوفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة ودفن بموضع يقال له جاكثير وقبره منتهن بزازية تبرك به فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلامه الله يسمع ما يد لعله اي اللفظي كما يسمع علم فلا تكلم الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذات هذا لانهم وعندي في تعبير هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين استجارك نأجرك حتى يسمع كلامه الله اي ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يتهدى بساكنة لا شك ان فائمه الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسي فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجزي سماع النفس او بعدم جوازها فالواجب انه كالتقار في التمثيل بكلام موسى عليه السلام موسى عليه السلام سمع صوتا ذلك على كلامه الله تعالى النفسى واورح عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فواجب اختصاصه باسم الكلام فانه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك بل كان صوتا ابدع الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكلام بخلاف ما سمع فان صوت العباد مع توسط الكتاب اي النفوس المرسومة في الصحف وجبيل المنازل باللفظين بنا وبين الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب الاستاذ بان سمع الصوت من كل جهة جميع البدن لا بالسمع فقط ان هذا الحرف بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع

النفسي بلاهوت وحرف والحق سبحانه قادر عليه كما ان النملة تصدغها انما لجميع الخواص بالقوة الشامة فقط فان قيل واخر على  
قول المؤلف ليس من جنس الحروف والاصوات وقول الشاعر معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلغظ ويسمى بالنظم الدال عليه وقوله  
حتى يسمع كلام الله لم يسم ما يدل عليه فهذا الحق يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللغظ انما يسمى كلام الله بمجرد الالفاظ  
على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفي اي  
نفي الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فانه يسبح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقع ليس النظم المنزل المعجز  
المفضل الى السوء والايات كلام الله تعالى انما وصفه بالنظم بهذه الصفات فهو لا يسمع لئلا يترجم نفي الكلام عن النظم والاجماع  
على خلافه اي على عدم صحة النفي وايض المعجز المتخدى به اسم مفعول والتخدى للمعارضة والمنازعة مع دعوى القلبة وقد  
طلب الله سبحانه من بلفاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلامه بليغ ليعرفوا المعجز من ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهديد  
لذكرى المتخدى به فلا يرد ان تكرار هو كلامه الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التخدى انما  
يتصور في النظم المؤلف المفضل الى السوء الا بمعنى المعارضة للصفة القديمة اما اول ثلاثة لا معرزة لهم بتلك الصفة التي  
لا يعرفها الا الحداث المتكلمين للجا معين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس في وسعهم ان ياتوا بصفة قد يمتثلها و اجاب  
القويحي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدتتين انما يكفوا اعتقاد نفي الكلامية بمعنى ان مخترعات البشر اما اذا انفردوا  
بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل الاله عليها فذلك كقولهم هو من جنس الاشياء قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا  
في اللفظ بل هو حقيقة واللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسمى المشاخر مجازا لانه مشابه المجاز في اعتبار علاقته بالدلالة  
التحقق ان كلامه الله تعالى اسم مشترك بين كلامه الله النفسي القديم ومعنى الاضافة او اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة  
له من اللفظ الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة ان مخلوقا لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين انزلت  
خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلامه زيد بكلامه الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط كاتب  
من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واما بايجاد النقوش في اللوح واما بمخلوق  
ادرك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واما بمخلوق الحروف في السان بلا اختياره اما كلامه زيد فليس كذلك  
فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين وللحقيقة لايجب تبيينها ولا يكون الاستحسان والتخدى الاله في كلامه الله تعالى بمعنى  
مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة المشاخر من انه مجاز في النظم فليس معناه ان غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام  
في التحقيق وبالذات اسم للمعنى لقائم بالنفس وتسمية اللفظ بالكلام ووضع ذلك اي وضع الكلام اللفظ والعطف تفسيره  
انما هو التفسير للثبوت والوضع على تاول المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام انما هو موضوع اللفظ في موضع اللفظ  
لدلالة على النسبة الى حيز عليه ان موضع المعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منفوقا لا مشتركا والتقل حيل المعنى الثاني متوزنة و  
الاول الجبج بوجهين احدهما ان المنقول في تأخره الرضية اللفظية عن الرضية الاولى تاخرها زائدا والوضع الثاني في المشترك لا



يتأخر احد هـا عن الآخر والزمان اما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات واوخر عليه انه يصعب على اثبات الاشتراك لعدم العلم بالهيئة وعدم التأخر ثانيهما ان المقول ما هجر استناله في المعنى الاول واطلاق الكلام على النفسى شائع فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف النقول فلا يترفع لهم للشك في الوضوح والتمية اي في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل انما يهونه مجازاً للشأهة المجاز في اعتبار العلة واعلم ان بعض الأشاعرة ذهب الى ان النظم ايضا قائم بذاته تعالى وهذا الرثبت اقدم بكثير من الاشكالات ناراد الشان يذكرم ويزيف فقال وذهب بعض المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف الى ان المعنى اي لفظ المعنى في قول مشائخنا اي قدما والأشاعرة كالأراده تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنه يهوه فيلزم ان النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما يقيم بذاته والمراد به بالمعنى والاي يقيم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا ادنى من تغييره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لان الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد ان عدم الغيرة غير ثابت كما ان الصفات من العلم والقدرة فانها معان قائم بذاته تعالى لانفسها وورد لهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرامم للفظ والمعنى شامل لما اخبرنا ان ادعت للاهم واوخر عليه ان كلامه الله ان كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه واله وسلم وما تقرئ قرآناً بل مثله وذاباطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم ان يكون اطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه بما لا يفصح النفي وهو خلف ان كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذوات القارئ لزم انصاف كلامه تعالى بالحدث انصافاً حقيقياً كحدث الجزئيات القائمة بالقراد وهو باطل و ايضا القاضي لا يلبس بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما الحدوث للقراءة اجيب بوجه الاول اختيار الشق الاول وان ما يقم به البشرى بالذات هو ما يقيم بذاته تعالى وان كان مغايراً باعتبار تعلق قرانته بانه عندنا في نظرنا المعنى القائم بمحل يقابره المعنى القائم بمحل اخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق ان المغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لان اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعذر والاحكام الشرعية مبينة غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات الفلسفية ولذات لو نقص شئ قليل من الحجر الاسنى فثقل ليس هذا الحجر الاسنى الذي يستلم كان باطلاً فارجح بالقبول شرعاً مع ان الكل غير الجزر وان تذكرت هذا المحل عنك كثير من الاشكالات الثانية اختير الشق الثاني وان صحه النفي ممنوعه فلا يسمح سلب النوع عن فقره واما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نعلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وان لا الاحتمال في انصاف الكلام بالحدث من حيث بعض اوله الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم حدث النوع لتحقيقه في اللفظ القائم بذاته تعالى وانما الحدوث بعض جزئياته وهو قديم اي القرآن وكل من اللفظ والمعنى كما عرفت للثابتة اي لا نقول بعد ما كان عزمنا من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بدوى الاحتمال للفظ بان لا يمكن التلفظ بالسبب من بسم الله الا بعد التلفظ بالبار فالسبب حادثه وكذا سائر ما بعد ها تاخر وجبها عن جرم البار والبار ايضا حادثه لانها لو قدمت

لرثم التلطف بها بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بنفس بذاته تعالى ليس رتب الاجزاء بنفسه كالقائم بنفسه للفظ القرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفسه اللفظ او نعت له والترتب بما يحصل والتلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الا ترى انما يحصل بالنسبة اليه اذا تلفظ به والترتيب في القائم بنفسه اللفظ انما يحصل اذا تلفظ به لعدم مسأله الال المساعدة للموافقة على سبيل الامانة اى لعدم تدوير السامع على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتيب وهذا معنى تولاهم المقري في قوله والقراءة حادة وكذا قولهم السميع المحفوظ المكتوب تدوير السامع والتلفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته تعالى فلا ترتيب فيحتسب ان من سمع كلامه تعالى فما سمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الال هذا حاصل كلامه وقد افتر القاضى في ذلك رسالتا وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الال القائم بالغير والشعر الا شعري لما قال الكلام هو المعنى المنفى فهم الاحصاء من ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهمه من كلام الشيخ يلزمه مفاسد كثيرة لعدم تكثيره من ان يكون ما بين القديمين كلاما وكعدم وقوع التحدى بجملة اهل التحقيق وكعدم كون المقترن والمفقط كلاما للتحقيق والحل باطل كما علم من الضمير والدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام بنفسه عند امر اشكلا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا والصاحفة مقترن محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا واصحابنا لا ان بعد التاميل يظهر حقيقة انتهي وقال السيد السند هذا المحمل الكلام الشيخ ما اختاره عبد الكريم الشهرستاني في نهاية الاثر والاشبه في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى ظاهر الال انتهي وواجب ان المفسد مدفوع بما حققه الشارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلامه بعض المشائخ فهو باطل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتقبل لفظا قائما بنفسه تعالى او بالمخالف حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوقه او الخفية المشرطة وجرم بعضها الاخر بعدم البعض السابق وهو لغا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد الموافقة قواعد الشيخ بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القومى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب اللفظ امر خارج عن طوع العقل كتحريكه يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها تقدم على بعض الثاني انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين مع ولمع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكرين قال المصنف والشكوك وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والتخليق والايجاد والاحداث ولا اختراع ونحو ذلك كالمصنف والابواب وهذا اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى تزيقا وتصويرا واسباء وامانة الى غير ذلك ويفسر بالخارج المعنى من العدم الى الوجود اى جعل العدم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخراج يستدعى كون الخارج موجبا او الفرق بين ما يعبر عنه من الاول لاشبه الثالث الصفة والثاني تعريف لها وهو موجبه من حيث اللفظة اذا التعبير من العبق على الشئ والتفسير من العسرو هو الكشف عن المستتر وما يجب ان يعلم ان في هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل للثاني والاختراع ونحوها معان مصدرة اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اوله فلانه لا وجود لها في الخارج بل هي امر اعتبارية واما ثانيه فلانه لا يوصف الشئ بالاضافية الا عند وجود الصفات الاخرى باجماع العقلاء فلا يعقل ان تصانف البارى بالاخراج الا عند وجود الخارج فيلزم اما

حدث الصفة الالهية اقدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق واليجاد ولا يخرج  
 ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة احوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبب  
 الحيرة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت  
 الارادة بوجود شئ اخرج القدرة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى  
 صفة تالفة فنظير البرهان ثابتهما قول الامام ابي منصور المازني وابناء كالمص ان التكوين صفة تامنة لان القدرة صفة مصححة  
 لصدور المقدور والارادة صفة مرتحة لصدورها والتكوين صفة مؤثرة ولها اسماء محبة متعلقة بها فان تعلقت بالشرق تترزق وبالجمود  
 فاحياء وقس عليها ثالوثها قول بعض ائمة ماوراء النهر ان التزويق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس مجموعها الى صفة واحدة  
 فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن المحصور وهو من هب بعض الصوفية كاطباق العقل والنقل لانها على ان تعالى خالق  
 للعالم يكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الالطابق او على ان خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقان كالمختر  
 والتكوين وصفه قائماً وفي ذلك دلالة هذا الكلام على كونه ثابتاً على الصفات السبعة نظراً الى ان يوجز به احد هان يمتنع قيام الحوادث  
 بذاته لما مر من دعوى الضرورة في مجتث الكلام ثابتهما انه وصف ذاته في كلامه الازلي بان الخالق بقوله تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن له  
 الازل خالق لزم الكذب بالعدل الى الجوازى الخالق فيما يستقبل والقادر على الخلق من غير تدبير الحقيقة وفيه اشارة الى الجوابين  
 الذين ذكرهما الاشعرية عن هذا الدليل احد هان يجوز بالنظر الى ما يستقبل وهذه تاويل الامام الغزالي قال مع كون خالقاً في الازل انه  
 يحتاج ثابتهما القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازلية اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من ال القدرة  
 على الخلق لان الفعل موصوف بالخلق وحاصل المراد ان عدل من الحقيقة الى الجواز وهذا لا يوجب الا عند تعدد الحقيقة ولا يوجبها  
 بجواز ان يكون الخلق صفة ازلية ثم ذكرهما ثابتهما للرد على التاويل الثاني بقوله على ان لوجز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق  
 بجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيصير اطلاق الاسم عليه لقدرة على السواد واوخر عليه انه يجوز ان لا يمتنع اطلاق  
 لفة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظراً الى هال اللفظ لا يسمون الصباغ اسق واجم ثابتهما ان لو كان التكوين حادثاً فاما بتكوين  
 آخر كان الحادث يحتاج الى إيجاد الموجد فيلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهم جوا  
 وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوهه صار موقوفاً على توكيدات غير يقينية ووجهها محال فكذلك ما يتوقف عليه  
 مع ان مشاهد واما بدنة اي بلاكون اخريل يتكون بنفسه فيستغنى الحادثى التكوين عن الحادث والاحداث وفيه  
 تعطيل لصانع لانه اذا جاز حدث واحد بلاحدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجته الى الصانع وهو  
 سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان يكون التكوين عينه فالتكوين مكون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل فيبطل  
 ما سيدكر ان التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر وجواب بان معنى العينية ان ليس في الخارج الالمكون اما التكوين  
 فامر اعتبارى فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثابتهما ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق اذ لا يوجد نفسه ثم بوجه المكون

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعمراض بحالها مقدم على وجودها فقد ما ذاتها كما تقدم ان محل  
العرض مقدم على الوجود مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجب ان يكون في المرتبة المقدّمة  
متعلقا بوجوده في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان واوخر عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسطة لا تعم وتسد باب  
اشياء الصانع رابعها انه لو حدثت بحادث امانى ذاتة فيصير محلا للحادث او رتب عليه انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل  
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك ظاهر مستقضى عن البيان ولذا كان الدليل شفا واحدا واما هذا الدليل فاريد به  
ابطال الاحتمالات ولذا احتل على شقين اوفى قيمة كما ذهب اليه ابو الهيثم المعترى من ان يكون كل جسم تام به فيكون كل جسم خالقا  
وكونا لنفسه الا معنى الخالق والمكون الامن تام به للخالق والتكوين ولا خفاء في استحالة ذهب الراوندى وبشرى المعترى  
ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا تاما بنحو صوف ثم اراد الله ترحيم هذا الاشعرية فقال  
ومعنى هذه الأدلة الدال على ازالة التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدره واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب  
اليه الاشعرية فالأدلة غير تامه اما الاول والرابع فلان لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم من كونه محييا زيد بل المحيى واما  
الثاني فلانه يجب التأويل لعدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما تقدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المتضمنين كلاهما  
محال واما الثالث فلان المتكبر الى الاحداث وهو الموجب لا الاعم العدم الاعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعم  
الله على انه من الاضافات عند المتكلمين معنى موهوم يتفعل من نسبة شئ الى شئ فالتكوين اضافة بين الخالق وخلق الله الاشياء  
العقلية الاعتبارية العقلية كما يكون له وجود في الخارج ولا قيام كالذي اذ هان المتعبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس تبيل كل شئ  
وعنه وبعد ولا يوزن بالسنن ومعبود الناموسيينا وميتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثه ولا يلزم من  
حدتها محال فكذلك التكوين والمخاض في الارز عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ التطبيق والترزيق والا حياء  
وغير ذلك ولا دليل على كونه اى كون البنية صفة اخرى سوى القدره والارادة والتمنى بعضهم بالقدره وهو غير صحيح لان نسبة القدره  
الى وجود الشئ وعدمه سواء فكيف يترجم بها وجوده على عدمه بدون الارادة والذات اشار الله بقوله فان القدره وان كانت  
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة تخصص احد الجانبين انتهى كلامه المحققين واو رتب على ان  
التكوين هو المعنى الذي يجره العقل في الفاعل وقيمته الفاعل به عن غيره ويزنط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد  
في الضارب عند تصوره ضارا بمعنى به يتميز عن غير الضارب ويزنط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا  
المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لا تدل على ارادة فهو غيرهما بل هو موجب في الواجب بالنسبة الى وجود القدره والارادة  
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البتة اتول ومن رجح الى وجده لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى الا كونه تادرا على الضرب  
اوضارها فيما سبق وايضا روي عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدره والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس  
هذا المعنى ايضا فيلزم الذر والتمسلس اما الجواب بان هذا المعنى صادر عن الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه

ولما استدلال الفاعلون بحادث التكوين بانها وجود التكوين لا يتصور بدون وجود الكون بالفتح كالضرب لا يتصور بغيره بدون  
المضرب فلو كان قد يما يلزم قدم المكونات كزيد وعمر وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل لى  
من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم وكل جزء معين اجزاءه على من زعم ان بعض اجزائه قد يسر  
كالهيوول والبدن الجرد والنفس الناطقة والنفوس وهودن هب ابن زكريا الرازي الطبيب لا في الازل بل لو نلت وجوده على حسب علمه  
وارادته صفة للوقت اي في وقت المعين في علم المرادته واعلم ان لما تريدته عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى  
المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فارصفة  
حقيقية اذ انما تعلقت بالمكون صاد وموجودا وتعلقها حادثه فالمكونات حادثه ولا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم  
من قدم القدره والسمعة والبصر قدم المقدرات والسموعات واللبصارات ثانيا ما ان التكوين قدم وتعلقه ايضا نديمه ولكن قد قلن  
في الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدث المكونات بحدوث اولها قبل والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدره وغيرهما  
فيراوضح المعنى ولكن الشئ محتمل على الجواب الاول فقال فالنكون بان ازل الابدل والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدره وغيرهما  
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقها حادثه وهذا اي الجواب الذي ذكرناه تحقيق ما يقال اي هو  
حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العروة على قدم التكوين ومعارضة استدلال الاشعرين ان وجود العلم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اذ  
صفة من صفاته لزم تطل الصانع واستناء الحوادث عن الحدوث وهو محال وان تعلق فاما ان يلزم ذلك اي التعلق قدم ما يتعلق  
وجوده به الضمير الاول لما الموصوله والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا اي ان لم  
يستلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فليكن التكوين ايض تديما كما ان الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما  
كان كلام الشئ تحقيقا لوجهين احدهما انه مقصود على خلاصته ما يدفع استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقها بخلاف عبارة  
العمدة فانها مشتملة على بطل مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في بطلها كعطل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لا يتفق الفريقين على  
بطلها ثانيا ما ان الشئ اوضح حدث الكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة وما يقال في جواب استدلال  
الاشعرية والقائل صاحب الكفاية تال استدلال النعم بقوله لو كان التكوين ازليا لتعلق وجود الكون به في الازل فكان العالم تديما  
قلنا اذا سلمت تعلق وجود الكون بالتكوين فقد سلمت ان حدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير كما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث  
انتهى كلامهم من ان القول بتعلق وجود الكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم كما لا يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده بغيره  
نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يقسمون كلامهم القديم والحادث الى ذاتي وزواني فالقديم  
بالذات ما لا يحتاج في الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره  
كالواجب او محتاجا كالفلك بزعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان تديما بالزمان كالفلك عندهم اذ لا كزيد الحادث  
بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد واما عند المتكلمين والحادث ما يوجد به بيا اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهو

يتكون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشاعرة الى ان الصفات الالهية كذلك لكن القدم ما ع  
يتكون ووجه تعلق وجوده اى وجوده المكون وفي لفظ المحرر اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اى بان  
عدمه سابقا على وجوده بجواز ان يكون محتاجا الى الغير امراديه الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا و لو قال بطريق الاحتجاج  
لكان احسن دأما من الاكل الى الابن بد وانه بدم هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى  
مثلا وكذا العقول المشرفة والنفس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم ما لو هو صادرة عن الواجب مع ذلك ليس وجودها  
مسبقا بالقدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه بالذات ومعناه الاحتجاج الى الغير هذا الاثنان  
كون المكون اذليا والواجب انما يتم باثبات الحدوث الزواني اى كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم تزجيه لكاره الكفاية واعتراض بعضه  
اذا ضم اليه حكمة من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتنا صدر العالم من الصانع بالاختيار كما هو ذهب  
اهل السنة دون الاحتجاج كما هو اى الفلاسفة والاحتجاج ضد الاختيار معناه وجوب صدره لا من غير ان يتكون بغيره اختياريا  
في تركه كالحرق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ولا لزوم الضرر وتوضيح اى المشهور عند المشاعر  
اثبات حدوث العالم ولا يبرهان بالحركة والسكون الذى قدمه في الشرح تفصيلا ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم كما لم يلزم  
يكن الصانع مختارا لكان العالم قد يماكنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن يصحح كلام الكفاية لان  
اثبات الحدوث بالاختيار فيلزم الضرر بان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولنا لحدوثه اى سبق عدمه عليه و  
ذلك لان مصنوع القادر المختار لا يكون قد يما سبق الاحتيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق بوجوده بالتكوين حادثا بالزمان  
فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات لمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك  
كما يخفى زلنا شاعر ادلة على الاحتيار بلا توقف على حدوث العالم فنه ان الاحتجاج نقض ببطلان العقل بيجب تنزيه الواجب عنه  
واوثر عليه انه موجب بالصفات عندكم فاجيب بان الاحتجاج بالصفات كمال وذلك لان الصفات كمالا فاجيب الكمال كمال  
للملوعنة نقص منها ان النظام الجيب يستحيل ان يصدر عن غير مختار سيد كرهها الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفي  
الحوادث اصددها بلا علة والتسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لان ان لم يوجد شئ فكل وان وجد بلا وجوده الاثنان  
وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهى الى تديم فالثالث واما ينتهى فلا بد من تديم بوجوب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال و  
لو قلنا قيات فالرابع وفي شرح المواضع قيل هذا برهان بدعي بقرينة المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها ان الصانع الناصر للناطقة  
بارادته تعالى ومشيئة اختياره ازلت فما وجه قول الشاعر اذا اشتنا مع الاذلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها  
محل نظر ومن ههنا اى من الحوادث عند المتكلمين ما يبق على وجهه والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله  
نعم الى ههنا محلة معترضة يقال ان التخصيص اى تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى المراد على من زعم قدم بعض  
الاجزاء كالهوى فهذا المراد انما يتم اذا كان المراد بالقديم ما لا بد له من الحادث ما لا بد له من الحادث والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل يريد

بالحدث ما يحتاج الى غيره والعديم لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فيهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى المهورى بمعنى عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم كونها بالغير كما فهم معترفون بان مبدءها الواجب سبحانه فى عندهم حادثة بالذات والحاصل اى حاصل الجواب الذى ذكره المصنف استدلالا لا شعوريا انما لانهم انما لا يتصلون بالتكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزان معه اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اصائية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و المضرب والتكوين صفة حقيقية هى مبدء الاضافة الترخاخر المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين ميزا لا ضارة وان وقع فى عبارة المشائخ تاسا وهذا رد على من لا يفهم تاسا المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قالون بان التكوين هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين بينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذا الصفة بالتكوين والايحاء و الخلق وفسر بها اخراج المعدوم الى الوجود لكان القول يتحقق اى صفة التكوين بدون المكونات كما ترى اى كما راجع الحق الصريح تكبرا وانكارا للضرورى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقضى حصول المفعول لعدم بقائه بخلاف الثاني لبقائه فذندفتم بقوله فلا يلد نعم اى استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض استحتم للبقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصوله الى المبدء من وجوه المفعول منتفان بدلا منه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لاندم هو اى الضرب بخلاف فعل البارى تعلق فاننا نرى واجب الدوام بقى الى الوقت ووجه المفعول وانما لا يلد نعم لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعاب وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق عندنا اى عند الماتريدية خلافا للاشعرية على ما شتم عندهم لكن يجب ان يعلم ان تعابير التكوين والمكون اظهر من التمس القول بانحادهما لا يصد عن لى اقل عقل كيف يصمد من الاشعرى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه وشتم بعضهم على الاشعرى تشنيعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال للمخالف هو المخلوق تفسير الغويا مجازيا فاعطى الناقلون وسيذكر التمس وجهها اخر من تناوله لان الفعل يتغير بالمفعول بالضرورة كالضرب مع المضرب والا حلى مع الماكول ادر عليه انك حققت ان التكوين مبدء الفعل لانفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب اجيب اولا بان الدليل لزامى ولا شعورى يجعل نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدء وقوله كالضرب ايراد للتظير المشابهة لا تمثيل ولا انه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قدما لان وجوده عن ذات هذا هو معنى الوجود والواجب قدما قالوا والواجب ان الاشعرى لم يقل بقدم التكوين تحزنا عن قدم العالم فلزمه ما فرمضه مع محالات اخر مستنبيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى الايحاء وهو محال ولزم ان لا يكون للمخالف تعلق بالعالم سوى ان قدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجوه الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق اشغى لقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجود الذاتي وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكثره بنفس وهذا اى التقدم والقدرة لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانع وهذا خلف بالضم القول الباطل للمخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا بالاشياء انزلت هذا هو الحال الذي ذكرنا نقفا فلا فائدة واعادة قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهما  
 اخر في لزوم هذا الحال فلا تكرر ضرورة لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية  
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزوم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا  
 الحجر خالق السواد اذا لا معنى للخالق والاسود الا من تلم به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد  
 مكون والتكوين عين المكون لهما ما واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادهما فتكون الحجر محلا للسواد يستزم كونه محلا للخلق اي يصح  
 وصفه بالحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بدوي و  
 البديهي لا يحتاج الى الدليل بل لا يبيح اتمامه الدليل عليه فهذه الوجهة التي ذكرها الماتريدية ليست بدلا لكل بل تنبيهات على  
 بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من المشرك على الماتريدية وتوجيهها لما اشتهر عن  
 الاشعرية ولا ينسب الى الرازي من علماء الاصول كالا شعري ما يكون استحالة بدية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر  
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اي معنى يصح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فلا يلزم نسبة للمكابر الى الرازي وان لم يمكن للحم  
 نسب الزعم الى الاثنين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا ليس ههنا الفاعل والمفعول اما المعنى  
 الذي يبرع به بالتكوين والايجاد وغير ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققا مغايرا  
 للمفعول في الخارج وهذا من هياكل المتكلمين وزعم المتكلم ان الاضافة عرض موجبة في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين  
 هو عين مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اي قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد نعم  
 الاستعداد عن هذا النوحية باثبات نظيرة وهذا مسئلة مختلف في العقلاء على قول فلا يتم ابطال ما ذكره الماتريدية من الادلة الاثبات  
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجبة فلا يتم ابطال ما ذكره الماتريدية من الادلة الاثبات  
 ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بذات معياره للقدرة والارادة وهذا محل بحث فما  
 قاله الاشعرية يصح محلا للنزاع وليس استحالة بدية بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تدقق القدرة على وفق الالفة بوجود  
 المقدور لوقته الباري متعلق بالعدم بمعنى متعلقة بالوجود اذا نسب الى القدرة خبر لان يسمى ايجابها له اي ايجاب  
 القدرة للمقدور اذا نسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الایجاد والاختراع الحقيقية اي حقيقة  
 التكوين امر اضافي وهو كون الذات بحيث تعلقت بذات بوجود المقدور لوقته اي في وقت وجوده المقدور في علم تدل ثم يتوقف  
 خصوصيات الافعال كالترزين فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدرة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والحياء  
 الائمة وغير ذلك الى ولا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية اذلية لما تقدم به بعض علماء ماوراء النهر يريد  
 بيان من هب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهوان التكوين ليس امر اعتباريا كما قال الاشعرية ولا صفة حقيقية واحدة كما  
 قالت الماتريدية بارجاع التصوير والترزين ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فلي هذا تنوع الصفات الحقيقية خارجة عن



لحصر وعاود النهرى بلاد بخارا وسمند نف واسبخا ب تجند شاش واوزند خوارزم وكاشغر والنهر هو جيون يخرج من جبال  
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ تزود ثم ينصرف الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة  
 طبرستان والبحيرة ما لموسم الطول والعرض فيمتصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف تسمائة وفسخ وهذه البلاد  
 على شمال النهر والتسمية بما وراة النهر امان اهلها ومن اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدماء والمخلف  
 وقد نشأ عما وراة النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الخفيفة ونية تكثير للقدماء اعراض على هذا المذهب بيان ان الاثن بالتوجه  
 حصول القدماء في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية  
 في وجع الزنق والصورة والحيقة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان  
 التكوين يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصلية وقد مر في بحث الصفات ان الحال هو نقد القدماء  
 المتغايرة لا تعد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء  
 المتغايرة والنسب يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد لتقليل اثباتها وعندى ان هذا كلام شعري لا  
 يعبأ به في المباحث العلمية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محلا للتوحيد وجب نفى السبع الاثر والقول  
 بانها عين الذات وان لم يحل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو الاثن بالكمال الا لى اذ كل صفة فهو كمال و  
 المناسب ان لا يحصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعاءد ليس اولى من بعض نشبوت  
 الفطن المتأخر من الصفات المترجم بل ترجم وهذا الذي ذكره العلماء من هب الصونية وادرجان اعلم والا قرب الى التوحيد فاذ هب  
 اليه المحققون منهم يريد ترجمه من هب للهمم المتأخرين على من هب هذا البعض منهم وليس مرادة اختيار هذا المذهب على سائر  
 المذاهب فان المختار عدة ان التكوين امر اعتبارى لا وجه الى القدة كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من الترتين و  
 التصريف ونحوها الى التكوين فانما تعلق بالحيرة يسمى احياء والموت امانة وبالصلية تصور او بالرتن قرزيقا الى غير ذلك فالكل  
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال المصنف  
 و الإرادة صفة لله تعالى اذ لا يفتقر الى غيره ذلك مع انه مفهوم ماسبق في ادراكه بحد الصفات تأكيد وتحققا  
 لاثبات صفة قديمة الالام صلة لقول تحقيق الله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وقت دون وقت يريد  
 البرهان على وجوها وتقريرا ان نسبة العلم والقدة الى الكل مكرن على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل الالام  
 والوسم وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدة بل بصفة اخرى وهو الإرادة  
 والا لزم الترجيح ان بل ترجمه لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكرة للهمم بالذات اى ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا  
 اختيار كصدور الاحترار عن النار لا فاعل بالارادة والاختيار واستد لواجبه احد ها لو كان مريلا لتعلق الارادة باحل المقدرين  
 اما لذاتها فيلزم الترجيح بالترجم وهو باطل واما لانها بل لمرجم فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجمات واجيب تارة باختيا

الشيء الأول والمختار له ان يخرج احد مقدريه بلا مرجح كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جرحه سبحانه ووجه الممكن على عد من  
تأخره باختيار الشئ الثاني وان القومات المتعاقبة في الواجب تغلب مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق تباها ان القدرة  
والارادة عندهم متعلقتان من الاول بوجود الحوادث ووقت معين فهذا يوجب جرحه في ذلك الوقت وجوبا وهو الايجاب  
اجيب بالفرق اما اول قدره وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة بخلاف الايجاب واما ثانيا فلانه يمكن عقلا من المختار ان  
يختار الطرفين الاخر بخلاف الموجب فان صدر الطرفين الاخر عنده محال عقلا ثالثا ان ارادة المختار لا يجاد الاثر اما في حال  
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لانه في الاول واجب الوجود وفي الثاني منتهى الوجود اجيب بانها في حال عدمه لكم متعلقة  
بالاجحاف في ثاني الحال بقى ههنا جحان البحث الاول ان قلت للمكلمون قد يجعلون الايجاب في مقابلة الارادة كما فعل الشئ و  
قد يجعلون في مقابلة القدرة كما فعل صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الايجاب منناف للقدرة والارادة جميعا لان  
الايجاب وجوب صدر والاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الاثرين  
المقدرين نكل من القدرة والارادة يقتضى جواز صدر والاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى على  
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدره لفيض الوجود على الممكنات من غير قصد  
ويصورها العناية الالهية وشره الاشاعة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما  
العلم الفعلي فليس تابعا للمعلوم بل للمعلوم تابع لفيصله ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم  
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والتجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة اذ فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري  
من ان مريد بذاته لا يصف ولا يخفى ان كون الذات غير الصفات مذاهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص التجارية محل نظرو  
لعلمهم ذهبوا الى العينية في الارادة خاصة وشر الامام عليهم بانا فعله وتشك في كونه مريدا وبعض المعتزلة وهم الجبائية وهد  
الجبارين ان مريد بارادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاتها لزم قيام الحوادث به تعالى وفي محل  
غير ذاته لزم انصاف هذا الغير بصفة الله تعالى ورح بان ما يقوم بنفسه كما يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حد ثنا بان قدرها  
يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بحدوث والكوامية من ارادته تعالى حادثة في ذاته ليجوزهم قيام الحوادث  
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كما في الحسين والنظام والملاحظ والعدل والقيام الجني ومحمد بن النوفلي ان ارادته تعالى  
هي علمه بنفع في الفعل وقال الكعبي هي فعل العلم بنفعه وفي فعل غيره الامر به نال البخاري قوله انما امر على اي كونه غير ساه و  
لا مغلوب ولا مكره وسيط لا لولدين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير الارادة كما في قصة العبد السيد والثالث  
صدره على الجاد والدليل على ما ذكرنا من انها اذلية قائمة بذاته تعالى الايات الناطقة بانها صفة الارادة والمشيئة لله تعالى لقوله  
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا شر على الفلاسفة والارادة والمشيئة صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به  
وهذا شر على الجبائية وبعض المعتزلة واعتناح قيام الحوادث بذاته تعالى هذا شر على الكرامية وايضا دليل ثان نظام العالم ودوره

على الوجه الاوفق والاصل وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كونه صفة تادرا مختارا لان غير المختار لا يستطيع فعله بل بما  
واحد كيف يفعل افلا يصح عدوها وعجايبها وهذا بالضرورة وادعى عليه وجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطنا قول  
الفلاسفة ان هذا النظام اعمل الوجوه الممكنة فلما نسبة الكمال اوجب الكمال اجيب بانه كلام شوي في مقابلة الضرورة فلا يجاب به  
التاني انه يجي ان يصدق عن الموجب بالذات موجبه مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط اجيب بان ماسوى الله سبحانه  
حادث وصانع للحادث مختار بالذات ودفع بان الثابت هو حدث الاعيان وكلاهما في نقطه فيجتمعا ان يكون الواسطة مجرد اجيب بان  
لا مجرد غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا يخفى  
الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صفة مختارا لو كانت صفة موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم  
ضرورية استنتاج تخلف المعلول عن علته الموجبة للتخلف وايسر ما ندن وتختلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجبه  
واما ان كان محال لا لا لو تخلف لكان مختلفه مرة وصدرة مرة حجابا بل مجرد وهو محال وانما قيد بالموجبه لان العلة المختارة يجب ان تختلف  
المعلول عنها لان ارادته تزحم صدرة تارة وعدم تارة ودعى الضرورة في هذه المسئلة النظرية على نظر لعل اراد بالضرورة اليقين  
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرئية قال للمصوم رؤية الله تعالى بمعنى الاكتشاف التام بالبحر ولا يقرب نانه ليس على النزاع  
وهو اى الاكتشاف للمذكور معنى اثبات الشيء اى ادراك ثابتا كما هو اى كما يكون الشيء عليه في الواضع وفيه احتراز عن الخطا والابصار  
كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرئي ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه  
كذلك بحاسة البصر يريد ان قال المترقبين واحد ومن عادة الشئ ان يبين كتره في عين او قترين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها  
واحد اما دعنا المظنة الاختلاف واما الحسن نظمها فيعرض على جميع ما ذكره بعض المحققين ان تفسيرها بالاكتشاف ثم ارجاع الاثبات  
اليه يدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكينة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرشدا لان التصديق  
المانع من جانبه تعالى وان كان احد هما مستلزما للاخر ويؤيد عدم الخلاف اما على المعلوم فيقال مرئية الله تعالى وقد يقال هو  
معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حال مخصوصة هي الرئية وان تفسيره بالاكتشاف تفسير باللازم وعندى انه غير الاكتشاف  
والاثبات الى انه يجي ان يعتبر الرئية معلوما او مجهولا وان المضائق فيه قليل الجدي وذلك اى كون الرئية اكتشافا تاما ثابتا انا  
اى لا انا انظر الى البدي القميش به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين الغميض صم الجفن فلا تخار في انه وان كان منكشفا  
لدى سائر الحاكين النظر والغميض ولا اكتشاف عند الغميض لا يتقاس في حاسة الخيال عند الحكماء ودنى العقل عند المتكلمين لكن  
اكتشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولما بالنسبة اليه حرة مخصوصة وهم السماع بالرؤية ولما اذهب الشايع في تفسيرها فانما  
قد يعرض لاهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية للمهمة برؤية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الجسمانية  
حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة نده قال من اراد من الرئية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف المحاب  
قطع العلائق والدخول في سلك الملا اعملى نصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التي يجيها عند الابصار للاجسام

فلا يقبل منه لان تلك الحالة لا تنصق الا عند ارتسام المرفق او عند اتصال الزنبر الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية  
وذلك محال فحق تعالى انتمى وهذا ميل من السيد المرحوم الى مذاهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشفاخ  
منوع عنها رأياً ذكره التمهيد من مذهب السلف جازماً لا في العقل انما احتجوا الى بيان جوازها عقلاً ليجوز الاستدلال بالنصوص  
على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيل العقل ماولة غير محمولة على ظاهرها بمعنى ان العقل اذا دخل ونفس  
ماض جهول من التخلية وهو الترك وتخليص المفيد الواو بمعنى مع اي اذا ترك العقل مع ذاته مجرداً عن الاحكام الوحيية العينية  
لم يحكم بما يتنازع شرعية ما لم يقم للعقل برهان على ذلك اي على الامتناع مع ان الاصل عدم اي عدم البرهان اذا الاصل في ما سئو  
الواجب تعالي عدمه وهذا علاوه للدليل اي العقل يجرى الرؤية يتقوى تجوزية بان الاصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري  
فمن ادعى الامتناع فليبره البرهان واورد عليه ان عدم حكم العقل بالا امتناع بعد التخلية امكان ذهني وهو تجوز العقل فوضع  
عدم ملاحظة المانع وهذا يجرى في المحال التي يكون استعمالها نظرية والمضمم يعترف في الرؤية لانه يقول العقل الخلق لا يمنعها  
والبرهان يمنعها لاستدعائها المحيية والمكان والمطم انما ثبتت بالامكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيها واجب بان  
الامكان الذهني كما في العمل بالظاهر قبل قيام برهان الامتناع اذا لا يجوز تأويلها والتوقف فيها مجرد احتمال ان يظهر  
برهان نعم لو تمام البرهان فالامكان الذهني لا يمنع ولكن لم يقم كما سيجي في دفع شبهات المضمم وهذا المسلك لا يمكن الرؤية  
ما تقر به الشاخر وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بتوحيين عقلي وهو فتح الشجر الى الحسن الاشعري ولكن يرد عليه ما  
يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى ابي منصور الماتريدي يقر بركه اول انا ناطعون برؤية الابعاص ذلك اعراض  
هذا مذاهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم  
والاشاعرة يرون الضرورة وهو الحق وبعضهم يستدل عليه بان انزى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر  
الفرقة فان كان الطول عرضاً فاما ان يقوم بجوهر واحد واكثر والا اول محال لان الطول موجب للانقسام والثاني محال ايضا  
لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بجوهره لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد  
ولذا اعرض الله عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انما تفرق بالبين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤية لم يكن  
الفرق بالبصره وان تشبيه على الضرورة لكنه محل بحث لا يانفرق بالبصر بين الاشياء الا انظر مع انها غير مبين لدخول عدم في  
مفهومها كما قلت لكن لا يلزم من نفيها التنبيد دفع الضرورة ولا لا بل الحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر العرض  
معلقة مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان  
الرؤية شئ واحد الواحد لا يكون معلولاً لعلتين تأمتين لان المعلول مختار المعلقة ويستغن عن غيرها كما لو كان لعلتان لكان  
مختاباً الى كل واحدة ويستغنيا عن كل واحدة معاً هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهر العرض هي اما الجوهر او العلة او  
الامكان اذا لا يبرهن تركه بيدهم بالاستدعاء واورد عليه ان المحصر باطل بالتحديد المطلق اي ذاتها الجوهر او تبعاً كما لا بد من كونها ب

بالغيره كما يكون الشيء مقابل للشيء وكذا بالاهم العامته من للعلمية والمماهية والمعلولية اجيب عن التخييز ان الذاتي والعرضي  
متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلته من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المنكبين والامر العامة كذلك ايضا تستلزم  
صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمماهية يستلزم الملم وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الوجوبه مواقع النظر والحداث عبارة  
عن الوجود بعد العدم والامكان مما عر عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا يدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد  
ان يكون موضوعها ثابتا لا معدوما كما لا يكون العدم جزءه وادعى الشئ في كتيبه البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلية للامر  
للوجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعترض عليه ان وجود كل شئ عينه  
عند الاشعور فلا اشتراك باطل عنده واجاب الالمدى بان الدليل الزامي فان المعتزلة تآكلون بان الوجود زائد على الهية ومشارك  
بين الماهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هويتان مما تازانان يقوم احدهما  
بالاخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين نيعهم ان يرى الواجب تغلغل من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود واودر عليه ان  
سلطان الوجود علة لرؤية الجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى يجوز ان يكون رؤية الموجب مشروطة بشرط  
لا يوجد الا في الممكن كالخيز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعاً للرؤية كالتزهر عن المكان للجمعة فاجاب عند  
بقوله ويستوقف امتناعاً اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت  
شئ منها وفي شرح المقاصد الشريفة والمناجعة تصح لتحقق الرؤية لا لصحتها وكلامنا في انهي وكذا يصح ان يرى سائر الوجودات  
من الاصوات والطعوم والرؤم وغير ذلك كالعالم والارادة والما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية بطريق جرى  
العادة لا بناء على امتناع رؤية هذا وجواب اشكال اودر على الدليل وهو ان لوم لصحة رؤية كل موجد كالطعم والرائحة وهذا سفسطة  
فاجاب بالتزام ما اودر ان رؤيتها بصحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا باخلاقه سبحانه وقد جرت عادة تبعدم خلق رؤيتها ولو  
شاعرت في العادة لرأيها والحق الفين على هذا التجويز انكار عظيم ولحق ان استبعادنا من عدم الغفل عن قيدا لعادة وصحت  
اعتراض ظريف لقول اجيب ولوترك الظرف ان كان اسهل على المبتدى بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية امكانها ولا يمكن امر  
عدى واودر عليه بان لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجري فلا تستدعي علة مشتركة لان  
الحاجة العلة انما هي للوجود وانما العدمي فيكفي عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يبل بالاختلاف  
كالحوارة المعللة بالناس والنازل واما دليل امتناعي فانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد  
النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة رؤية  
الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل جرد كل شئ  
عنه كما ينسب المطاوعة من العقلاء محجيين بانه لو زاد على المهية فان تام بالمهية حال عندها لاجتماع التقيضان او وجبها انصر  
تحصيل الحاصل في نظر المراد بالعينية ماسبق اجيب اجيب امام المحققين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل اخر

بان المراد بالصلة اى بصلة صحة الرئية متعلقة الرئية بفهم الدم القابل لها لا يؤثر في الصحة ولا يفهم بالضرورة في لزوم كنه وجوب اى امر او وجود الا ان المعدوم لا يصح مرتبة وايضا لاشك في ازالة الصحة وجوبية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى هذا يندفع الاعتراض الاول الثالث ثم لا يبيح ان يكون متعلق الرئية بخصوصية الجسم للعرض لانا اول ما نرى اول منصوب بقوله نذكر على الظرفية شيئا بفتحها وبالسكون هو الشئ المرئى من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما نذكر منه هوية ما ما تكرر وقعت نعتا لهوية لتعريفها باجمالا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الحار جى وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فردية ونحو ذلك وبعد مرتبة طرف لقوله قد نقد برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقد على تفصيل اى الشرح الى ما فيه من الجواهر الاعراض وقد لا نقدر ان يكون ذلك خصوصية الشرح لا دركنا ما فيه من الجواهر الاعراض والامر باطل لانا قد لا نقدر على تفصيلها عندما سألنا عنها لواجبها نافي التامل واوثر عليه ان المدرك لا يبيح ان يكون للخصوصية لكن على حسب الاحمال وليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاحمال فمرة وضافا وبها انه قد لا يمكننا معرفة ان جوهر او عرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرئية هو كون الشئ هوية ما هو المعنى بتشديد الياء وتخصيها على المراد بالوجود اعلم ان قوله ثم لا يبيح اى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعى معرانه دليل مستقل على ان متعلق الرئية هو الوجود من غير حاجة الى اثبات ان الجوهر العرض مرتبان وان الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة وخلص ان معنى قولنا علة صحة الرئية متمشكة بين الجوهر العرض هو ان متعلق الرئية لا يبيح ان يكون خصوصية الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لا نأخذ نرى الشئ وذلك منه هوية مخصصة من غير ذلك خصوصية انه جسم او عرض فعلم ان المرئى هو الهوية المشتركة كالخصوصيات التى يفترقان بها والهوية هو الوجود واشترك ضرورى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان كون الوجود امر مشترك بين الموجبات امر بى ومكروه كما يرتقى في هذا الدليل بحيث من وجوه احد هان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتبارى معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرتبا وهو سفسطة فالمرئى هو الحقيقة المختصة بجلا فلا يلزم صحة شرعية كل موجود ثانيا انه لو كان المرئى هو الوجود فقط لم نفرق بين المصبرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر تال الامام الراى هذه مكاربة ثالثا ان صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم ان يكون علمها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعى علة ولو سلمنا لمحدث يصطلح علة لها اذ المانع عن ذلك في المرئية هو امتناع تعلق الرئية بالمعدوم رابعها ان صحة الملبوسية مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم صحة الملبوسية الواجب تعالى اجيب اذ لان الملبوس هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على شرعية الاعيان جار على بسببها بينه وثانيا ان التزام صحةها على ان ما يدرك بحاسة يبيح ان يدرك باخرى عند الاشعاع فصحة الرئية تستلزم صحة الملبوس كنه بل يبيح عنها لعدم مردواشع واوثر عليه انه يستلزم صحة المدركية والمشهومية والسهموية واذا سفسطة قلت غلط الجيب فالبداء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه الايراد المدركية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر العرض كما يظهر مما مر في بحث الحواس وتقرير الثاني اى الدليل السمعى وهو

دليلاً نظهما فسلك واحد لهما واحد وهو قوله تعالى فلما جاءه لميقاتنا وكلمه قال ب ارفى انظر اليك قال لن ترفى و  
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترفى فلما تجلى به للجبل جعله كادحاً وموسى صعقاً فلما افاق قال سبحانك تبت  
 اليك وانا اول المؤمنين فاورد لهما ان موسى عليه السلام قد سال الرئية بقوله ب ارفى اى وجهك انظر اليك فلولم يكن النظر  
 ممكناً لكان طلب الرئية جهلاً بما يجيزه في ذات الله ولا يجيزه الباطن: الجمل اوسفها وعبثاً وطلباً للحال وذلك لان  
 ان كان غير عالم باستحالة الرئية فطلبها جهلاً وان عالماً به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبيا عليهم السلام منزهون عن  
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانها ان الله تعالى قد علمن الرئية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في  
 نفسه ضرورة ان لا يلزم منه محال لان كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنى التعلق كالجمل  
 ثبتت المعلق كالرئية عند ثبوت المعلق به كاستقرار والحال لا يثبت على شئ من المقادير الممكنة ثبتت ان الرئية غير محال  
 وقد اعترض بوجوه اربعة الواحدة على الدليل الاول وهي خمسة فاحداها قول الجبائى واكثر معتزلة البصيرة وهو انا لانهم  
 ان موسى عليه السلام سال الرئية بل سال علم الضرورى بذاته تعالى واطلاق الرئية بمعنى العلم شايع والنظر مجاز عن العلم  
 ايضاً وربما كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو يحتاج به وبان النظر للوصول بالى نص في الابصار وثانها يقول لكبرى  
 ومعتزلة بغداه وهو ان سال رئية اية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فخذف للمصاف والتقدير انظر الى آيتك وخذ  
 تاويل بعيد وايضا لا يلام قوله فان استقر مكانه فسوف ترفى لان الآية الدالة على القيمة ذلك الجبل لا في استقراره الثالث  
 ان سال ليعلم استحالة الرئية بدليل السمع بدن ما كان يعلمها بدليل العقل وجر بان السؤال جرحاً للعبارة جرحاً عظيمة مع ان كان  
 يكفي ان يقول يارب هل يريك احد الرايع ان يجتملى ان لم يكن يعرف استحالة الرئية وجر بان تصوى علم النبى للشك بلا واسطة  
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشكال الحركات وانما اعرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانها ضعيفة وثاناً ويلايت بعيدة عن نظم القرآن  
 ونظر العقل الخامس ما ذكره الشارح بقوله اقواها وهذا الوجه من معتزلات الجاحظ كان معتزلياً عالماً بانواع الفنون وله  
 مصنفات غريبة وكان قبيح الصورة حتى قيل لومسخر الخنزير مصححاً ثانياً كان اقل قبحاً من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة  
 عزاه لهما على بن موسى الرضا والظاهر ان افتراء عليه ترويحاً ليدهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرئية ان سوال موسى  
 عليه السلام كان لاجل نوم حيث قالوا لن نوم لك حتى تروا الله جرحاً نسال ليعلموا امتناعها كما علم هو وبانك انك سلم عطف  
 قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثانى ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهى حال التجلى الموجب للدك  
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين والناقضين واجيب بان كلامه ذلك اى السؤال من اجل القوم كاستقرار  
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلا بد قال ارفى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثانى فلا بد ليس  
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقدم ان صرف النصوص عن الظم بالضرورة باطل ثم اجاب  
 ثانياً عن الاول بالعلوة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرئية منتعنة وان كانوا

كفالهم يصدقوه في حكم الله تعالى بلا فتشاح واما ما كان اى سؤالا كانوا مؤمنين او كافرين يكون السؤال عبثا ثم اجاب ثانيا  
 عن الثاني بقوله ولا استقرار حال الفرض ايض يمكن بان يقع السكن بدل للركبة وانما الحال اجتماع الحركة والسكون وهوليم  
 بمعنى عليه واورد عليه ان الاستقرار عند التحليل لا يمكن واجيب بان المحل لا يمنع امكانه الذاتي ويبدل عليه تولد جعله ذكا  
 حيث لم يقل ان ذلك علم اننا نعلم ذلك باختياره فلولم يدرك الاستقرار اجاب بعض العلما عن السؤال الثاني بوجه اخر هو ان لم يلق  
 عليه هو استقرار المحل من حيث هو غير مفيد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية ولا خلاف الاصل واورد عليه ان استقرار  
 المحل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر  
 الى جبل فان استقراره كان واجبة اثباته بالنقل عن الائمة عليهم السلام وقد ذكره الدليل العموم من الكتاب والحديث  
 المتواتر والجماع يوجب رؤيته المؤمنين لله تعالى في الدنيا لا في الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها  
 ناظرة وجوه بسنن واناضرة خيرة وناظرة خبرتان ولما استعملت به تدم لرعاية الفواصل والتفاداة للسنن الجمعة واجيب بان المعنى  
 الى نعم الله تعالى منتظرة وقد فهم من احداهما ان الاخطار موت فالبشارة لا تحسن ثانيا ما ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير  
 مع ان يقول نظرت في امرك وبمعنى الرؤية مع ان يقول الشاعر نظرت الى من حسد الله وجه ومعنى الرأفة مع الباء نحو نظرت الى امير  
 يزيد وبمعنى الاخطار واهل كقول الشاعر فان يك صد هذا اليوم ولي فان غدا لناظرة قريب والنظر في الآية متوصل بالى واورد  
 عليه بوجه اما اوله فلان لا يمكن ان يكون الى واحد الا بمعنى التعمد لا حرف جر فيه انه خلاف الظاهر واما ثانيا فلان النظر  
 للموصول بالى قد يحى بمعنى الاخطار كقول الشاعر وجوه يومئذ ناظرات الى الرحمن ترجو بالفاجر اجيب بانه تصحيف يورثه قوله  
 من اتباع مسيلة الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويومئذ بوجه بين وبين خالد بن الوليد الصحابي واما ثالثا فلان  
 النظر هو تقليد الحديث لا الرؤية نحو نظرت الى هلال فلما رآه اجيب بان لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطعم اهلال و  
 من الآيات قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتصغير الكفاية اهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين غير محجوبين ثم  
 لا شك ان لا يحجب عن الله تعالى شئ فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى زيادة فسواله  
 صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر والى بن كعب  
 والى موسى الاشعري وغيرهم واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه  
 احد وعشرون من اكار الصحابة ورواه البخاري ومسلم والامام احمد والحاكم وابن ماجه وغيرهم وهو عند المحققين حديث منابر  
 رواه عن الصحابة خلافا من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يقصر عن ذلك التواتر كما يعرفه الحبيب وقد جاء هذا  
 الحديث مفسرا بحيث لا يحتمل التاويل نعم انى هريرة قال قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة  
 قال هل تضامرون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في صحابة قالوا لا قال هل تضامرون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في  
 صحابة قالوا لا قال فولدنى نفسى بيده لا تضامرون في رؤية ربكم الا كما تضامرون في رؤية احد هاراه مسلم واما الاجتماع فهو ان



الاثمة كانوا يجمعون على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواهية في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على  
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة الخالفين فشاعت اشتهرت شبههم كالباطلة وتاويلهم الفاسدة فالأبي  
 بهم بعد الاجماع وهنأ بجحان الأول احتج الامام الرازي بان آلهة اجمعت على قولين الأول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى  
 ولا يصح فلما اثبتنا ان يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع ودفعه الأمدى وصاحب المواقف بان ليس  
 خرقاً بل موافقة للقوم فمسئلة ولقوم فمسئلة الثاني اتصروا صاحب المواقف من الضموم على قوله تعالى وجوه يومئذ  
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه المظاهر لا تقيد الاكثون باضعفة فلا تضيق  
 للتعليل في المسائل العلية ثم قال المعتمد في الاجماع واقول هذا من الخلق الفلسفي المتمكن في ارضية المتوكلين في علم الكلام اللغوي  
 عن علوم السنة والا فآية الأولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي للمؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدي السبيل ثم ان  
 شبه المعتزلة ما سمعية واما عقلية وادق شبههم من العقلية ان الرؤية مشترطة بكون المرئي في مكان وجهه ومقابلته من  
 الراي وثبوت مسأنة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجحان كما في غاية البعد  
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ذهب الفلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على  
 المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئي في العين وخص المذهب الأول بالذكرة لانها واشهر وكل ذلك  
 محال في حق الله تعالى ودل التجربة على اننا اذا فقد شرط من هذه الشرط لم نصح الرؤية والحواس منع هذا الاشتراط وتحقيق ان  
 الرؤية عندنا يخلق الله سبحانه فلذا جاز المشاخر ان يرى اعمى بالصين بقة تطير بان دس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بتخلق الرؤية  
 عند تحقق الاسباب المذكورة ويعوم خلقها عند انتقالها ويحتمل ان يخرجها من مشارف ان الذي صلا الله عليه ولم كان يرى خلقها يرى اعمى  
 بلا مقابلته المرئي واليه اشار بقوله بقرى لا في مكان ولا في جهة موق غير مقابلة او الاتصال شعاع او ثبوت مسأنة بين المرئي  
 وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثمان على تقدير التنزيل بيان ان لوسلنا هذا الاشتراط فانما هي شرط وهذه  
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويجب ان يكون الحال والنشأة الآخروية وفي رؤية الخلق سبحانه على خلاف ذلك  
 وقد يستدل لرفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالنشأة المذكورة بروية الله سبحانه ايانا فان الخلق سبحانه يرانا  
 مع فقد الشرط المذكور وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال ودفع النظر  
 ان الاكتشاف الحاصل للرؤية حقيقة واحدة فخص في الواجب بذكر الشرط يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة  
 من العقلية تسمى شبهة الموانع لو كان جازماً للرؤية وللحاسة اي والحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا  
 لكل احد ولا اي لم ير لجاناً ان يكون بصره رتاجبال شاهقة عظيمة لانها وان سفسطه انكار للبدن وهي وتقر بهذه الشبهة ان  
 للرؤية ثمانية شرط سلامة البصر وكون الشيء جازماً للرؤية لا كالطعم والرائح وكونه ذالون كالهواو والمقابلة وعدم غاية الصغر و  
 عدم غاية القرب عدم غاية البعد عدم جملولة الجسم الكثيف لا يعقل منها وفيه تعالى الا الشرط الاول ان اذ الشرط الباقية محققة

بالجسديات وهما حاصلتان فوجب حصول رئية تعالى في الدنيا لكل بصير رئية مستمرة وذاباطل وان ادعيتم ان لا يرى مع  
 وجوه الشرائط ارفع الامان عن الحس فيجب ان يحضر انجال لانها اذا باطلت فثبت ان غير جاز الرئية فلنا منع اى لا يم وجوب  
 الرئية بوجوه هذين الشرطين فان الرئية عن بالخلق الله تعالى فلا تحجب عند اجتماع الترانط بالجواب عن السفسطة فاقالوا ان  
 للجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقاضها بالامكان  
 العقلي كما انهم قطعوا ان اولى البيت بعد ما خرجنا عن علم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمسطح مع الانقلاب  
 يمكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي للجزم بعدمها فلا سفسطة واقرى شبهه من السمعيات قوله تعالى لا تدركه  
 الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستعراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار وللجواب بستره  
 وخبره انه لا دلالة بعد ذكره مع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستعراق هذا جواب اول اى لا تم ان الامم في  
 الابصار للاستعراق لان شرط عدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رئية المؤمنين في قونية عدم الاستعراق وتعيين تسليم  
 افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اى اولسنا الاستعراق فلا تدرك على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدل لك الابصار  
 موجبة كلية واذا دخل عليها المعنى ارفع الاحجاب الكلي وصار المعنى لا يدل لك جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي  
 ادراك بعضها فتقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم تماميتهم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد  
 تسليم كون الادراك هو الرئية مطلقا لا الرئية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى جواب ثالث اى لا نسلم ان الادراك هو الرئية  
 مطلقا بل هو الرئية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركت للقيم فالمعنى هو الرئية على وجه الاحاطة لا الرئية  
 المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يوم القيمة ولا يحيطون به ان كان لا تدركه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومخلص  
 ان يخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدنيا وبعض احوال الاخرة لما ثبت ان الرئية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا  
 المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رئية لملكه الا ليجرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير  
 صحيح ويرى اليه في انبياء الرئية لهم احاديث وصرح الاقنوي بانبياء الثانية قيل لا رئية للجن بل نسب الاله الامم الاعظم  
 انه تال لا يدخل للجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولما خاف مقام ربي جنتان فباى  
 الاعراض كما تكذب بان والجماع على ان للجن مكلفون فيجمعهم البشارات والندوات الثانية قيل لا رئية للنساء وقال السيوطي  
 الحق الاثبات في نحوها من العبد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخذ بجنة وعاشترو  
 هم ربي والله تعالى عنهم وقال بعضهم لا رئية الا لفاطمة رضي الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات  
 في الجنان فقد سبى لان الجنان لا تخيب للجن سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرئية انما هي بعد تحول الجنة  
 واما في الموقف فبيرة كل احد حتى الكفار بصفتهم القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرئية تختص للمؤمنين في الصباح  
 والمساء ولعمومهم يوم الجمعة كما نطق بالاحاديث وقد يستدل بالاية لا تدركه الابصار على جواز الرئية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانه بنا لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عندها من حاكيون وجوهها نقضا فعارضهم  
اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنعت لما حصل القدر بنفيها كما لم يمدح بغير مرتبة لا متنا  
لا متنا عن مرتبة المعدوم وانما التمدح في ان يمكن مرتبة ولا يرى التمتع تمتع الهمير اذ احاط به الحاجون والحراس فقد الوصول  
اليه والتعزى صيرورة عزيزا قاهرا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بانكسر العظمة واورد عليه ان التمدح يقع بغير ما يستحيل في  
حقه تعالى كغنى الزوجة والولس قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحول لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن لشريك في  
الملك ولم يكن له من الدال وان جعلنا الا درالك عبارة عن الرئية على وجه الاحاطة بالجوانب الحد كما زعم قوم مستدلين  
بقولهم رايت الهلال وما ادركت فدلالة الآية على جواز الرئية بل تحققها اى وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة او لا لا كما سئول  
لان المعنى ان تعالى مع كونهم سوا كل ايلك اى الاحاطة بالا بصار لتعالبه لترتيبهم عن القاهى عزنا لتقصاف بالحدود والجوانب  
فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل ان تعالى تمدح بان مرتبة ليست كودية الاجسام باحاطة للحدود ومنها اى من شبهة المعتزلة  
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرئية مقرنة بالاستعظام والاستكبار لقول تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمنن ذلك حتى  
نرى الله هجرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى الكيرين  
ذلك فقالوا ان الله هجرة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملكة او  
نرى ايضا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عننا كبيرا والجواب ان ذلك اع الاستعظام والانكار لتعنتهم كمن اراد  
كارشوارا من ضمن العنت بغفتين وهو الهلاك والشدة وكانوا يسألون الانبياء امتثالها اعجازا لهم وعنداهم في طلبها لا  
لا متنا عنها ولذا لك استعظام انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب واستعظامها  
ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الالهى كما يظهر من  
التقاسير والاى لو كان الاستعظام لا متنا عن الرئية لمنعم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان  
يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل لجرنا قولا على قوم يعكفون على صنم لهم  
قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اى عدم منعم موسى عليه السلام من غير ما كان الرئية قاله  
ففى الاخرة بطريق الاولى ولهذا اى كما حكىها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هل اى ربه ليلية  
المعراج كما اختلفت في الوقوع وليل على الامكان فان الرئية لو كانت محالة لا نفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء  
الرئية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استعاد كابرهان ولكن عدم وقوعها لغير  
النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين الحدِيثين الفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو ندين وهايشا هذا الصوفية من التعلق  
بشاهدة روحانية لا بصيرة واما الرئية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعن الامام الاعظم ان راي مائة مرة وقال هجر بن سيرين  
التابعي امام العبدين من اهل السنة دخل الجنة وتخلص من العنوم وعزاه امام احمد قال ايت الله سبحانه في المنام فسالت عن

افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرأ القرآن فنام على الله سبحانه من اوله الى آخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محلا وادرج عليهم اشكال صعب هو ان الموتى في المنام مصروفين لظن سبحانه منزله عن الصلوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكية ان هذا من صفة الجنائز فانه يتجلى فيه العلم بصلة اللب من معان العلم لاصولة والتجلى في الصلوة لا يكون حلولا فيها ولا مستلزما لتشكل التجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشعراي صاحب اليواقيت والجواهران الرثية الاخروية انما تقع في حجاب الصلوة وقد فصلنا هذا في امر الكلام فراجعه والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الافعال قال المصنف وانه تعالى خالق افعال العباد كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان كما حازت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخلاق في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاصلية فان الاضطرارية بخلافه سبحانه اجماعا وقد كانت الاول منهم يتماشون يختزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الوجود والمختزع ونحو ذلك وذلك تقرب عنهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي واتباعه ان معنى لكل احد اخرج من عدم الى الوجود تجاسر التجاسر ويرى كرن على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا فلا تجاسر كما اننا نقول لترادف جميع ولو سلم فنقول المعلوم من عن الصلوة والسلف تخصيص اطلاقه عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان الصلوة لله تعالى عليه ولم عز وجل لاجل انما استعمل الخلق بوجهه من كونه في المطويات فلا يرد ان الشارح ذكر وجهين ومنها زائد في ادعى كل شئ فلو كان فعل العبد بقدره لزم اجتماع الموتى على اثر واحد منها ان لو فعل العبد فعله لعدله على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها ان يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق الامكان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشئ بالقدر والاختيار لا يكون الا كذلك و اجاب المعتزلة بان الايجاد لا يتلزم العلم ولذا لا يستدل العقلاء على علم تعالى بايجاد بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالحه ونظام عجيب ولو سلم ان الايجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجود فنقول العلم الاحمالى كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورية في وجوب العلم التفصيلي واللازم اى علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشئ من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات مختلفة اى واقعة في خلال حركانه وقد احسن الشارح حيث اورد كذا قد ولم يلتزم وجوب تغلغل السكنات بين الحركات اما قد ما المشارح فادعوا وجوب التخلل زعمهم هو ان بعض الحركات ابطون من بعض البطون لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطون لتخللها لم تحس بجزئية الطائر السريعة واللازم باطل بداهة و بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في الفضا مثل انهما ان يتميل والفلك الاعظم يتحرك نصفه ورتبه وهو اكثر من نصفه الطائر بالفالف مرة فلو كان البطون لتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الفالف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركات الفالف مرة فيجب ان لا يحس قط بجزئية بان الحركة اولى بان تحس كونها جزئية والسكنات

والنهاية مثلا جسمان ميل الفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف مرة فلو كان البطي  
 للتخلل كان زيادة سكات الطائر على حركته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة  
 سكات الطائر على حركته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها جردية والسكات  
 ينفل عنها الحس لكونها عد مية فذا يجب بان المعتزلة يوافقوا المشائخ في ان البطي للتخلل فالدليل بصر الزلعا عليهم قال  
 صاحب المواقف المسئلة تد على الجزء فان صح الجزء فالبطي للتخلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها البطي  
 ولا شعق للماشي بشئ من ذلك واجيب بانه يجب ان يكون عدم الشعق للذ هول عن العلم لا الجهل والفق ان الجهل عدم  
 العلم والذ هول عدم التوجه الى العلوم الخاضرة في الزمن كذ هول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب  
 بقوله ليس هذا اعني الشعق ذهول عن العلم بل هو انما عن القاصم ليعبر بان الذاهل اذا شغل بالغير لم يسمع ما يجاء به والماشي اذا شغل  
 بتفصيل حركته وسكات لم يسمعها وهذا في ظاهر افعالها وهو الحركة الظاهرة والاعضاء الظاهرة وما اذا نامت وحركات اعضا  
 الخفية في المشي والاحذ والبطش هو الاخذ بقوة وتحتك مما يحتاج المحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو  
 مركب من لحم قوي وششاء محتوى عليه وخيط عصبية وتر في وسطها خلق الله تعالى آلة الحركة بان جعل طرف الوتر متصلا  
 بالعضو ووضع العضلة فوق الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانحط الوتر واذا انبسطت انبسط العضو  
 عضلات البدن الانساني يزيد على جسمانه على عدد حركته اعضائه وقد يكون بعض احد عضلات كثيرة على حسب  
 كثرة حركته وكل عضوا عضلة فلا حركة له كالاذن والظفر لا سفلى وكل عضوا تقطعت عضلة انقطعت حركة المتلقية  
 بتلك العضلة وقد اهل العصاب التمديد كشميدك والا عصاب جمع عصب وهي اعضاء كالخيط والخيال ينبت من الدماغ  
 والشجاج فمما حامله الحس منها حامله لقوة الحركة تنتج ذرهما والعضلات وتخرج لك من التصرفات الواقعة في البدن بل علم  
 صاحب الحركة آلات النفس من الربة والحنجرة واللسان في الصوت الجهن والنفث والغليظ والذوق على وجه لا يعرف سره  
 الا المد تقون في التشرير فانه اظهر للقطع بان احد ما لا يعرف ذلك بل لا شعق بوجوه العضلات والا عصاب توقوف  
 للحركة على تمدد هائل العظام التشرير ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة في العضو تحصل الا  
 بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنه اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من  
 العضلات فيحس ان الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته واياته وقد استدبل بعض المشائخ بان نام يتقلب باختياره من جنب  
 الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفية ولكن اعرض الشارح عن هذا لامكان دفعه بان الشعق يشمل بالنوم الثاني  
 النصرة الواجدة وذلك في الزاهد سبحانه خال لا افعال كقوله تعالى واده خلقكم وما تعلمون هو من خطاب ابراهيم عليه  
 وقوله اتبعون ما تعبدون واده خلقكم وما تعلمون والنحت ترشيدك وكانوا يتخونوا الاصنام ويعبدونها اي علمكم على ان  
 ما صدقته وينبغي حمل الاضافة على الاستعراق بمعنى القرينة وهو مقام التدرج فلا يريد ان يتخلل ارادة الفعل لغيره الا خيرا

لتدخيرا الى حدت الضمير يرد ترجيح المصدية بتعلقه بوجوبان الموصولة لا بد لها من حد فالضمير المنصوب الحذف خلاف الظاهر  
 وانما تخملا هلكان الاحتجاج بالمصدية اظهر لانسان الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تقبلوه من الاضنام كقولك  
 غللت سيفا وعملت سريرا ومعلومكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانها من جملة المعولات وقد تقرر ان ما الموصولة  
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضنام على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لا تانا  
 اذا قلنا انفعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعباد ورد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لا يجاد ولا يتفاد دليل على صحة  
 كون الفعل معمولا اى ليس محل نزاع اهل السنة والاعتزلة في الفعل بالمعنى المصدى لانها امر اعتبارى غير موجود في الخارج  
 لا يصح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصدى الذى هو متعلق الايجاد والايقاع بفتح اللام وهو للمسمى بالمفعول اعنى  
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذ هو من هذه النكتة اى استعمال المفعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى  
 البضاوى في تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالاية  
 ان ما قبل الاية يدل على ان المراد بالمفعول الاضنام وكقوله تعالى خالق كل شى فاعبده اى يمكن تفسيره لثى اى بدالة العقل  
 اى فسر لثى بالمكن مع انه يطلق على الواجب الممكن بل على المعروض ايضا بما عايناه حقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل  
 على المقدر وهو الممكن وفعل العبد لثى واورد عليه ان الاية تنخص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض  
 لا يبقى حجة اجيب بان حجة اذا كان المخصص هو الفعل واجاب بعضهم بان لم يخص منه شى اذا التخصيص اخراج ما تاول  
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا اضرب كل من في الدار فهنا انك لا تضرب  
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندى هو الاول وكقوله تعالى المن يخلق من لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى  
 الخالق وغير الخالق ومقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاى موضع تعلق لاستحقاق العباد فلا شك ان لوشركه في الخالقية  
 احد لم يكن للتمدح معنى وكان غير مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان يخلق للجواهر من لا يخلقها وان مناط  
 العبادية خلق الجواهر لا مطلق الخالق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر النبي صلى الله عليه  
 وسلم ما يصح بان افعال العباد بل كل كائن متفاد لربه ومشيته وامراده لا يقال اذا كان الخالق مدبر العبادية فالقائل يكون  
 العبد خالفا لافعال يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لقلعه كقوله زيد مستحق للعبادة دون اللوحدين مع ان المذهب  
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لاننا نقول الاشرار هو اثبات الشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس  
 فانهم يعتقدون الهيين يزدان خالق الكبير واهل من خالق الشر ويعنى استحقاق العبادية كما للعبدة الاضنام فانهم يعتقدون  
 ان الواجب واحد ويزعمون الاضنام مستحقه للعبادة لرجاء الشفاعة عنها والمعتزلة لا يشتمون ذلك واما ان يلزم منهم  
 الاشرار في استحقاق العبادية لهم لا يلمتونه والزم غير الاضنام وقد تقرر ان من زعم الكفر هو تير ومنه فليس بكافر  
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقاه الى الاسباب والالات التى هي يخلق الله تعالى بخلاف خالقية

لحق بجانها فانه بلا انفطار الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذا المسئلة حتى قالوا ان الجوس اسعد احسن حالهم حيث لم يشعروا الا شريكاً واحداً وهو امر من والمعتزلة اثبتوا شركاً لا لخصي ان قلت نعود السؤال ثلث اولاً السكوت عن تكفير اهل القبلة انما هو من هب الا شعر به الا المازنية وهم مشائخ ما وراء النهر وثانياً بانهم ذكر ان من انكرو بعض ضريبات الدين نليس من اهل القبلة فذم ان اخصاصاً للحا القبية في الله سبحانه من ضريبات الدين وقد يستدل على تكفيرهم بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القدانية محوس هذه الامة ثم اذ اهلها احمد ولكن في سنه مقال ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجزئ التكريه واحققت المعتزلة بان انفردت بالضريقة بين حركة الماشى في حركة المرتعش ونعرت بالضريفة ان الاولى باختياره دون الثانية هذا الاختياج الابل الحسين البصري واتباعه وهويد عى الضريفة في ان العبد خال للفعل وهذا تشبيه منه ودعربان من كان تبلى من المعتزلة محتجون عليه بالذلاكل فدعوى الضريفة في ما يعتزك عليه الا دلالة غير مسموعة وبار لو كان الحل اى الاختيارى والا اضطرارى بخلافه تعالى لبطل مدة التكليف للاجماع على ان التكليف لا يفهم الا بفعل العبد والمدح والذم والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان التكليف اعمى العبد الى ان يختار الفعل لاختياره تعالى الفعل عقيب على حسب جرى العادة والمدح والذم للحمية كما يمدح بالحسن ويذم بالقبور والثواب والعقاب من العاديات المرتبة على الافعال كما حراز للشارح فلا يقال لم اثناب لهذا وعاتب على هذا كما لا يقم احرق بمسار النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصعب حواياً عن جانب الجبرية اذا ورننا عليهم ما اوضح المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلاً حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت ان الضمير لان الكسب والاختيار كشي واحد على ما تحققت ان شاء الله تعالى وثبت الفرق بين حركة الماشى والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصبر وعوض هذا الدليل بان لو لم يكن اختياراً العبد كانياً في استناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف فيرد عليكم مثل ما ورتتم علينا الوجوه احد هان علم الله سبحانه سابقاً بافعال العبد وتختلف علم محال ثانياً هان فعل العبد عند استراء الداعي للفعل فيترك اوردحان الداعي الى تركه متمنعوا الا لزم روحان المساوى او المروجوع وعندحان الداعي للفعل واجب ولا امتناع والوجوب يتأنيان التكليف ثالثاً ان ايمان ابي لهب ما مؤمن به وايمان محال اذ في جملة ما يؤمن به ان لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يتسك اى يتسك المعتزلة بان لو كان الله تعالى خالفاً لفعال العباد لكان هو القائم والقائد والا كل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا لان معنى القائم والقائد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم التصاقاً بفعل واللازم باطل شرعاً وعقلاً وهذا اعتمسك المعتزلة بحمل عظيم لانه المتصرف بالشي من قام به ذلك الشيء كما من اوجد في محل اخر ولا يردون ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة واللحظة والثقيل ولا يصنف بذلك





السؤال مغالطته من اشتباه القضاء بالمغضى ولا شك ان القضاء يتكون والكفر ممكن والتكوين غير الممكن والرضا انما يجب بالتكو  
 فقط واورد عليه ان القائل رضي بقضاء الله لا يريد ان يرضى بصفة من صفاته اذ كما معنى له بل يريد ان يرضى بمقتضاها  
 وهو للمغضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفته معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربنا و  
 يا اسلام ديننا ويحمد نبيا صلى الله عليه وسلم لم يرضه مسلم وهذا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا  
 من حيث ان من تضا<sup>ت</sup> تعالى ولا من حيث الفيض على الكافر كما عي موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا  
 حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في نعر فرعون عند غرقه فخانة ان يؤمن  
 اياهم بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقدر<sup>ر</sup> هو متحد بكل مخلوق  
 اى تعيينه بحدة الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره اويصيبان من  
 هذا المخلوق مخلوقا آخر ما يجوز اى يشتمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او  
 عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرره هذه الالفاظ مع ان  
 بعضها يعنى عن بعض هو التأكيد والمقصود تعيم ارادة الله وتقدر<sup>ت</sup> قيل لم يكن ذلك القدرا والتقدير غيرهما اجيب بالالادة  
 تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ يتخلق الله تعالى وتقدر<sup>ت</sup> وهو اى الخلق يستدعى القدرة والارادة  
 لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والالادة اى تهيئهما سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلق تعالى  
 فيكون الكافر محسبا اى كفرة والفاسق فسقا فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لعل ونشر قلنا ان تعالى اراد منهما الكفر فسق  
 باختيارهما فلا جبريل هذه الالادة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما ان تعالى علم منهما الكفر فسق باختيارهما يلزم تكليف  
 المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر فسق والفاسق بانفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تهيئ<sup>ت</sup> محال و  
 تكليف العاجز كما يستطيع بانفاق الطرفين فذلك الالادة لا توجب الجبر بل تخص الجواب ان الالادة لو كانت موجبة  
 للجبر كان العلم موجبا<sup>ل</sup> التالى باطل فكذا المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للنشر والقبائح واستدل بعضهم عليه بقول  
 تعالى وما الله يريد ظلم العباد والجواب ان المعنى انك لا تريد ان يظلم هو على عبادة بل عقابه عدل حتى زعموا ان اراد من  
 الكافر الفاسق الايمان والطاعة لا كفرة ومعصيته زعموا منهم ان ارادة القبيح بنية مختلفة وايجادها ونحن نمنع ذلك اى  
 وجه الالادة والخلق بل القبيح كسب القبيح والانتفاء به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تتم  
 لان الكفر فسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لا يلزم العجز الشديد تعالى  
 عنه حكى عن عمر بن عبد احد تدمر المعتزلة واكارهم كان معاصر الالهام حسن البصرى وروى بالحدث وقد اخذ  
 السلف عنه الحديث لانه كان صدق<sup>ا</sup> نافي الرضاية انه قال ما الرضى احد مثل ما الرضى محسوس اى لازام اسكات للمضم  
 وواضحة النظرا اسكاتا باعتبار<sup>ت</sup> به هو خاصة والجوسى واحد المحسوس وهم عبدة النار ما الاى نافية والثانية مصدر<sup>ت</sup>

ارموصولة على ان المعنى مثل الزمام الزمنية مجوسى كان معى فى السفينة تلت لهم الا سلام فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى  
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهران الجوسى اراد الشجيرة لانه تامل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله الزمنى  
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة الجوسى والا لزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا قال بعض المحققين  
 كلام الجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزمام اخر فقلت للجوسى اراد الله تعالى يريد اسلامك ولكن  
 الشياطين لا يريدونك قال فانا اكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب  
 وانما كان الغلب لان ارادة تعالى على توادمه فالباقى على ارادة الله تعالى من ذلك ويجيب ان عمر بن عبيد رجح عن مذهب بعد  
 هذا الا لزام كما يدل عليه ثمانية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار المهلب فى من عظام المعتزلة وفتحها بهم وهما ان بلذ  
 دخل على الصحاب بن جباد كان وزير العصفد المذنب احد ملوك العظام من آل بوية عالما بحكما اديبا شاعرا فصيحيا يكتب  
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعر العرب ويمدحونه ياخذون عنه الجوائز العظيمة منهم المتنبي المشتهر وعندة الاستاذ ابن  
 الاصحق الاسفراينى احد ائمة السنة فلما راى المهلب فى الاستاذ قال سبحان من تنزهه تظهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان  
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء وحيث قالوا هو يريد الفحشاء ويحلقها ومن قال ان ارادة تنزهه عن ارادة الفحشاء  
 وخلفها تغفل عن تعريضه فقال الاستاذ على القوم اى بالسرعة سبحان من لا يجزى فى ملكه الا ما يشاء اراد ان جزاى الامر  
 فملك على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود شارح من هاتين الحكايتين تائيد ما  
 ذكر ان وقوع الافعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها هنا خرافات وقال  
 بعضهم للقصص من الحكايات الاولى ان الجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو شر من الجوسى وقال بعضهم المقصود من  
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدر عند هل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى  
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة ما من به وكفرة غير ارادة لان منه عندهما احتججا بان الامر طلب الطلب  
 اما غير الارادة واما مشروط بها وايضا ما كان فانفكالك الامر عن الارادة كالحال والنهى وعدم الارادة ونحن نفعل فى  
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا او مقروبا اى ما امر الله سبحانه به وقد يكون مرادا ونهى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه  
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيها امتحان العباد واطرها واستحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان  
 احالة المصالح على علمه اسم واجد عن القدر اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية  
 واستدلال بما على قول لا شعري انه لا يقهر من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده  
 يامر ولا يريد منه ان العاقل لا يريد ان يخل فثبت انفكالك الامر من الارادة ان قلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى  
 الواجب تعالى قلت هو تمثيل زعم استبعاد انفكالك بين الامر والارادة فيه كفاية ويمكن ان يقر ان ماهية الارادة والامر لا يتبادر  
 فى الشاهد الغائب ولا يخفى ان فى كلام شارح اختلاف من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراد البنا ونحن نأمر به قد يكون مراد النادر ونحن ننهى عنه لا ترى ان السيد اذا المراد ان يظهر على الحاضرين عصيات  
عبيد يامر به بشئ ولا يريد منه فانه تعالى يامر بما لا يريد وينهى عما يريد بالحكم ومصالحه يحيط بها عمل تعالى الا ان لا يسأل عما يفعل و  
لعل الخلل من المتأخرين ووجه المعتزلة على هذا الدليل ان لو تم بجازان يطلب العاقل الخجل لان الامر للطلب اجاماً فما هي  
جوابكم فهو جوازي او اجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به يختاره  
عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب الخجل ولغايلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطالع و  
ذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى تارة الله سبحانه ومشية نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي  
بعضها الى تارة العبد مشية نحو علمنا ما شئتم فاحترقوا لاشارة بالاول وللمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفرقتين مستدلات  
نصه على الجواز فقال الاشاعرة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال للمعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية في  
العبد فهذا الجمل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاصح في بحثين البحث الاول في مقدمات الاشاعرة فيها حتم الله على  
قلوبهم اجيب اولها بان الختم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانياً بان الضلال فيهم حتى صار جليلاً كما هو  
الحق وثالثاً بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعاً بان مجاز عن ترك قلوبهم وجبرهم على الايمان و  
خامساً بان حكاية قلوبهم تلويناً وان كانت مملدة عن الذاتية حكماً واستهزاء بهم وسادساً بان الختم يقع في الاشياء كختمهم جميعاً وكما و  
صماً وسابعاً بان الختم وسم قلوبهم بعد امارات تعرفها الملائكة وتبصرونها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعل على  
صراط مستقيم اجيب بان اراد مشيئة القسور والبرهمنى غير واقعة لمن اتهمها التكليف ومنها قوله تعالى ما نتأول الا ان  
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقاً فهو  
فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انما ضحكك واكبي وقوله هو الذي  
يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بان مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل تارة العبد و  
مشيئة خلق الله سبحانه في البحث الثاني في مقدمات المعتزلة فيها قوله ما الله يريد ظلم العباد واجيب بان لا يريد ان يظلمهم  
ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر  
مشية العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد لانه نظر من قوله يؤمنون  
بالنبي يقيمون الصلوة الى قول يوسف في صدره والناس اجيب بانها المحلية اولاً لان العبد كاسب الثاني احسن الاكساب  
مجاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وفعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في  
خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم شيئاً وفي فعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلماً انما هو من حيث  
الكسب من حيث الخلق استقصاء هذا المباحث في كتاب سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات  
غير تام من الطرفين وللعباد افعال اختيارية يتأولون عليها ان كانت طاعة وتعاينون عليها ان كانت معصية وفي كلام

المعنى اشارته الى ذلك الاختيار هو ان لو كان العبد محبباً لم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر والاختيار من اصعب المسائل حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قلنا مسألة الاختيار كما قال السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث ما يدل على ان الحق لکن المتأخرين اضطروا الى البحث عنها من اعلى البحري والقديمة والمذاهب فيها ستة فاحد هاهل المعتزلة وهوان الفعل بقاء العبد حد هاهل ايجاب اضطروا ثانياً الى البحري وهوان الفعل بقاء الله وحد هاهل ليس للعبد تدارة واختيار بل هو كما يجادونها لا شعري هوان الفعل بقاء الله وحد هاهل ولكن للعبد تدارة واختيار اذا صرنا الى الفعل خلق الله الفعل منه فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رابعها للفلسفة وينسب الى امام الحرمين هوان المؤثر قدارة العبد حد هاهل ايجاب استعمال الصلوة قال بعض المحققين من هاهل الحكماء ان تدارة العبد كاهل اسباب الادوات امام مفيد لروح فليس له الحق سبحانه قلت وهذا قريب من هاهل لا شعري بل كما هو خامسها للاستاذ ابو اسحق الاصفهاني وهوان المؤثر مجموع القديتين لا على ان كلامهما مؤثر مستقل كما يزعم فانه محال بل على ان قدارة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انقضت اليها تدارة الحق سبحانه صارت مؤثرة سادسها للقاضي ابن بركة ثلاثي وهوان المؤثر في اصل الفعل قدارة الله سبحانه وفي وصف قدارة العبد مشتمل بلطم اليتيم ايد او تاديباً فاللهم صادرة عن تدارة الحق سبحانه وكونه باو طاعة بقدارة العبد كاهل زعمت البحري انه لا فعل للعبد اصلاً او حركة كانه بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلاً فان قدارة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الاشارة من حيث انها توجه الى المراد تسمى تصدق ومن حيث انها اتيان له يسمى اختياراً وهذا باطل لا ينافي بالضرورة بين حركة البطش وهي الاخذ بقرعة وحركة الارتفاع وتعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد تدارة واختيار في البطش لم يكن فرقاً انقلت لعل الفرق يوجد اخرجت الضرورة قاضية بان لا فرق الا بالاختيار من عدمه لانه لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لاصح تكليف قيل لان تكليف الجاد باطل بالضرورة قلت فيه نظره فاعداً الاشارة انه لا يقهر من الله شيئاً وان الحسن القهر غير عقلي بل فاعداً في الاختيار بالسمع كقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا ترتيب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على افعالهم مع ان الشارع حكم بالترتيب في نصوصه لا يخصص كقول تعالى من عمل صالحاً فلنفسه من اساء فلنفسه وكحد يث من بنى لله مسجداً بنوا لله بيتاً في الجنة نوراة البخاري ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد الاختيار اسناداً لا افعالاً اختيارية والسابقة مصدر بمعنى السبق اليه متعلق بالاسناد اي الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد ان يجاد اهل اللغة العقلاء ليسد ان العبد كاهل الفعل التي لا بد منها من الاختيار اسناداً حقيقياً فلو لم يكن للعبد فعل اختيارية لم يصح ذلك انقلت ما يدل على ان الاسناد حقيقي قلت من لوازم المجاز حواشي كقولك الشجاع ليس باسد لا يجوز ان يقال لمن صلى يبصل بخلاف مثل طال للفاقد واسق لونه من افعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان افعال الله اليه فادرس عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسق فاصل الشر لا احتجاج باننا نختصم بالافعال الاختيارية لا الاضطرا

والنصوص القطعية تنو ذلك اي لغيره وهذا استدلال سمعي بعد الاستدلال العقليته ويجوز ان يكون من تحت الاستدلال الثلثة  
السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب كما استدلنا لكن النصوص تنقل الوازم تقول والنصوص على الاول  
منصوب عطف على ضمير التكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني من نوع على الايتان بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق كما قالوا يعلمون  
فالآية تدل على اسناد العمل اليهم ورتب الجزاء على عملهم وقوله تعالى فدرسه فليؤمن ومن شاء فليكفر فهذا يدل على ان الايمان و  
الكفر بمشيئة العباد وتصدمهم وعرضتنا التكليف لان فيه ترغيبا على الايمان وقد يدل على الكفر الى غير ذلك فان قيل معارضة من  
الجهوية بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اي بعد ما ثبت ان كل ما صدر عن العبد فعلا او تركا فهو يعلم الله سبحانه وارادته للجهل بالامر  
مبتدأ ضمير وما قبله ظرف للنسبة فظعا لهما اما ان يتعلقا بوجه الفعل فيجب الفعل لان تخلف العلم بحمل وتخلف العلم بحجز و  
كلاهما حال اريد منه فيتمتع او شر عليه بان العلم الاولي ليس بالاولاد بل لعدم الارادة بما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم  
يكن والا لم يكن عدم العلم ازليا لان اخر الارادة حادث فالصحيح ان يقر ان تعلقا بوجه الفعل وجب الا امتنع وقد يجاب بان اقتداء  
الارادة على المراد في الارزاني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدث العالم باختياره فانه قد يجاب بان معنى  
تعلق الارادة بالعدم ان يقتضى الارادة ارتباط العلم وذلك لان كلا من الوجود والعدم مرتب بالارادة لكن ارتباط الوجود بوجه هذا  
ارتباط العدم بعد ما هو تكلف شديد الاختيار مع الوجود الامتناع بل انما يكون مع امكان الفعل والترتكب فلما الله سبحانه يعلم  
ان العبد يفعل او يتركه باختياره فلا اشكال لان العلم والارادة حينئذ يوكد ان الاختيار حقيقة انه انزلت هذا السؤال للجواب قد  
مر مع مقترنة تفكر اكر عشت اجيب بوجه احد هان هذا السؤال مما يتداوله الناس كثيرا ويخذاً للفساد حجة وهذا مما يقتضى حسن  
التكرار ثانياً ان ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها ان ما مر محمل هذا مفصل بما بعد من السؤال للجواب رابعها  
ان ما مر خاص بالافعال الموجبة وهذا عام في كل ما يمكن العبد منه فعلا او تركا او شر عليه ان الكفر والفسق عد ميان اجاب بان  
معنى على العرف فان قيل فيكون فعل الاختيارى واجبا او متعنا وهذا اي الوجود الامتناع ينافى الاختيار حاصل السؤال ان هذا  
الجواب يعم بين الضدين فلما التناقى ممنوع لان الوجود بالاختيار محقق للاختيار الامتناع او شر عليه ان هذا الاختيار مخلوق الله  
سبحانه وليس من فعل العبد لانه لا يوجد شيئا بالجهل الاخر اجيب باننا سلمنا ان العبد مجبى في وهكذا في الاصل ان الجواب  
غير تام (واجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعله  
واجبا لان العلم تابع للعلوم وهذا مسئلة لطيفة وارل من افاذه الشيخ الاكبر واستفادها عن الله سبحانه في الروايات وقال لو لم يكن في

عنه وفي حاشية السيالكوتى على الخياالى ان العبد مجبى في الاختيار نكتة غير محبب في الافعال الصادقة عنه بنوسط الاختيار  
كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادقة بنسبها  
انتهى مختصاً -

الفنوجات الاهذه المسئلة لكنت كافية ومعنا ان العلوم اصل والعلم ظل وحكاية عن لان العلم ادراك الشئ كما هو المفهوم هو  
مطابقة العلم للمفهوم لا العكس كما ان العنبر في صورة الفرس على الجدار وانما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم اكتشاف الشئ بصفة الوجود  
ان كان واجبا في حد ذاته وبصفة الاحتمال ان كان ممكنا في حد ذاته اما الايراد في نفي نابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا  
الايراد وايضا منقوض بانفعال لباري تعالى عطف على ممنوع ونفي معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجود للماصل انه لو تضر  
ديلكم يلزم ان يكون الواجب تعالى مجيبي او انفعال اذ قد تعلق علم ارادته في الازل بصد رها عنه فلو كان تعلقها بصد الفعل سالبا  
للأختيار يلزم للبر في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين وذكر بعض المحققين ان النقص بالارادة لا يلزم الا اذا كان تعلقها بالارادة  
واما اذا كانت حادثا كما ذهب اليه قوم فلا الا لا يكون للارادة شئ تعلق سابقا على إيجاد الشئ حتى يجب بوارده عليه الا باثباته  
يلزم الوجود عند تعلق الحادث ايضا اذ تخلف مرادة تعالى حال سواه قدم التعلق واحداثه نظرا ذ المنافي للأختيار هو  
الوجوب قبل الفعل فانه للنافي للممكن من الفعل والتركي اما الوجوب مع الفعل فلا ينافي لان كل ممكن فمالم يجب لم يوجد هذا الوجود  
لا ينافي امكانه قبل وثانيا بيان التعلق الحادث ان لم يكن منافية للأختيار الواجب سبحانه فليس منافية للأختيار العبد ايضا والفرق تحكم  
وفيه نظركم التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظه وهذا يصح جوابا عن النقص بالارادة ولو كان التعلق قديما  
فان قيل سوا ار من الجبرية علينا ومخلص انكم حرصتم كون الحق سبحانه خالفا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاختلاف بالجبر  
لا معنى لكون العبد ناعلا بالأختيار الا لانه موجله افعالها بالقصد والارادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان  
موجد افعاله هو الحق سبحانه تغير معقول كما جزم بين النقيضين وقد سبق والله تعالى مستقل بخلق الافعال واليجادها من غير  
شركة للعبد ومعلم ان المقدر للواحد لا يدخل تحت تدبير مستقلين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول  
مختارجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة ثانية ان لو كان منهما اثر لكل منهما جزء العلة وان كان الاثر لاضد هما فهو العلة  
نقطه وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري ولا يمكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض ل  
وقد يجاب بان في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة وجميع المستقلة وغيرها ذرية بحلف وهذا السؤال لا يتوجه على من جعل  
المؤثر مجموع القادتين كما استاذ فيلزم احكاما من انما عدم كون العبد ناعلا بالأختيار لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى  
خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالاطلاق مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب  
الجبرية وكون افعال العباد بخلاف الله سبحانه اجماعا بين الفرقين ار لا الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد  
باختيار العبد قلنا لا كلامه لا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال منافية اي استحكاما الا ان لما ثبت بالبرهان ان  
المخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقوة العبد ارادته مداخلة في بعض الافعال  
كحركة البطش دون البعض كحركة الامر فغاش احتجنا من الاختيار جزاء لما الى التقصي اي الخلاص عن هذا المضيق وهو محتاج  
الى التقيضين الى القول بان الله تعالى خالق العبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرة وارادته الى الفعل كسب وهذا بان

يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قُدرة متعلقة بالفعل ولو زعم الله ارادة لكان احسن وايجابا والله تعالى الفعل عقب ذلك اى بعد صرف القُدرة وهذا متأخره اى لان القُدرة مع الفعل عندنا خلق ومخلص از العادة الالهية جارية بانها اذا امتنع ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قُدرة مصرفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل واوهم عليه اذ كان معتاد ارادة به المقتدرين لا يمان يكون المراد بوجه واحد هما فهذا المراد كان من الله لزم الجبر ومن العبد لزم استقلاله في خلق بعض افعال و اجيب بان ارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقتدرين بلا مرجح كما سبق في بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان ارادة صفة حادثة نحو ثمان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثاني وان كون العبد مجبى اى بقصر تلك الصفة لا يستلزم الجبر في الالفال كما ان القُدرة في ارادة القديمتين لا اختيارا بل لصلها فعلى في وجهها مع الالفال صادرة عنه باختياره وتالثان تتعلق ارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضا في فهو امر باعتبارها عند جمهور الاشاعرة وحال عند بعضهم اى لا موجب ولا معدوم والمطابقة الى الموجود اما هي للوجوه اى هذا ما ذكره القوم واستحسان العبد للثواب العقاب بسبب فيه مواضع نظير الاحسن السكوت فقد جاز في الحديث النبوي عن البحث في القُدرة وصرح غير احد من الاكابر بان حقيقة هذه للسنة مما استأثره الله سبحانه نبعث في كلامه الشارح ايماء الى ذلك والمقتدر الواحد اى فعل العبد داخل تحت قُدرة الله تعالى في القُدرة لكونه مجتهدين مختلفين فلا يريد بان صدق للمقتدر الواحد عن قدرتين محال فالفعل مقدر والله تعالى المجتهد اى الجهاد ومقدر العبد بمجته الكسب ولا استحالة في ذلك لان القُدرة الكاسبة غير مؤثرة في تمثيل دخول مقدر تحت قُدرة الله تعالى مؤثرتين او كاسبتين وهذا الفل من المعنى ضرورى اى يقين ثابت بالجموع بين الأدلة وان لم نقد على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخاترة الله تعالى وليغاية مع ما للعبد فيه من القُدرة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان سرية الحق سبحانه تقع في الاخرة مع مجز الالبصار عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير اذنة بالانصاح عن التعيين مثل ان الكسب وقع باله من الاعضاء وغيرها كاسيف القلم والخلق لا باله وايه الكسب اى الفعل المكسب مقدر وقوعه في محل قُدرة اى قُدرة الكسب والخلق لا في محل قُدرة اى الفعل المخلوق مقدر لا يقع في محل قُدرة الخالق قال في التلويح مثلا حركة زيد وقعت مخلوق الله تعالى في غير زمانه به القُدرة وهو زيد وقعت بسبب يد في المحل الذى قامت به قُدرة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انظر القادريه لان قُدرة العبد غير مؤثرة فلا يصح عنه الفعل لا بقُدرة الله سبحانه والخلق يصح فالله سبحانه يخلق ما شاء بلا حرج الى كسب العبد فان قيل اذ جعلتم فعل العبد مقدر للعبد الخالق معا فقد اثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اى جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هوله وان الاخر اى يكون لكل منهما حصة لا يشاكره فيها اخرى وان كانت الحصص مقسومة او غير مقسومة كشركة القرية والمحل هي بعض القرية نحو على مدني يبيت وكما اذ جعل العبد خلقا لا تعال الصانع خالفا لسا كرا على ارضه والاجسام كالمؤمن هب المعتزلة بخلاف ما اذا

اضيف الى شيئين بجهتين مختلفتين بان ليس تشريك الارض يكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعبادة بجهة التصرف ففعل  
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق ولا العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركة القرية وهي مخطوطة واما  
نحن فبإيماننا الاخذة كما في مصلك الارض وهي غير مخطوطة فان قيل اذا كان العبد كاسيا والله سبحانه خالقا فكيف كان الكسب  
تبيها فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو كان الخلق لم يقع الكسب تذا لانه  
تدببت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا دلعا قبة حميدة احسنه وان لم نطلع عليها لم نجز من اى علنا على اجازة بان ما نستفهم  
من الافعال كالقتل بلاحق قد للتفريق يكون له اى الخالق سبحانه فيها اى فتلان الانفعال حكم بكرة بغير جمع حكمه ومصالح جمع  
مصلحة كما في خلق الاجسام الخبيثة الصارفة الولى كالعقارب الا ناعى السموم نقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبك از مراد  
العقرب يقتل حصى الكلبة والتازة وان لم الانعيا اعظم اجزاء الفائر من الجرب الاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية  
كالشوك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاهلياء كالحب الا فرنجي والجزام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عالة  
ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكاذب قال نائذ ان لا توجد ان في  
الانبياء تامل غارى ومقول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح هنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من حجب عاية الاهل بمعنى ما  
هو الارفق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حجبها بالنظر الى المصالح  
المتربية عليها وانه لا يعجز منه شئ وعندى انه لا يورم على الشارح في ذلك فانه مذهب الشارح الماتريدية وهم يسمون هذا  
الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح تدفقهم في مواضع من الشرع وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستفهم من  
الانفعال قول بالغيم العقلى كالمعتزلة وعندى انه يحتمل ارادة القيم الشرعى اى ما نستفهم على قواعد الشرع ولو سلم فلا باس لان  
الماتريدية يعترفون بان العقل تدبير له حسن الفعل قبيح بخلاف الكاسب فانه تدبفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم  
كونه حكما فجعلنا كسب القبيح مع مرد النهى بيجاسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والخسن منها اى من افعال العباد و  
هو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اى الدنيا والثواب في الاجل اى ما بعد الموت كذا فسر القوم ولا يحسن ان يفسر بما  
لا يكون متعلقا بالذم والعقاب ليشتمل لمباشر ولا حجاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبيح برضا الله تعالى  
اى بارادته من غير اعتراض اى مواخذه عليه والقبيح بها هو ما يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برضا الله  
تعالى لما عليه من الاعتراض نال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من  
الحسن والقبيح والرضاء والمجبة والام لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاعتناء هي تدعة خلق  
الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاشتباه عند جمع الفعل اى لا يكون للبد تدعة  
على الفعل بل الفعل اى اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم نالوا القدرة موجبة في البد قبل الفعل  
ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجاشي محمد بن عيسى ابن مروان ذى حقه حقيقة القدرة اى ذاتها وعينها



وإنما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات وذلك لأنها بهذا المعنى سابقة على الفعل إجماعا  
 ويجوز أن يكون حقيقة منصوبا على أنه حال أو مفعول مطلق والقاعدة نوعا على أن خبرها للمعنى الاستطاعة تطلق على الفعل حقيقة و  
 على السلامة بحجاز التي يكون بها الفعل هذا أي توله بما الفعل إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلافه الله تعالى  
 في الجيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة وعمل الإشارة هي البار لكن لا يخفى أن البار  
 ليست نضاق العلية فيجوز حملها في كلام العم على المصاحبة بمعنى مع نيكون القدر شرطاً على أن الجاهل والجهل على أنها شرط لإداء  
 الفعل كالعلة والفرق بين العلة والشرط أن علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءاً منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه  
 وجوده ولا يكون جزءاً منه أنزلت بأسباب اختلافهم في كونها علة أو شرطاً قلت من ذهب من ذهب الاستاذ وهو أن فعل العبد  
 بجميع القدرتين سواء علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الأشعري وهو أن القدرتين المختلفتين غير متوثرة ساهما شرطاً وتديقا  
 استدلال من جعلها شرطاً بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال الاختيار إنما هو قبل نقل القدرتين  
 وإذا تعلقت وجوب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهنا يحتاجان الأول لعلة والشرط أما حقيقان بتحميل معنى الشيء  
 بينهما كالعلة والإرادة القدرتين فالقوله علة المكونات والإرادة شرطاً وأما عاديان جرى العادة الإلهية بتوقف الشيء عليه مع  
 أنه تعالى قادر على إيجادها بتوهمنا كالتأريث للشيء بالحرارة والبرودة كالتأثير بكون القدرتين شرطاً وهو العادي وهكذا الحكم في  
 كل ما يسمى علة أو شرطاً من المصنوعات راو شرطية بأنه لا يبقى على مذهب الأشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط  
 إذا ما يؤثر في الحقيقة عندك إلا الحق سبحانه أجيب (هكذا في الأصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الأعضاء عز الآفات تكون المراد من ادعى أنها صفة وجودية فعلية البيان و  
 اختلاف الامم الرازي في المحصل من ذهبه زعم بعض المعتزلة أنها عبارة عن بعض القادر والقدر على البطش هي اليد السليمة وعلى  
 المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض القدر الذي المادة للنفعة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير وبالجملة أي سواء كانت  
 شرطاً وعلة هي صفة يتخلفها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل أي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الأسباب والآلات من الأعضاء  
 وما يحتاج اليه من القلم للكتابة والنحت للنجار وقول بعد ظروف للقصدية إشارة إلى شر من زعم أن هذه الاستطاعة هي السلامة  
 فإن قصد فعل الخير خسر الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خسر الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيق لقدرته فعل الخير  
 يتسحق الذم والعقاب المراد فعل أشكال المعتزلة وهو أنه لو لم يكن قبل الطاعة تدبيراً عليها لم يستحق تارك الواجب ما وعقبا بل كان  
 معذراً ولهذا أي لأن تارك قصد الخير مضيق للقدرته عليه ذم الكافر من بأنهم لا يستطيعون السمع أي لا يقصدون سمع الحق عز وجل  
 القول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على معصية ولو قصدوا تخلفها فيهم فهم المضيق لها ولو لم يضر الآية بهذا المعنى إما إذا قلنا  
 عدم استطاعة المكلف عند الله فانك إذا قلت للاهم اسمع فقول أنه لا يستطيع السمع كأن ذلك يبيانا العذبة وأما ثانياً فلا العذر  
 الزلي خارج عن طاعتهم ثم أراد الشارح الاستدلال على الاستطاعة مع الفعل فقال وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجوباً تكون

مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الأشاعرة ايها السابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و  
 الاى وان كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد لا عليه وهو ميان القدة ا ما علة او شرط ولا يوجد معلول  
 مشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققين انه دليل الزايم لان وقوع الفعل بلا قدة العبد محال عند المعتزلة لا عند  
 الأشاعرة اذ لا تأثير عندهم لقدة العبد اصلا فوجها واعدتها سوار وفيه نظر لان حاصل الدليل ان القدة مع الفعل عادة  
 والا لزم وقوع بلا قدة وهو م عادة وهذا كاذب ولا حاجة الى جعل الامتناع عقليا حتى يجعل الدليل الزايم امام من اصنع  
 بقاء الاعراض فلولا كانت سابقة لاعدت وقت الفعل فان قيل لوسلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد  
 الاكتمال عقيب الزوال فيمكن ان تكون القدة السابقة تنعدم وتجدد مثلها في كل ان كما هو مذاهب الاشعري في سائر  
 الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا قدة اذا كانت القدة  
 التي بها الفعل هي القدة السابقة فلا شك في اللزوم لان القدة السابقة قد اعدت ما اذا جعلت معها اى القدرة  
 التي بها الفعل المثل لتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدة التي بها الفعل لا تكون الامتازة ثبتت ان القدة مع  
 الفعل اما الاكتمال السابقة فوجها واعدتها سوار بالنسبة الى الفعل ثم ان ادعيتم انك لا يد لها اى القدة التي بها الفعل  
 من تجدد امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدة فنعليكم البيان اى الدليل على انه لا يد من سبق  
 الاكتمال وادرج عليه ان الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الاكتمال لان التكليف قبل الفعل واجب بان قيل  
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال لا في الحال كما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا  
 بقاء القدة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الاكتمال على تقدير عدم بقاء الاعراض واما باستقامته بقاء الاعراض كما هو  
 مذاهب غير الاشاعرة فان قالوا اى المعتزلة جزا ولو يجوز صرح الفعل بها في الحالة الاولى وهو زمان حدث اول الاكتمال  
 على تقرير التجدد واول زمان حدث القدة المستقرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا من هبهم حيث جرحوا ومقارنة الفعل  
 القدة وان قالوا بامتناعه اى بامتناع وجوه الفعل في الحالة الاولى مع جرحه في الحالة الثانية لزم التحكم والتكليف في الثبات  
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدة تجاها خبران لم تتغير جزئيا او تفسيره ولم يحدث فيها معنى اى وصفه بوجود  
 الترجيح لاحتمال ذلك اى قيام المعاني على الاعراض لما تقر عند الاشاعرة ان العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر الام صار الفعل  
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى منتزعا فبغير نظر جواب لقوله اما يقال وجه النظر ان يمكن للمعتزلة تصحيح كل من  
 شق الترديد نذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائلين بكون الاستقامة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية  
 بحيث لا يكون القدة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون  
 بقدة سابقة عليه بالزمان البتة حتى غاية لقوله يجب يتمم حدوث الفعل في زمان حدوث القدة مقترنة بتجميع الشرط  
 قيد بكانه اذا نأت بعض الشرائط متعحدث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثاني ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولا

يجب ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانفسه شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لان تمام الشرط فلا يلزم وجوب بل امرح  
 مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومنه  
 اى من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرط وينتج عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو كلام فخر الدين الرازى وهو عتقنا في  
 في التهذيب الواجبة ان يريد بالاستطاعة القدرة المستبعدة لجميع شرائط التأثير والحق انها مع الفعل ولا تقبله في شرح الواجب  
 قال اهلهم القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الموقنة والعضلات المحركات للاعضاء  
 وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستبعدة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجوب القدرة لا يتخلف عن المؤثر التام و  
 لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستبعدة لشرائط التأثير والعتلة ارادوا مجرد القوة العضلية فهنا وجه الجسم بين المضمين  
 انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الخشوع وقد ين دعيه ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة الحادثة واجيب  
 بان معنى التأثير هو السبب العادى واما امتناع بقاء الاعراض فيدفع ما يرد على قوله ولا تقبله فبني على مقدمات صعبة  
 البيان اى يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقى لقام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي  
 ثلثة احدها ان بقاء الشيء امر محقق اى موجود زائد عليه اى بقاء الشيء عرض قائم به وهذا م لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده  
 بالنسبة الى الزمان الثانى وليس امر زائدا على وجوده والثانية ان يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام  
 ليس هو التميز حتى يبق العرض لا يتميز به غير بل القيام هو الاختصاص للثبات والثالثة انه يمتنع قيامها اى قيام العرض و  
 بقاء معا بل محل وهذا م ايمانا بقول السواد بقاءه تكلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض  
 بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجوب الفعل قبل الفعل وذا  
 باطل بالضرورة ولا شك ان الحال لا تدفع عليه ولما استدلال القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل  
 الفعل ضروري ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة  
 حى اى قبل الايمان والصلوة لزمت تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله ويقوم  
 هذا الاكلام يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالات والحق اسير ومخلص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معينين  
 احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانياه بالسلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف اتم على المعنى الثانى كما في قوله تعالى ودد على  
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لاهم وقوع هذا الاكلام على السلامة اذ الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف  
 مستطيع وسلامة الاسباب الالات ليست صفة له اى للكلف بل السلامة صفة الاسباب الالات فكيف يصح تفسيرها اى  
 الاستطاعة بها بالسلامة فلما المراد بسلامة الاسباب الالات سلامة الاسباب الالات له وهذا الاكلام تصير للسلامة وصفا  
 للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اى بسلامة الاسباب الالات لحيث يبق هو ذو سلامة  
 الاسباب الا انه لتزكية لا يثبت منه اسم فاعمل عمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تفعل اى تتوقف على هذا الاستطاعة

هذا من تحت الجواب التي هي سارفة الأسباب الكالات الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة التي بها الفعل وخلاهة للجواب ما انا دة  
بقوله ان اريد بالجزم في قولهم لو لم يكن الاستطاعة قيل الفعل لزوم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة  
تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه اى لزوم  
تكليف العاجز بخلاف ان يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب الكالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بان  
الفعل بزم حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بان الفعل معها ولجب كما امتناع تخلف المعلول عن علتها التامة والواجب  
غير مفقود لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدن وايضا قال الشاعر في التلويح والتخصيق في الجواب انه قبل مباشرة الفعل  
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم اهلية التامة لا ياتي في كون مقدرا بمعنى صحة تعلق قدرته  
ولذاته وانما المتعمد تكليفه كالإطيان بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدره العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو  
ان تكليف الكافر في الحال انما هو بايقاع الايمان في المآل ودفعه بانه يلزم ان لا يكون غاصبا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم  
التكليف اما بعد فلا تعلق واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه يحق في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجمل كما ان الكافر  
لا يكتفى الجسم والصدق السامع وقد يجاب عنه من قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا يلزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة  
للمضدين اى القدرة الواحدة تجب صرفها الى الكفر والايمان وايضا الطاعة والمعصية عند ابي حنيفة الالهام الاكظم حتى قال  
ان القدرة الصالحة لله الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف  
في نفس القدرة ومثله بوضع البجبة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الله سبحانه كان طاعة واذا صرف الى الصنم  
كان معصية فالكافر حال كونه قادرا على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر ووضع باختياره صرفها الى الايمان المكلف  
به فاستحق الزم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كونه ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التي صرفها الى الكفر صالحة  
لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليم كون القدرة قبل الفعل فهذه الجواب ان كان دانا لدليل الخصم  
لكنه تسليم له بما لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن  
لزوم التسليم بان المراد اى مراد الجيب ان القدرة واوصليته للمضدين لكنهما من حيث التعلق باحد هما لا يكون الامع حتى  
ان ما اى القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهما نفس  
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالمضدين اى حاصل جواب بعض الخفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة  
متقدمة من المخصصة بفعل او تركه مقارنته فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز ومرادنا من قولنا الاستطاعة مع  
الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا اى كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الامعة من حيث  
تعلقها بالترك لا تكون الامعة مما لا يتصل فيه تعلق من الخصم لان القدرة من حيث مقارنته لا تكون الامعة بل هو لغو من  
الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن واوخر على قولنا ما نفس القدرة او لا بانها يخالف ما عليه الاشاعرة من ان القدرة قبل الفعل

اصلاً وثانياً بانه ليس في العبد قدتان مطلقة ومتعلقة وازداد للمعتزلة تعليان الاستطاعة قبل الفعل بوجه آخر احد هان القدره  
 وكونها مع الفعل متساويان لان القدره يلزمها ان يختار اليها الفعل في حصره عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى الفعل  
 عنها لانها صاموحي اذ لا يختار لى ما يخرج عن العدم للزوم ايجاد الموجد واجب بان الحال ايجاد الموجد بما يجاد سابق لا بهذا  
 الايجاد ثانياً الوهم تكن القدره الا مع الفعل لزوم اما قدم العالم اوجدت القدره الا الهية اجيب بان الكلام في القدره الحادثه اما  
 القدره الا الهية فقد يمتد وتعلقها ما حادثه وهي مخالفتها ماهية القدره الحادثه وقد يجاب بان الفعل في الاول لا يمكن فلا يتعلق به  
 القدره واوضح عليه انه تسليم لتقدم القدره وايضا لا يستحيل ايجاد زيد قبل وجوده زمان متناه فيرد الاعتراض ثالثاً اوجاز تعلق القدره  
 بالفعل حال وجوده بجواز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقا رطله واعلم ان في القدره ايجازاً متشعباً  
 تريد ان تذكرها بجملة الاول اختلف المتكلمون في حقيقة القدره فالاشاعره على انها صفة وجوبية يحصل معها الفعل بل  
 عن الترك والتترك بدكاهن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هو سلامة الاعضاء عن الاناث في امر عدمي فمن ادعى انه صفة  
 وجوبية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهبه ثم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدره على البطش هي  
 اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدار والمادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير  
 الثاني المنع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالاشاعره لا اذ القدره مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين  
 الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع المقيد فلنا ان ذلك الزمن عند ارتفاع الزمات الثالث هل يخلى القادر  
 عن جميع مقدراته فالاشاعره لا اذ القدره مع الفعل ووجهها ثم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجزئ عندنا لما نعرف ان لم يكن مانعاً  
 للآخر من المقدار المولد من الباشا والرابع هل يتعلق القدره الحادثه بما في غير محلها فالاشاعره لا والمعتزلة نعم بالاعراض كقطع  
 بالسيف الخامس الاشاعره على ان الجز ضد القدره فهو عرض موجد مستلزمين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد  
 ففي الزمن معنى موجد ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالهواء عن السرا والبياض وقال ابو هاشم عدم الملكة  
 واما التفرقة فلعدم القدره في الزمن وجوهها في المقيد السادس قال الاشعري الحجر كلقدره انما يتعلق بالموجد ولا يسبق  
 الموجد عنه خلافاً للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجزاً عن القدره الموجد ولا يضطر اليه لاعن القيام المعدم لان التعلق  
 بالمعدم خيال محض لا يبياه السابع هل لزوم ضد القدره فالمعتزلة وبعض الاشاعره لا اذ الاعمال المنفصلة تصد  
 عن التام ولكن لا علم لها المضادة التمام العلم وقال الاشاعره نعم وهذه الاعمال غير مقدرة لنا ثم بل هي بعض خلق الله سبحانه  
 بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والتكليف قال المزمع ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم اعطيتك اعلم ان املا يطا ثلثة  
 اقسام القسم الاول المحال لذاته كجعل الحادث قديماً والقديم حديثاً والجمع بين المتناقضين والجمهور على انه لا يجزئ التكليف  
 ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرا من الاشعرية صرح بجواز مستلزمين بان لا يقهر من الله شئ  
 وان فعله لا يستدعي عرضاً عنهم مانعاً لجزاير الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور بالحكم عليه بجواز التكليف محالاً لان فرع

تصوره نجاب المحزون بان لو تم احتمال الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاما جد منهم ان التكليف بقرائن القسم الثاني ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدق من العبد والعبادة كالظهور ان السماء وقب ليل ذهاب خلق الجسم اختلافية فالجوه على انه لا يمكن ولا يقع اما الجواز لانه لا يقهر من الله شيء واما عدم الوقوع فيما لا يستقره والمعتزلة على انه لا يجبي اصلا لانه ظلم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى والردته تعالى بان لا يصدق عنه كيان ابي جمل واجتمع الكل على ان التكليف به واقبل بل التحقيق ان لا يصدق هذا القسم فكلاهما في هذا تحريم بل للزرع سواء كان ماليس في وسع متمتعا في نفسه كجمع الصديق وهو القسم الاول او متمتعا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا ينفسه بل بناء على انه الله تعالى عمل خلافه كايان الكافر طاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا يزرع في وقوع التكليف به لكونه مقدرا للكلف بالنظر الى النفس وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الا لحي محال لا يمنع امكانه في نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بماليس في الوسع متفق عليه في دعوى الافانق نظرا لما اذ لا لان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير اتم عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلان امام الحوئين والامام الرزوي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بماليس في الوسع حتى القسم الاول واقرى استدلالهم ان ابا جمل مكلف بالايان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يصدق من فقد كلف في ان يصدق في الشارح في ان لا يصدق وهذا يجمع بين التقيضين وهو متمم لذاته واجيب عن دليله بوجه واحد هاما اختار البيضاوي في منهاجته هو ان لا نسلم انه لا يايان بدمها نزل انه لا يايان وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا بانها ما اختار الفاضل الماغيب في شرحه هو ان لا نسلم انه كان ما هو اجمع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفي عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان تذكره بضع كافر ثالثا فلما ذكره الشارح في التهذيب هو انه مكلف تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع لسابق العلم والاخبار في ان لا نسلم ان كلف بطلاق الايمان بل بالايان المشتمل على جمع التقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البستاني شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارح حق ولستلزم الحال هو الملاحظة التفصيلية وفي عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدمى استحالة الاطلاق لاشتراطه جمع التقيضين خامسها ما اختاراه وهو ان الشارح لم يصرح بان ابا جمل لا يايان من بل انما مر في آيات غير صريحة باسم كقول نقل ان الذين كفروا سواء عليهم اذ نذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون واما من ثبتت يد ابي لهب فاما يديل على دخول النار فهو غير مخصوص بالكفار حافظ واشكر بقى هنا بحث وهو ان بعض الاشعريه استدلوا على وقوع التكليف بالحال بوجوده لانه ساعد مطروم وانما هو من القسم الثالث الذي لا يزرع في وقوع التكليف فاحدها ان للقر سبحانه كلف الكافر بالايان مع سبق عمل بخلاف فهو تكليف بالحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لامعة الفعل بل الاستطاعة محال الثالث انه لا تأثير لقرنة العبد بل الفعل بخلافه سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والا لاداة القدر يمتنع ان تسلفا بوجود الفعل فهو واجب او بعد منه متمم ولا شيء من الواجب المتمم بمقدور واجب عن الكل الزاما بانها يستلزم ان يكون جميع

التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم ساقض مطلوبكم وقتيفا ان ما ذكرتموه لا يوجب كون الفعل غير مطابق لماصر في جث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم يرجع الى الشرح فنقول زعم المدق ان التكليف بالقسم الاول لا يجزى وفتح عليه ان واد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوهم متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما بعد انما النزاع في الجواز ان القسم الاول ممنوع اتفاقا والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيها وا قول لاحسن ان يراد بما ليس في الوهم القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاحتداد بالقائلين بوقوعه لقلتهم اما توجيه كلام الشارح بعدم الاحتداد من قال بجواز التكليف المحال لذاته بعيد فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما

وسمها واعتض عليه بقصة اللذات كتحسين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله آدم اسماء الاشياء كلها ثم عرض الاشياء على الملائكة وقال انبئوني باسمها وهؤلاء ارضا مترقا بالعجز قال يا آدم انبئهم باسمهم فاخبرهم آدم فاعرضوا بفصله وتقرير الاعتراف انهم كلفوا بالاسماء وانهم كانوا غير مالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والا في قوله تعالى انبئوني باسمها وهؤلاء للتجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف ارض بوقوع المأمور به في التجيز ارض بعدم وقوعه فهنا اشكال اخر وهو ان الصحابة كلفوا بضبط النظرات والوساوس فنسق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا يطيق هذا فاهم بالعدم فقالوا ربنا ولا تعجلنا ما اطاقت لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا ما وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب بقوله وقوله تعالى حكيمه تميزا وحالا او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكيمه عن ما والؤمنين وما لا يحتملنا ما اطاقت لنا به عطف على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا اصرارنا كما حملت على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العواض اي الحوادث اليهم من القهقير والمرض وغلبة العدو والتكاليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالنوبة بقتل النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل للجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا ليمان عن العواض الثقيلة وغيره فاجاب بالتفسير الثاني وهذا غاية ما كلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان الآية مما استدلوه على الجواز لا على وقوعه كما يظهر مما رجعت كتب الاصول التفسير كون الدعاء يدل على جواز الاعمال وقوعها وانما النزاع في الجواز اي هل يجزى التكليف بما لا يطاق او لا فقد المعتزلة بناء على القهقير العقلي قالوا التكليف العاجز تقييد في نظر العقل والله سبحانه منزوع القبايح والعقل عندهم قد يستدل بجزئية عن الشؤ وتجويزه نال الاشترية لا يدك للسنة القهقير الا بالاشعخ والمعلوم من بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم نقل الحسن القهقير بطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال التقصان كاعلم والحمل ثانيا هو اوفق الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لاحصوله ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلا لا اوله قد يدل كما العقل اتفاقا بين الاشترية والمعتزلة والثالث هو محال النزاع كذا في الحواشي الموضحة وغيرها ولكن ينافي كثيرا من ... واعلم ان الاثمة الماتزدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القهقير كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه فانه لو توقف على الشرح نعم الدار والتسلل وكحرمة الاشراك بالله ونسبته ما هو شبيهم في نظر العقل والله سبحانه اعلم على من هو

عارف بصفاته كماله. ولذلك ذهب الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بان لا يليق من الحكيم بما في توضيح الاصول  
وحقها الاشعري قال الشارح في التلويح ثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه الاصلين احد نعم انه قال لا  
تأثير لقله العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء ثانياً فان الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لامعه  
انتهى وزيف المحققون بانه يلزم ان يكون جميع الكيفيات الشرعية تكليفاً بالمحال واقفاً عند الاشعري وهذا ما لم يقل به  
احد ايضا لا يصح قول الشارح ان عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه انما النزاع في الجواز لرفع المعتزلة وجوه اشهر  
انتهى لان لا يقرب من الله شيء هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدل بانه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء وقلنا لما تولى  
والمعتزلة لا يخرج ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال  
لما تولى المعتزلة صدق القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلاً فيجب تنزيهه وقال الاشعري العقل لا يعرف الحسن القبح وشذم  
صدق الشرعية في التوضيح على الاشعري في ذلك فقال من علم انه غير نعمه الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات الافعال اليه  
ما يقصد انه في غاية القبح والشناعة فلم يتبين انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد رهن على سخطه عقلاً عجباً  
عصمنا الله عن الغيبة انتهى ملخصاً وقال الشارح في التلويح معترضاً على صدق الشريعة ان هذه العبارة عند الاشعري  
كصرياب او ظن في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفى الجواز اي جواز التكليف بما ليس في الواسع  
وتقريره ان لو كان جائزاً لما زوم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استعماله اللزوم يوجب استحالة اللزوم تحقيقاً للمعنى اللزوم  
فان اللزوم لو كان محالاً والملزوم محالاً بجواز وجوب اللزوم بذل اللزوم وهذا ينافي تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا  
يطاق لزوم كذب كلامه تعالى وهو محال وهذه نكتة اى شيء غريب عن قبيل لا لغاها والغالطة في بيان استحالة  
كل ما يتعلق بعلم الله تعالى وارادته اختياراً بعد عدم وقوعه حلها اى نعم هذه النكتة واللحل في اصطلاح النظار تعيين موضع  
الغلط من الغالطة وزعم بعض المحشين ان الضمير عائد الى التقري كانه مصدرين كرتيؤنث اننا لانسلمون كل ما يكون ممكناً  
فنفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بجواز ان يكون ممكناً فنفسه ممتنعاً بالغير متلوه بالعقل الاول فانه يمكن فنفسه مع  
انه ممتنع بالغير هو الواجب تعالى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اى يجب عدم لزوم المحال  
من وقوع الممكن لوم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير الا اى وان عرض له الامتناع بالغير بجواز ان يكون  
لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا بناء على امتناعه فنفسه قيل كما زاتاً وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما  
اوجدها لم يقدره واختياره فعدمه اى عدم العالم ممكن فنفسه لان العالم ليس يجب الوجود لذاته مع انه يلزم  
من فرض وقوعه اى وقوعه عن تخلف المعلول المتخلف بازيه مانع عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود  
المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدر المعلول عن العلة ووقت وجوده وقت وجودها بالدرج وهو باطل والحاصل ان  
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر في ذاته واما بالنظر الى امر زائد عن نفسه فلازم انه لا يتلزم المحال بسم الله



الزمن الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الاخر المرتب على فعل العبد كالنقل المرتب على رمي المسموم يسمى مولدا واصلا هذا الفعل يسمى  
 توليدا وهو غير والله سبحانه عنده للعبد عند جهنم المعترلة قال المص وَمَا يُوجَدُ مِنْ أَلِيمٍ بِيَانِ مَا الْمَوْصُولَةِ فِي الْمَصْرُوبِ  
عَدِيدٌ صَرِيحٌ إِنْسَانٍ وَمِنْ أَلِيمِكَا فِي التَّرْجَاوِجِ بالضم بالفارسية شيشة حَقِيْبَةٌ كَسِرَ إِنْسَانٌ قَيْدِ بَنِي لَيْكٍ اِي بِالْإِنْسَانِ مَحْمَدِ  
 حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصلح المولود كالآدم والاكتسار محملا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة وان هـ  
 للعبد فيه صنع اهـ لا يريد ان عادت لهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد  
 كقول المعتزلة لو لم يصد القتل من العبد لم يؤخذ بالخصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكف بالجهاد فلذا قيد المصم بالانسان  
 ليكون على طبق كلامهم وَمَا أَشْهَبَهُ اِي الْمَذْكُورِ مِنَ الْاَلَامِ وَالْكَسْرِ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَةُ الْقَتْلِ كُلُّ ذَلِكَ تَحْوُلُهُ اللهُ تَعَالَى خَيْرٌ وَلَيْسَ تَدَاوُرُ  
اِنِ الْمَخْلُوقِ هُوَ اللهُ تَعَالَى وَحْدَهُ فِي بَحْثِ خَلْقِ الْاَفْعَالِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى اَلَمْ يَخْلُقْ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ وان كل الممكنات  
 مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة قالوا خراف ليس فعل النار لا يفعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعل تعالى  
 بلا واسطة ولكن جرت عادة سبحانه عند ماسته النار وليعلم الشئ عليه ان المعجز يكون الشئ مقدرا لله سبحانه هو امكنه و  
 معجز كونه تم هو جلا هو قده نسبة جميع الممكنات والوقايد سبحانه على السواء فتصيب بعضا بالصدر عنه بلا واسطة وبعضها بلا واسطة  
 ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص خلق نحو خلق كل شئ اذ التبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن  
 الايجاد بلا واسطة وادرج على الشارح ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم مما اقول هو ان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيد في شرح  
 قوله لا يجزى من خلقه قده شئ وفي بحث خلقه الافعال من الآيات والمعتزلة لما استندوا ببعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان  
 المراد بالافعال مغزقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صدر بالاختيار فان حركة المرتش مستندة الى الله سبحانه  
 باجماع الكل فلو ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر ففعل الآخر فهو بطريقه للباشرة والاى وان كان صادرا  
 عنه بتوسط فعل بطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد فادرا على عدم حصوله فهو مباشرة ما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال  
 سببه فهو مولود ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل الفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة و  
 الثانية بالتوليد عندي ان هذا كلام ظاهري والذقيق ان فعل الباشرة هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على  
 العارفين بالتشريح فالآدم يتولد من الضرب والاكتسار من الكسر ليس اى الالام والكسر قال بعضهم اى الفعل المباشر والمولود مجاز  
 لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا لكل مخلوق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفت في المولدات فذهب النظم  
 الى مذهب الاشاعرة مستدك بان الرأى قد يموت ثم يصيب سمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرأى لم يتحقق بعد موته و  
 قال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو مسقطه وذهب ثمانية من اشوس الى انها حوادث لا يحدث لها وهو يبي  
 البطلان وزعم ضارح حصف ان المتولد ان كان في محل تدية الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محله  
 فادفع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع علو ففعل ليس من فعله كما تحركه في الجسم المرى واستدلوا على المولدات

من العبد بوجه الأول ان الجدها مختلفة باختلاف قدة العبد كالكلام من ضرب الرجل القوى والضعيف حركة الحجر من دفع رجل قوى وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك الفل جبالا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى حمل مثقال وذا فسقط اجيب عنها بان العادة الالهية جارية باحدا مما على حسب قدة الحيوان الثالث ورد التكليف امر اذ نهيها بالمولد كالفعل المباشر فامر يقتل الكافر نهي عن تملك المسلم فلو انهما من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف بداعي وجوه الفعل كالتقصير الاختيار واوله الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا خلق نهي تنزل زيد عمر اجيب انه امر عرفي وكلاهما في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بفيل الفحل كالحسن والقيم وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر يحول يندفع بحسب قصد وارا دته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قلنا يمكن باستدلال اخوانه من جهة المعتزلة لا صنع للبني في الخلق اي المولد و الأولى ان لا يقيد بالخلق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسيا كما هو هذا كما يشترط اما التقيد بالخلق في يومهم ان الاشاعة انما تكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه من مولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا خلقا ولا اكتسابا اما الخلق فلا تتحالت من العبد الا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلا تتحالت اكتساب ما ليس قائما بحل القدر اذ محل القدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يفومان بهما بل بالضرب والمكسب ولو كسبها القادر كان ذلك خلقا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب ونه بحث لان يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بحل القدر فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بحل القدر كما علم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالتنا بالنسبة الى العامين على السواء فانه ليس شئ منهما مقدرا لنا ولهذا اي لعدم كونها مكسوبة لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدرة على الترك نيل مباشرة السبب ممتنع وبعده مسلم لكن الفعل الاختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدرة و الجواب ه بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام في الاجل تال المعرف والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدم لموته الاجل يطلق على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المعرف اي بانقضاء مدة حيوته او حصول آخرها او في آخرها على ان الالباء للظرفية والشارح حمل على الثالث على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولا يظفروا واختلف في ان لولم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لولم يقتل لعاش والا فلا يلحق خذ تأمل اجيب بان الاهد كسبه المنزوع عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لولم يقتل لمات مستدك بانه لولم يموت كان القاتل تافعا لاجل قدة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم العقل انما يتصور اذ لم يسبق العلم والتقدير يقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا سهو والسهو والصحيح ان يقال من ان القاتل تدفع عليه الاجل الذي تدبره الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهوى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى من اجله القاتل قطع عليه الاجل

ولعل الاصل ناسقظ الناسخ منه والاهداد افزودن دراز كردن لنا از الله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتروك  
بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعده اما اثبات الحكم فللخصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد  
فلازمة لعلامة الجهل وبانه عطف على قوله بأجل العباد اعلى قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوله ان يقال استدل لنا  
ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون  
ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يستقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح  
لما جرى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عادتهم ولا يصح ان يراد  
وقت الموت لانه مقدر لكل واحد من الامة فلازمة اجمال الاجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهور اما الافراد  
فاما الالامة المنسية واما الالامة المضافة الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميعين انصح البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا  
جاء الاجل فلما عطف لغيره اجيب بوجه واحد هو الواحدى وهوان العرب تسقط جمل المقارنة يقال جاء الشتاء اذا قرب  
تأنيه ان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الاستدلال مع الواو غير ظاهر ثالثا انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وبعبارة  
اخرى عطف على مجموع القيد المقيد اربعها ان المقدم المبالغة في انتقار التناخير حتى انه مساو للتقديم في الاحتمال خامسها  
ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كتابة عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختار الشارح في  
شرح المقاصد هوان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه العطف وفيه ادخ عليه بان هذا صحيح  
ولكن في القيد المتأخر عن العطف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمر في المقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد يوم الجمعة فالشاركة  
فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطرب ان كان متقدما في الافظ واحتجت المنزلة اي بعضهم  
واما ابو الحسين اتباعه فقال المسئلة بد هيية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ولو كان الاجل  
قطعي لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه وآله لا يراد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر والاه  
الترمذي ابن حبان والمالك في صحيحهما والبر الاحسان الى الوالدين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب  
ان يبسط في ربه وينسأله في اثره فليصل رحمه واه البخارى والنسائي والتاخير ولا اثر للاجل وبان لو كان ميتا باجل لما استحق  
القتل زمانا لان نيا ولا عقابا في العقبي ولاوية في الخطا ولا قضاء في العهد اذ ليس موت المقتول بخلق ولا يكسب كسائر  
المولودات والجواب عن الاول اي الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من ازال انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين  
سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة ادخ عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدين كمنزلة  
المعتولة اجيب بان ليس المعنى ان عمرا قد اربعين سنة على تقدير سبعين على تقدير اربعين المعنى انه قد سبعين بالتردد  
مع العلم بان استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنسبت هذه الزيادة الى التملك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اي  
الطاعة لما كانت تلك الزيادة قسمتها بالزيادة تجاوزا واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تغاير القطعيات

نايها ان زيادة العمر هي كثرة الخير البركة اعلم ان مسئلة تغير القضاء من ذلك الاقدام والحق الذي دل عليه الادلة القطعية  
 من العقلية والسمعية هو ان تغذي كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم الجهل واعتراض عليه بالظواهر  
 والجواب المحمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي المقاطع فهو مردود او ما اول والتفصيل فنقول احد ها حديث زيادة  
 العمر بالطاعة وان الداء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومختصه ان السبب ايضا مقدر كالمسبب بل ارتد وشك لما  
 الزيادة والرحم لجزع السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرفق  
 هل ترد نداء الله تعالى فقال هي من نداء الله رآه نايها قوله تعالى عجز الله ما يشاء وشئت عند ام الكتاب كيربض المفسر ان عند  
 الله سبحانه كتابين يحوي ثبت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية وحجها ان قوله تعالى انهم يفسخون الاحكام ويشينها او يحوي نوب التائب  
 يثبت للحسنات مكاتفا او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا اجزاء عليه يترك غير ها او هي لك قوما دون قوم او يعد مر ما  
 يشاء ويوجد يبقى ما يشاء ما قلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسيره هذه الآية قال يحوي من الرزق ويزيد فيه ويحيى  
 من الاجل ويزيد فيه رآه ابن مثنوية قلت خبر احد لو سلم فما اول بان يقطع الرزق والعمر مع توفر اسبابهما الظاهرة فمن  
 المكسب صحته المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة كعدم الكسب كثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام  
 ان القوم ليعذب الله عليهم العذاب حتما قضيا فيقر صبي من صبيا نزم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب لبعين  
 سنة الجواب ان موضوعه في سنة واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبصائر في تفسيرها احاديث  
 كثيرة موضوعه باجماع المحدثين ولو سلم فعنه توفر اسباب العذاب عليهم وللمناس في هذا المقام خزانات منها قوله القضاء  
 فسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والداء والداء انما يقع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة يحق عن التبدل الا انقلب على  
 تعالى جهلا غامضا ومنها قول بعض شراح البصائر ان القضاء المبرم اي يتغير مستند لا يحدث رفع العذاب للحتم المقضي بقراءة  
 البصير قد نعت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره  
 العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشايخ سئل لاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الا الهى ولكني اسال الله تعالى نسأل  
 فاستجيب له الى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سنة المتدري ابطم منها والجواب عن الثاني اي  
 ذم القاتل وغنايه ان وجوب العقاب الضمان اي لادية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما الكفى بالاولين على سبيل التمثيل  
 او ادر ارج الذم والقصاص والعقاب تعبدى التقيد هو اطاعة العبد امر السيد اي اطاعة الخلق سبحانه لا ركاب المنزى عنه  
 وهو مما شره اسباب القتل وكسب الفعل كالضرب بالسيف الذي يجازي الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرم العاقبة وهما تحت  
 وهو ان التقيد جواب مستقل وبتن قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا  
 على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النساخ اسقطوا كلمة التعزيب ويمكن ان يجاب بان ليس تعبد يا محضنا خارجا عن مقتضى  
 الفضل ولا عقليا محضا فلذا جمعها فان القتل اي ضرب السيف فعل الفاعل كسب وان لم يكن خلفاى هو مكتوبه وان لم يكن

مخلوق فنجب المواخذة به لما ين اذن بسائر الازنوب المكسوبة وههنا اختلاف اخر بين الاشاعة والاعتزال وهو الاشاعة على ان  
 موت المقتول مغفور والله سبحانه والمعتزلة على ان مخلوق العبد لانه متولد من فعله فله عليه بقوله والموت عرض قائم بالميت  
 مخلوق الله تعالى واصنع للعبد فيه مغايبا ولا انسا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا  
 يتعلق بما ليس قائما بالقاء ولما الدليل على نفي الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خلق الا للخلق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشايخ والمعتز  
 معارفاً ومعنى هذا الاختلاف اى كون الموت عرضاً مخلوقاً للخلق سبحانه ومخلوقاً للعبد على ان الموت وجوبى اى امر موجود  
 هو لا على انه كيفية مضادة للحيوة بل دليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة عن المعدوم لا يكون مخلوقاً الا اكثر من المتكلمين على ان  
 عدمى وهو مختار الاشاعة المتأخرين كالغاضى البصارى وصاحب الموافقات الشارح فالقابل بين الحيوة والموت عندهم تعاقب  
 عدم والموت فهو عدم الحيوة عما مر شأن الحيوة وقال بعضهم زطل للحيوة عن الحى ورجح الشارح رحمه الله والبيد السند رحمه الله  
 عندى ان الاول احسن لان النطق على الثانى لا يكون حية وفى القرآن كنتم امواتاً فاحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثانى و  
 قال شردمة عدم الحيوة فيشتمل للمعادات ويكون المقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعد موقفة  
 كالموجود وان منع فلنا معناه قد اسباب وههنا اجاب غربية الجسد الاول وهو ان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم  
 الجسد الثانى احتج بعضهم المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بان يقتل في الحرب الرن كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان  
 صوت المجمع العظيم من البشم دفع بلاقتل من المحاكات العادية ودون بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع فى الوباء والطاعنى و  
 ناصف بعضهم فقال الموت فى قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل الخلق سبحانه وفى الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارج  
 للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا فى زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلوقم بدن الا عجزا ليطل دالة المعجزات  
 وههنا التفرقة فى غاية السخانة لا نجد نسبة القاتل الى المقتول فى الحالين على السواء والمخارق قد تقع بدن الاجحاز كالاستدراج  
 والكراثة والنبي يميز بالتدعى دعوى النبوة والابخل واخذ اى الوقت الذى نذ الله لموت العبد احد وهذا باقاً الاشاعة  
 وجمهور المعتزلة الا انما لا نجى ونوع الموت الا بية هم يجوزون وقوع الموت قبل كفاى للمقتول لا كما زعم الكعبى احد المعتزلة وهو بالقاسم  
 البلى كما يشرح القاصدان للمقتول الجليل قد هما الله سبحانه احد هما القتل وثانيتها الموت وان لو لم يقل لعاش الى اجله الذى هو  
 الموت والمقتول عنده ليس بميت زعمنا من الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان  
 اجلا طبعاً وهو فى الانسان مائة وعشرون سنة وسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو توت مونة تحتل برطوبة اى  
 بسبب زوالها وانقطاع حرارتها الانقطاع فرود انش الغريزيين اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقبلها الحرارة والرطوبة  
 الغريبتان العارضتان المولدتان للاهراض والمراد التحلل والانتظار بلا انة وانجلا اختراعية اى طاعة للحيوة والاختزال القطع  
 بحسب الاوقات كالعدم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هى رطوبة الدم الصالح ومعها البطن  
 الايمن من القلب وياتيها الدم من الكبد كل لحظة والحرارة الغريزية معدتها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل الحرارة الغريزية يتخار الطيفا يسعيه الاطباء بالمرح الحيوان المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحرارة كمنار الفتيلة وهي السبب القريب للجبروت فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جاز الموت ثم انصرافها قد يكون للاعراض والعوارض وهو الموت الاختراحي كانه قضاء السراج بالمرح وقد يكون للضعف الغوي بالمرح لما تفرغ الغوي الجسائية تزول الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعه المتخالفة الاخرى وثانيهما ان الحركات حاملة على البدن وهي محلبة للتركيب مجففة للرطوبة هو الموت الطبيعي كانه قاء السراج بانها الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين ذكرا دليل لهم الا الاستقرار التام واثر عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ايراد وان مائة وعشرين هو تقصى العرف فالغالب لم يقصد والتحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتقارب الطبيعية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للجبروت وانها لا يتزالا تنقصا بعد من الشباب وان الاكثر انصرافها في حول الثمانين المائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوة وهذا في معظم المعرف وفي هذه الايام مع جوازات تختلف البلاد والازمنة في طولها كانهم قصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول المشيخ بقولك هذا الزيت يصلح ان يوجد ثلث ليال وانما يبطل الشارح قول فلاسفة كانهم يزعمون انه اذا لم يعرفه الاوقات استحال الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل الجبروت بعد ها وهذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب يمثل هذا التضييق يدفع كثير من التثنوتات هـ بسمر الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو بالكسر التصيب مصدر بمعنى اعطى التصيب لئلا تالوا في قوله تعالى رزقنا رزقا حسانا مفعول به وامفعول مطلق هكذا اختارة البيضاوي ومثله لا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القران التكذيب فيه نظرا لان يصحح ومعناه وتجعلون شكري رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكتاب اصل مصدر بمعنى الاخراج وشاخ واللغة او لا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاخ لغة وشرا على اعطاه الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخالق على المخلوق قال المصنف الرزق الرزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله بيلغه الى الحيوان فياكله يشربه وانما سكنت عنه لظهوره بالمقايسة اذ كان الاكل قد يطلق بحيث يشتمل هذا التعريف ما خرج من المواقف او خرج عليه قوله تعالى وعلم انهم ينتفعون اذ للاكل يستحيل ان ينفق ويحاج بان المنفق يسمى رزقا جانزا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكره لان في حكم الحرام قلت لاحاجة اليه لانه ليس بصدد الحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انبى بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الايات بما يتعدى به للحيوان ما كوا او مشر بالخلة عن الاضافة اي اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع والمسئلة هو الله سبحانه اضاف الرزق لنفسه لخوازاله هو الرزق او نعم المعتزلة ان الحوام لو كان رزقا لكان

مما سأل الله تعالى الى العبد واللازم باطل لان يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو تقييد ولا يلزم ان يكون اكل الحرام  
 معذرة اذ لا يقهر منه شيء والاكل يوجب بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الله سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان  
 الحرام مما يتعدى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما الكسب بالاولوية لا بالاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في  
 ادخالها التعريف واعلم ان للاشاعر في تفسير الرزق اقوال والذى ذكرها الشارح هو الملامم للحرام الملم فيما بعد فاحد هاتين  
 كل ما استغنى به حتى سوا كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند هومذ هب الاشاعر وقال الامدى هو المعتمد خلافا  
 لمخصص بالمعنى واوثر عليه اولاً بان يلزم ان يكون العارية رزقاً وثانياً بان يجزى ان يأكل شخص رزق غيره يجوز ان ينتفع  
 احد هما بالبين تطوك والاخر شرها او اجيب بالترصام لقوله تعالى وما شرقتهم فيفقدون لكن لا يلائم قول المصنف ولا ياكل انسان  
 رزق غيره الثالث مما سأل الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهديب هو الاول وانفع منه لا شتماله على الاضطرار  
 الثالث ان شئ خصه الله تعالى بالحيوان ومكته من الانتفاع به هو مختار البيضاوى وهو اعلم من الاول لعدم اشتراط الاشتغال  
 بالفعل ويورد عليه ان ما كور للذباب شرقت ولا تخصيص وعند المعتزلة للحرام ليس رزق لانهم فسروه تارة بما يملكه الحيوان  
 ملكا والباطل هو الله تعالى فانفسه يشتمل على الاضطرار ياكل المالك او شر عليه اذ لا المصرب والمشرقت اذ الكلهما من يملك شيئاً  
 اخر فظهر فظاهر بان المراد مالك الماكول وثانياً حرم المسلم وخصه بآذ الكلهما وكذا اخر الكافر فخصه بآذ الكلهما من يملك شيئاً  
 بالفرع واجيب بوجهة احد هاتين المراد بالملك الحيوان الماكول بالاذن الشرعي ثانياً ان المعتزلة لا يعمرون الحرام ملكاً ثالثاً  
 ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخبر والخبر ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به  
 ذلك اي ما لا يمنع اكلها لا يكون الا حلالاً ان قلت يخرج مال الحيوان قلت هو من جنس مراضعة لا من الانتفاع به تصرف  
 فيه ليس انتفاعاً بل اضلته ان قلت يدخل المباحات كحطب الصخر ومعها لا تسمى رزقاً واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و  
 يرد عليه سلك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكل الذباب رزقاً لانه لا ملك لها مع ان كون الذباب غير مؤثر وقبور  
 باطل لفتة وعرفا وشرعاً لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم  
 ياكل الحلال اصلاً وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المفصولة لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلاً واللازم باطل لو تهيى احد هاتين  
 اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه والعواقف وشرحه ثابتها قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لا يرد في  
 النكوة بعد التي مع من الاستغراقية فيفيد عموم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد اجيب عن هذا الوجه بوجهة الاول  
 انه ترسان اليه كثيراً من المباحات لكن اعرض عن كسبها فينبذ نعم الايراد عن التعبير الثاني قلت مدقوع بصبي غري بالحرام  
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني انما انحصر حيوانهم رزق الله تعالى سبحانه اصلاً فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال  
 عليه لان الرزق كل ما يتنفع به فكونه متمكناً في الرحم شرقت له فماذا تولد فانفعما بالهواء للنفوس رزق اجيب بان الجنين  
 ليس اية في الارض والنفوس لا يبيى رزقاً وعرفا وشرعاً الثالث انه منقوض عن مات ولم ياكل حلالاً ولا حراماً فما هو جوا بكم

فهو جوازا داخل ان بعض المحققين كالأمام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع به هذه الاجابة وهوانه لو لم يكن الحرام  
 شرعا كان المعتدى بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشرهون مثلا هرون وقابا المأكول والثالي باطل لان  
 قوله تعالى وما من دابة في الارض الا لله شره مما يدبر على انه تعلق متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من المأكول  
 وغيره ومبني هذا الاختلاف اي ان الحرام شره عندنا لا عند المعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الشره زوانه  
 هـ الرزق الى الله وحده قليل من عطف الازد على الملزوم وعندنا عطف تفسيره كانه شامع مشتمل بخلاف الاول وعلى ان  
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستندا الى الله تعالى اي منسوبا اليه لا يكون قبيحا ومركبا لا  
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلاث الاولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى لفظ الثانية ان اكل الحرام معذب الثالثة  
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فانبثتها  
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام شره لم يكن عليه عذاب وانكوهها الاشاعة ولذا خصها بالجواب فقالوا والجواب ان ذلك لسوء مشارة  
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الخبيثة قبيح وانساق  
 الله تعالى وبالجملة السوق حسن والسوق قبيح لما تقرر من ان ارادة تادبه تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزادة الواضحة على  
 ان الحرام شره حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرفة فقال يا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشجرة فلا اراني الرزق الا من وفي فاذا نلى في الغنم من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لا ذلك ولا كرامة كذبت اي مد الله لعدو رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق مكان ما احل  
 الله لك من حلاله ان ماجه وكله في كسبه في اي يستمر رزق نفسه حلالا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه  
 شئ لحصول التقدي بهما جميعا تعليل كون الحرام شرهنا ولا يتصوره اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره  
 رزقه لان ما تدركه الله تعالى غذاء للخص يجب ان يأكل ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم الحلل والنجس تعالى عز ذلك وهذا  
 وجوبه واستلخ بالخير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان  
 رزقه او يأكل غيره رزقه لظن عندنا ان الرزق مستعمل بكل من تفسيره الاشاعة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وما شره قديم  
 ينفقون والحلل على مجاز المشارة مما لا ضرورة اليه بقى ههنا بحث الحر لم يذكره المفسر والسعرا بكثر تقدير قيمة الشئ طعاما او  
 غيره فان قل القيمة فهو رخص ان اكثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالباشرة لانه اتفاق المتبايعين على  
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الاذخار الرخص من تركه وقال الاشاعة هو فعل الله تعالى  
 وان كان له في الظاهر اسباب وافقة باختيار العباد وعن هـ

يسلمه الزمن الرجم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى  
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعة الهداية تخلق الطاعة في العبد الاضلال



خلق العصية فيه بناءً على أصلهم من استئمان خلق الكل والله تعالى رخص القوم المعتزلة زاعمين ان خلق الطائفة ينافي استحقات الثواب خلق العصية بناً واستحقاق العقاب ايضاً هو تبيين ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوبه العبد ضالاً الى غير ذلك من التاويلات اباثرية قال المصنف والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وبمعنى خلق الضلالة ولا يهدى عند الاستعارة لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طامة او معصية وفي التعيين اي تعييد الاضلال و الهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لانه اى بيان الطريق عام في حق الكل من الصالحين والمهتدين فيكون التعييد ضارفاً وقد اشار للفق سبحانه بقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال ايشارة انه ليس الاضلال عبارة عن رجوع العبد ضالاً وتحمية ضالاً اولت المعتزلة الاضلال بسرحه احد هان مرة الافعال قد تكون لوجودان المفعول على صفة كقول بعض العرب طارناكم فما اجبناكم وسانناكم فما ابخلناكم اى ما وجدناكم على صفة الجلبين البخل فعنى قوله يضل من يشاء بوجه على صفة الضلالة فلا يلزم ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً اذ معنى تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعلنا المشركه الذين هم عباد الرحمن انا انا اى سموم انا القطع بان لا تدركهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقدم ما للمعتزلة ند نعمه الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اى الوجودان التسمية بمشيئة الله تعالى اى الوجودان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاد ذلك اولى بشاء واما التسمية فيها نظراً لهم اى يصح تطبيقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يسمى اى من يشاء بالضال يفيد ان التسمية موكولة الى المحض مشيئة من غير نظر الى وصف المسمى فيجب ان يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد بوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال فوى مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال كناية عن منع الالطاف الجاذبة الى الخير وادرج عليهم ان المنع بخل فلا يجوز على اصلكم فاجاب بان علم الالطاف الجاذبة لا تنفع فيهم ويرد بان يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه اى اذ الاضلال هو التزيين والادراك ويدفع فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامسها ان المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل لله تعالى مجازاً لانه خالق الشيطان ويدفع انه يلزم على اصلكم ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجوزون ان يخلق الله تعالى الضلال فيكلف احد فكيف تجوزون خلق من اضل كما خلقتم اعتراض هؤلاء شاعرة بان لو كانت الهداية خلق الطاعة لما نسبت الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ الخالق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق العصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسبيح فان من انقسام المجاز نسبة الفعل الى لسبب كقول تعالى اذ آليت عليهم اياته زادتهم ايماناً لما نسبت الزيادة الى الآيات مع انها فعل لله سبحانه لان الآيات سببها كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي من يشاء الى صراط مستقيم الى الشيطان مجازاً لانه السبب بايقاع الوسوسة كما اسند الى الاضلال كقول تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهم اضلن كثيراً من الناس والمخلص اذ اسناد الى لقران والاضلال مجاز باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الا من

فأهل معتزلة فكذلك الأسناد إلى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازاً ولما كان المقول عن كل من الأشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالاً مختلفة أراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشائخ من الأشاعرة أن الهداية عندنا خلق الأهلدة والطاعة وهذا التفسير هو المختار إذ رخص عليهم حقوقه تعالى وأما شرحه فهدى بينهم فاستحبوا العمى على الهدى إذ لو كان الهداية خلق الأهلدة لرجح يتخلف الأهلدة عنها فأجاب بقوله مثل هذه إله تعالى فلم يمتد مجاز عن الدعوة والدلالة إلى الأهلدة وهذا مجاز مرسل من باب اطلاق المسبب المراد به السبب لأن الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء قرآناً وإله مطراً ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد أنزلنا عليكم لباساً أي مطراً ينبت منه القطن واجيب بوجه المخروصون يختل أن ثمرة أمثرتهم ارتدوا وفيه أنهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصته المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لأن العبد خالق لا فعال عندهم وهو باطل لقوله تعالى إنك يا محمد صلوات الله تعالى عليه وسلم لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لأنه صلوات الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بأنه كقوله تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى أي إنك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث أيدك بالجزات ودفع الألبان لا وجه في التخصيص من أحببت وشرهان ذلك من سبب النزول وثانياً لأنه لا يلائم المشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والآية نزلت في أبي طالب كان ثم النبي صلوات الله عليه وآله وهو يجب إسلامه وكان أبو طالب يريه في صغره ويحفظه عن أذى قرأش بعد النبوة وله تصانيف في مدح النبي صلوات الله عليه وآله وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه إلا ذغان والتسليم وترك ملة الكفرة كان يقول يا ابن أخي أنت نبي صادق ولكن اخترت الناس على العالم كما ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فإنه لم يعلموا راه البية هي في شعب الأيمان هذا اللفظ عن عبد الله بن عبد كذا ذكره القاري الهري معناه تعالى أو صلوات الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم إلى الأهلدة فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاة معنى لأن الله عاد إنما هو يطلب بالم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وأورث عليه أنه مصروف عن الظاهر عند أهل السنة أيضاً إذا اهلدة مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تأويله بطلب الزيادة والتشبيته وليس هذا التأويل أولى من تأويل المعتزلة أياه بطلب زيادة البيان وعند تأويله نظر لأن البيان إنما هو ليفيد العلم وإذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثيراً إنما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم علم أن ما ذكره تفسير بعض الأشاعرة وبعض المعتزلة وهذا البحث المذكور في كتب الكلام وللبعض من الفرقين تفسيراً آخر مشهور مخالف للقول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للفقيرين فاشأوا إليه بقوله والشهوى أن الهداية عند المعتزلة هو الدلالة المرصولة إلى المطلوب أراد بالإيصال بالفعل واللام يمكن بينه وبين المعنى الثاني ففرق وهذا التفسير يلائم التفسير الأول للأشاعرة إذ قلت هذا باطل على أصول المعتزلة لأن الإيصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدره الخلق سبحانه اختياراً فينبغي

الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا ان لا تحتل لولم يد لهم الخرج سبحانه  
 لا يمكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهير الفرق بين هذا التفسير للعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول  
 عندهم بخلافه سبحانه يستحيل بل انه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة اول ان البلغاء  
 يستعملون الهلالية في مقابلة الضلال لقوله تعالى وانا اواياك ولعل هذا اولى ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلق  
 معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهتك ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهتك غير الهتك ومقابل  
 الاول الاضلال وثاني الضلال ووجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم  
 اعتبار في التعدي وفي الاستلزام نظراً وفعلاً لا فرق بين اللازم والتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال في  
 الثاني فعل فالاستلزام ظاهر رده السيد السند بان يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانياً ان المقابل هو الضلال المبين لا  
 مطلق الضلال فيجب ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة واخلاق الهتك اجيب بان الكلام  
 مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتفقا بالقبول فيبتكر ويتبدل على ضلاله هذا لا يلزم ادخال الضلال  
 في الهتك فلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهره لا للتقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه  
 هدياً كما يمدح بكونه هتدياً والمطلوب لا يستحق المدح ما لم يصل بل لولم يصل لا يستحق الذم واجيب اولاً بان التمكن  
 من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه الذم متى على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في  
 نفسه فضيلته عظيمة وفعلاً بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى وهتدى وبين الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان  
 غير المنقطع من الهتك انما لا يسمى هدياً لان الوسيلة اذا لم تنفض الى المطلوب كانت كعدمه وهذا الجواب للامام ووجه تارة  
 بان الجواز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقراء ولو كان مجاز الزم وجود  
 مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بان من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر وكثيرة الوجه الثالث  
 ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فا هتدى لقولهم قطع فانقطع نكاحاً لا تقطاع لازم للقطع  
 فكذا الاهتداء للهديته اجيب بوجوه احد هان الزوم في المطاوع يمنع لقولهم امرت ان تعلم يا قوم وهذا الجواب للامام ووجه  
 اولاً بان حقيقة الاية ايتنا صيرورته مأمراً وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعماله في الامثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو  
 بهذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بان نادر والحج في اللغة بالشراذم والثالثان الاستلزام والمطاوعة لا يحصل اذا كان الفعل مجازاً  
 فلا يلزم سقوط اختياره وثانياً ان الاسم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هدى فلم يهتد به بان مجاز من عدم الوصول هنا  
 ما ورنه انه تشخيص الخواطر اما للزوم بالحق في نحو هذا المسئلة نذكره في الفتاوى وعندنا الهلالية هي الدلالة على طريق يصل الى  
 المطلوب سواء حصل الوصول ولا هتداً او لم يحصل وليتدل عليه بقوله تعالى امانتم فهدى بينهم فاستجوبوا المعنى على الهتك و  
 هذا التفسير هو التفسير الاول للعتزلة او قريب من ذلك اجماع الفاضل الجبالي على تفسير الاول للعتزلة ما احتج به صاحب الكشاف





ظرف من التثبت وهو التمسك والالتصاق بشئ فذلك في وجوب الأصلح ان تركه الأصلح يكون بخلافه وبفتحين  
 اى جهلا لانه ان تركه مع العلم بكونه اصلح فيجمل اوبدنه فيجهل وجوابه ان منعه ما يكون حق للمانع المراد به ما هو ما يعتقد الناس  
 مصالحه من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالادلة القاطعة كونه ضد الجمل اى  
 كونه للمانع وحكمة عليه بالعواقب اى بان عاقبة هذا الامر خير وهذا الامر شر يكون محض عدل وحكمة بضره ان اى اذا كانت  
 الشئ حق الشخص الحكيم فتمنع من رجل لاحق له فهنا المنع عدل وحكمة ولا يجمل وجملا فكذلك فيما نحن فيه اما كون المنع  
 عدلا فلا نة تعالى انما منعه حق لاحق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا يجمل اذ الجمل  
 هو ان يمنع العنى حق الفقير الثابت فصالحه واما كونه حكمة فلا من حكيم واسرار حكته تعالى وعمله بالصالح اجل على وادق  
 واخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها ومخلص الجواب ان فعل الله تعالى كل  
 حكمة ومصلى وان لم نعرفها فيجوز ان يترك الاصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب  
 شريفا ان يعلم ان هذا الجواب مبني على تسليم حسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق  
 الاشعري فالجواب انه لا يقبح من الله شئ وانما اختار الشارع اكدل لانه اقرب الى العقول واختر بعض المعتزلة بان الفعل يجب  
 عند جود القدرة والداعي اليه انتفاع المانع احيب بان هذا وجوب الفعل عن اى لزوم صدق عند تمام العلة ولا نزاع فيه  
 انما النزاع في وجوب الفعل عليه استحقاق الزام على الترتيب ثم ليت شعري الشعر بالفقر العلم وخبر ليت محدث اى ليت  
 على حاصل نظاره هذا التركيب المنى حصول العلم بنفسه والمطوب منه تعريض المحاطب بان لا علم ما معنى وجوب الشئ  
 على الله تعالى استنباهم اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظم لانه تعالى منزعه عن ان يذم ويباين انا العاقب  
 فلا يذم غير متصو وهذا بانفاق الطرفين ولما الذم فلا يذم المالك فله التصرف وملك كما شاء وهذا مبني على ان الحسن البقر شرعا  
 لا عقليان ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده وللجواب ان هذا البقر الشرعي وايضا ليس ما ليكنه كما ليكنه الحق سبحانه ولا لزوم  
 صدق عنه تعالى بحيث لا يتمكن اى لا يقدر الله سبحانه من الترتيب بناء علة لعدم التمكن على استلزامه اى الترتيب كما لا ينصفه  
 او جهل او عيب او جمل وغير ذلك من النقائص لانه اى جمل لو جوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار اى كوز الصانع  
 مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطراره هو منزعه عن ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارى البقر وقد يضم اليه  
 والنقصان اى الفلسفة التي عدها الهراى قول بالاجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجاء الاشاعرة والمعتزلة والمخضر  
 ان للوجوب معنيين شرعي وعقلي الاول غير متصو في الله سبحانه الثاني من هبطى فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه  
 وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على رجوع احد هان معنى الوجوب اقتضا الحكمة مع القدرة على الترتيب فهذا معنى ثالث  
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفعه بان الاختلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الاصلح لاستلزامه  
 المحال ان جاز بانظر النفس فهو كقول الفلاسفة ان العالم لا زل لانه تعالى لا شئ له علم المصالح وان كان ممكنا ونفسه عندي

ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لا يجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان الصالح  
 وداعى عندهم وايضا لا يخفى ان المتكلمين الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجود القدره والاختيار ووجوب الصدق للعرض  
 لا يستلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بانفاله لا ينافي اختياريه فيها فانها ان المعنى انه يفعل البتة ولا يتركه ان جازر  
 الترك كما في العاديات فاننا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهابا في هذا الا ان مع انه جازر وهذا تاويل متاخرى المعتزلة فخطه  
 هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقول الفلاسفة وبان لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت  
 لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لاشتركا كما في جزم العقل بوجوبهما تالهما ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى  
 الوجوب استحقا وانكاره الذم عند العقل -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المصنف وَعَذَابُ الْقَبْرِ مَبْدُؤُا وَالْخَيْرَاتُ وَالْاَضَافَةُ بمعنى في وقيل عن اب  
 اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سر ان كان الميت مقبور المراد وانما اضيف  
 الى القبر نظرا على الغالب لِلْكَافِرِينَ الصَّيْحَمِ ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالا حديث وذكر النسفي في بحر الكلام  
 ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان وَلِكَيْفَ عَصَاةُ الْمُؤْمِنِينَ قال النسفي في بحر الكلام المؤمن  
 العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعصى الله يوم القيمة انتهى وقال السير على هذا يخارج الى دليل  
 قلت السيوطي اعرف من النسفي بالا حديث والا تاثير في الحديث ان النبي صلى الله عليه واله وسلم جبرئيل وميكائيل في  
 الرضا عن رجل يدعى سبحر فقال انه الرجل ياخذ القرآن فيرضه فينام عن الصلاة للكفرية يفعل به هذا الى يوم القيمة ثم اراه  
 الجحاري خصا لبعض لان منهم من لا يعبد الله تعالى به فلا يعذب فيهم الشهيد فنعن مقادير من معد يكرب قال رسول الله  
 صلى الله عليه واله وسلم للشهيد عند الله ست خصا لا يعذب في اولى وقعة مزدمة ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر  
 الحديث ثم اراه الزنودي وعن خالد بن عرفطة من نزل بطنم يعذب في قبره ثم اراه ابن ماجه وعن انس من نزل يوم  
 الجمعة وفي عذاب القبر ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قرء تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منع الله بها عذاب القبر  
 ثم اراه النسائي وَتَنْعِيمُ اَهْلِ لَطَاغَةِ فِي الْقَبْرِ كما يعلى الله ويريد الجار متعلق بالعذاب والتنعيم اشارت الى ان هذا الاعتقاد  
 الجمل كافي واما البحث عن كيفية تغيرها فغير لغرضه دقة ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد  
 من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تالها كما نخصر بالتنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اي ذكر العذاب التنعيم معا الى  
 ما وقع في عامته الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ذلك للاقتصار على ان النصوص الواضحة فيه اكثر  
 وذلك لان الوعيد البقر في الدعوة والزجر وعلى انعام اهل القبور يتشدد بين الميم اي اكثرهم ككفار عصاة والتنذيب بالذکر  
 اجدا اي اليق هذا دليل المقصرين وانما كان ما نقله المصنف اولى لا الاقتصار على احد لقسمين في مواضع البيان تدبرهم فبالقسم  
 الاخر وكان المشرع هو اعتقاد العذاب التنعيم معا وكان عرف الشرع غالب اجمع البشرية ولا تزار وكان التنعيم حال الاميار عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي تركه ذكره وسؤال منكرٍ أو تكبرٍ منكرٍ يفخر الكفاة كما في العاموس اسم مفعول من أتكبه إذا لم يعرفه وتكبر فاعل بمعنى  
 مفعول أي من لا يعرف قال الحكيم الترمذي سميا بذلك لأن خلقها لا يشبه خلق الإنسان إلا بها ثم ركا الهوام وليس في خلقها أنسر  
 للنظرين وزعم ابن يونس من علم السافعية أن اسم ملك المومن مبشر وبشير وهما ملكان شحشان من الملأئكة وقال الهمام الخليلي  
 أحد عظماء السافعية والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكرًا وبعضهم تكبرًا فينبعث إلى كل ميت إنسان  
 منهم كما كان الموكل للكتابة عمل كل واحد منهم ملكيين بين خلجان القبر عقب الدفن إذا خرج الناصر عن كما في الحديث أنهم استأجروا  
 يجران اشعارها كان اصواتها الرعد العاصف وكان آيينها البرق والخاطفة ثم آاهم اليه حتى فيسلان العبد عن ربهم دينة عن  
 نبيه وقال السيد ابن سخاوخ هو أحد اعظم علماء الخفية ان للصبيان سوادًا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويصمون للجواب و  
 قال الضحاك بن مزاحم يباليون عن الميتان الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هو بالأخبار الذي صلى الله عليه وسلم  
 صلى على صبي وقال اللهم رقة العذاب وانكرو قوم لان الصبي غير مكلف وفسر الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصبي المصوب  
 وبه اذنى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال النسفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكر وتكبر  
 ولكن الآباء عند البعض والصحيح خلافه فانه قد صح انك لا سؤال لبض صلحاء الامم فالنبي اولى فنعن اذ اعلم ان النبي صلى الله عليه  
 وسلم قال من ابطن في سبيل الله امن الله فنتت القبر ثم اراه الطبراني وعن ابي عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما مسلم  
 يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا رواه الله من فنتت القبر ثم اراه الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل  
 عن حال امنه وهذا غير بعيد لان ليس فنتت قبايب كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبر اخر ثلاثة امن بان الضمير  
 المستكن فيه راجع الى كل واحد منها كما الى مجموعها كقول والده ورسوله احق ان يرضوه بالذليل التسمية اي المسموع من  
 الشارع وهي الآيات والا حاديت لانها امن ممكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو الذي صلى الله عليه وسلم وقد تقر ان الامر  
 الممكن الذي اخبر به الشارع يجب ايمان به من غير تاويل واما الامم المحال فالنصر لوارث فيه ما اول مصر من الظاهر والنصوص  
 الموهمة لا يثبت جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يدل الله فوق ايدهم فانها ما ولت بالقدرة وقوله الرحمن على العرش استوى  
 فان الاستواء ما دل بالعلية التامة والقدرة القاهرة لما يمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارتفاعها على ما نطققت به  
 النصوص قال الله تعالى النار مستودع الخبز يعرضون عليها والضمير كمال فرعون اي يجرئون بها من قولهم عرض الاميرك اسارى  
 على السيف لاذ انكهم غمًا وعشياً اي اول لها ثم اخره وهذا يخطئ ان يكون عبارة عن الذم ويجوز ان يكون على  
 حقيقة فيكون عذابهم في غير هذين الوتينين ينبوع اخر غير النار عن ابي هريرة ثمانية كان يقول في اول لها ثم هب الليل وجاء  
 النهار عرض ال فرعون على النار في العشيته جارا الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يجمع صواب احد الاستعاذ بالله  
 من النار ثم ايه حتى وعز الهمام ابو راعي احد اعظم السلفان رجلا سأله بعقلان على ساحل البحر فقال ان انزى طير اسقى اشجر  
 من البحر تقع عند العشي ايضا قال في خواصها المراحل فرعون يعرضون على النار فيخرجها ونسب ريشها ثم تعق الى اوكارها



ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لأنها مع طول زمانها كما عتد عند الله سبحانه وإعلان بعث الموت يقع في ساعة أحد  
 والظن منصوص بخبر من أي يقال ادخلوا نزل الأمام نافع وجمرة وحقق بقطع الهزيمة من الأذخال وللخطاب للملكة قرء  
 الأكثرون بوصولها من الأذخال والخطاب لآل فرعون الذين فرعون مفعول به على الجول ومنادى على الثاني أشد العذاب عذابا  
 أشد من عذابهم قبل الساعة وأشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالظفران فأدخلوا نارا و  
 الاستدلال بها من وجهين أحدهما إلغاء التعقيب بلاهلة تأنيها لفظ الماضي يدل على سبق الأذخال على نزول الآية  
 أما الجواب عن الأول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة إلى زمان الأخرى والأولى تعالى فلم يعتد به عن الثاني بانه  
 من تبديل قوله تعالى فغفر في الصلوات لأحاجة إليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا أي تطهروا واصله طلب  
 التواضع وهو النظافة عن البول وهذا بالتحريز حتى الأركان وغسل ما أصاب منه فإن عامة عذاب القبر منه عامة الشيء  
 بالنشيد أكثره والحديث مره ابن أبي شيبه وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة في لفظ تنزهوا ومن أشد ما أوتى في هذا  
 الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الأضرار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فوحا روحه وفتحت له أبواب السماء ونزل  
 على جنازة سبعون ألف ملك وحملت جنازة ونزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبره وبالجملة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمن  
 القبر حتى اختلف اضلاله من اصابة تطاير البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله  
 تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت أي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الأمل وأثبت في تلوه به على سبيل  
 اليقين بلا نظر وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحيوة الدنيا أي في القبر عند سؤال منكرو  
 تكبر وفي الأخرى عند سؤال الموتى وقال بعضهم في الحيوة الدنيا أي عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار أكثر من المؤمنين  
 المخاضين فلم يرجعوا عن دينهم أو هو الختم على الأيمان وفي الأخرى أي في القبر لأن أول منزل من منازل الأخرى وآخر نزل  
 من منازل الدنيا يصح اعتبار من الأخرى والدنيا نزلت في عذاب القبر أي نزلت في شأنه وهذا يوم الخلاص منه و  
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن أحوال القبر من ذكر الخاص الردة العام إذا قيل بدل من عذاب القبر بدل  
 اشتغال له أي للبيت من ريك وما أدراك ومن نبيك فيقول رب الله ذي الأسلام ونبى محمد صلى الله عليه وسلم ثم مره  
 أكلام أحمد والبيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري وابن جبان والحكم عن أبي هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير  
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنازة عند قبر صاحب يدفن فقال استغفر الصالح  
 واستلمه التثبيت فانه لأن يبسل مره البيهقي وقال عليه السلام إذا أقبرت الميت ما مضى مجهول بالتخفيف أي وضع في القبر  
 أتاه ملكان أسودان انزرقان بتقديم الزم المعجزة على الوا المملة منازرة تع بالضم وهي بالفارسية كبوى والمراد زرة العين  
 وهذا اللون فيها هيكيل قيل العرب نصف العبد نزره العين لأن الرمد كانوا يعدونهم وهم زرق يقال لأحد ما المنكر والأخر  
 النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل الأشرار أما عرض النبي صلى الله عليه وسلم في الأذهان أوله ينكشف صوتة على



مستحب العلم بها وهم ضفطة القبر وتدل الحديث على انها تم للطبع والعاصي فعن عائشة رضوانه تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للقبر ضغط ولو كان احد ارجلها سجدت لربها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ائمت احد من ضفطة القبر لاذت هذا الصبي واه الطير انى بسند صحيح وقال القدم الصغرى لا يجيز من الضفطة صلح الحركة طاهر غير الزكافى يدوم له الضفطة والمومن يضغط في اول نزول القبر ثم يفتح قبره وقال الحكيم الترمذى ما من احد الا ذنبه تصوم من الطاعة تجذبت الضفطة جزا لئلا يكون غير الا لئلا يبارفلا ضفطة لهم وعن عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصرت منكروين كبير وضفطة القبر ليس ينفعنى شئى قال يا عائشة ان اصوات منكروين كبرى في السماع المؤمنيين كالا عند في العين ان وضفطة القبر على المؤمنيين كاله الشفقة يشكر اليها انهما الصلح تعجز راسه غمز راسه غمز راسه اليه هوى وانكر عذاب القبر بفض المعتزلة والرائض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يعضون خلفنا الثلاثة وهم يمان ذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضوان الله عنهم اشرب الخلافة و باليه الناس فجلدت عساكرى امية بخارونة فقال له قوم تبرأ من حبي ابي بكر وعمر حتى تشرك فقال لا اتبرء من زبيرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونضره اى تزكرك حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سموا بذلك لانهم رضوا دين الحق لان الميت جمار الفتح لا حيوة له ولا ادراك تفسير الجهاد تعذيب محال فالنصره الناطقة ب ما ولة واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض الكرامية والامام ابن جرير الطبرى من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حقيقة وقال المحققون هذه سفطة وارث عليهم ما جرى من تسليم بعض الاجزاء الا اختيار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان منهلها يطعم من خشية الله فلا يبعد ان يخلف الله سبحانه في الجهاد اذ لا يكون سببا للتلف والذم واجيب بان يكون جرحه جرحا جرحا اوليس الحية مخصصة فيعمل الافعال الاضحية برة والجواب ان يجوز ان يخلف الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت اذ في بعضها نوعا من الادراك والحياة مغاير لهذا النوع الذى قبل قبل الموت قد ما يدرك الم العذاب اول ذمة التقويم وليس هذا يعجب بل قد شهدت النصوص بحجة ما نسمي جرحا اذ قال الله تعالى وان من شئ الا يسير يحرقه واما تميمها جرحا وامرانا فانما هي بالنسبة الى الحية الحاصلة لنا وهذا احد ذلك الامم والذمة لا يستلزم اعادة الرضخى البدن هذا جواب اشكال اخره المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لم اعيد للمرح فى القبر يوجب ان يذوق موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان الاستلزام لامادة المرح انها هو الحية الكاملة واما ادراك الامم والذمة فيمكن ان يحصل باذى تعلق للمرح بالبدن سواء كان الرضخ فوز السطح السابعة او محبوسا في جبين شيم صا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى فى هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان المرح يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار اعادة غير موجبة قد اجاب المشايخ من هذه الاية بوجوه اخر احد ها ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة المرح فهى حيوة ضعيفة تجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر الخبر يدل على ان المرح تدخل ونصف للجسد الا على ثابها ان المرث الحاصل بعد اعادة المرح منذ جرح في الموتة الاولى ثابها ان الضمير للجنة والاشنة تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليل بالمحال فالمنعى لو امكن فموت المرث الاول في الجنة لاذت بها لكنه غير يمكن

فلا مهية في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم عادة الرجز في البدن اما في غير اشكال اخر للتعزلة وهو ان القول بحقيقة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وبينه حاصل للجواب ان الحيوة التي للميت ليست كبيرة غير باعادة الرجز في الجسد باعادة كماله ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى آثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواه يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن الاشكال للتعزلة وحاصله ان الالم يرضى الميت معذبا بالحكم بعنايه سفسطة كايضا وثالث اشخاص احدم الغريق لان الاحراق في الماء بالبار غير معقول تاني من اكل السباع اذ لو عنده الاخر في بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواد يراه ويشهده الناظر من بلا سوال وضييق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شئ قدير وانما لا تملك الا ما خلق الله سبحانه اذ رآه نينا فيجوز ان يستمر هذه الاحوال عن حواسها كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلوات الله عليه وسلم ويكلمه لا يشعر بالخرق من ذلك وكذا ان صاحب السكينة حتى ولا يدرك حقيقته ومن نامل في محاسب ملكه ومملكته يفتحين هو للملك العظيم والروا والتاء للمبالغة وذكره بعد الملك ترقيا في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلى والمملوك العلووي وقيل الملك المحسوسات والمملوكات ما فاقها من الحسن كالملائكة والاشباح والجن وعزائب تدبته وجبروته يفتحين مبالغة للخبير وهو العظم يتم يتبعه امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انما كان احوال لغيرها هو مقبولة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكراى ذكرها على نسق مغاير لنسق بعد ها من احوال المحشر ثم استعمل ببيان حقيقة المحشر تفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امر ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطفه تفسير بها الكتاب والسنة القران والحديث لتكون ثابتة وصرح المصر حملده بحقيقة كل منها على حد معرفة ان كان يكتفي ان يقول البعث والنسب والكتاب والسوال والموضو والصراف والجنة والنار حتى تحقيقا واكيدا واعتمادا بشأنه الاعتناء كرسيد فقال و البعث هو ان يعجز الله الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الاثر اجزائها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الرجز او لا تقبل هي المتكينة من المتي وقيل التراب الذي يعجزه الملك بالميتى وفي الحديث ما من مولود الا وقد فرغ عليه من تراب حفرة ثم اراه ابن ابي عمير وقال عبد الله بن مسعود الصحابي ان الملائكة الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يزين فيه نوحان به النطفة ثم اراه للحكيم الترمذى وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفندى ويقابلهما الاجزاء الفضلية لها بالذات وهو الظاهر من كلامه الشارح وتختفي هذا المقام انا نرى بدن احدنا يزيد بالسم ينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باق في الحالى فهنا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحالى من محض طم عن الزيادة والنقصا حافظا لحقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ما هيدها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على ستين ذراعا كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل من الجواب سياتي ثانيا انما يجوز ان يركز النظر لظهوره في البدن هو النفس المتعلقة به لدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون للملك به جاهلا بوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء يعظم

رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن تدعنا نشأها من الدم فهو قادر  
 احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير القليلة للتناويل الناطقة بجنس الاجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث  
 وههنا بحيات شريفة وهي الائمة اختلفوا في كيفية الانشاء والامادة على ثلاثة مذاهب الاول ان الانشاء تفرق اجزاء الاجسام و  
 الامادة جمعها مستدلين اولاً بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارضك كيف تحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير يقطع اجزائها  
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعلدت طيور او ثانياً بقصة عزير عليه السلام من عرقة قرينة هالكة وقال كيف  
 يحيى الله لهلها فاما تالله تعاد وحجارة ثم بعث بعد مائة عام فرأى عظام سمارة فخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى تمام جثا و  
 ثالثاً بالامر لله تعالى سقى الارض اليابسة مينا وسمى انبات النبات عليها احياء ولها ثم قال كذلك النشور ولا يكون للحشر على هذا  
 المذهب اعادة للعدم الثاني ان الانشاء اعدام الاجسام والبعث احياءها ثانياً مستدلين اولاً بقوله تعالى كل من عليها فان يبق روحه  
 ربك وثانياً بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهي تقرى لا تشد لال بهما اولو بقية الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثاً لقوله هو اول الاكثر  
 اذ لو بقيت اجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية والى ما يقول كما بين اول خلق نعيبة وكان اهل الجاهل من  
 الدم فكذلك اعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين للجرم يحتاجر في وجوهه الى انواع الاعراض فاذا المر  
 بخلق الله في نوعا منها اعدام وقال الكسبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الوجود فيكون نبيد من ذلك برهذي  
 العدم كما انه قال له كن فكان كذلك يفعل ان في معنى وقال ابو علي الجبلي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض يعنى وقال لقاضى ابروكر  
 الحائز المختار يعنى الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدم خلقه الثالث التوقف وهو روى عن امام الحرمين هو تحت التاخر في  
 بعض مصنفاته واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة العدم وانكروه الفلاسفة اما الطبيعيون  
 منهم فرجعوا الى النفس الناطقة تعنى الموت لانها المراتب المعتدل والدم الصالح او الاخذ لا المعتدلة او الجوار اللطيف الناشئ من  
 القلب فليس عندهم حشر لا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر محرم لا تقبل الفناء والحشر  
 عبارة عما يجري عليها من الفجر والمم بعد مفارقة البدن فانها ان كانت كاسية للكمال العلية والعلية اتصلت بالعقول المجردة  
 السنية وشرفت بقرب الحق سبحانه فخرجت بذلك ويتصو كالاتيها فوحاشدين وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشرف رعدت  
 عن عالم القدس وانتمت بذلك ويتصو نقصانها عما عظيم وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من اهل العلم من الاشجار  
 للحى العين والقصو للعداء والنبات والحيات والنفارب للاشقياء وهو عبارة عن هذا الحشر الرحاني تقريباً الى اذهام عوام الامامة  
 واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كاهمام الغزالي وصد الشريعة  
 للنفى الى اثبات للحشر الجسدي والرحا في معاد لا باس في ذلك شرعاً من عجائب القرآن انما ناطق بهما ماء البياض واحدة وهذا  
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة العدم اختلفت العقلاء واعادة للعدم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض  
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جميع الاجزاء بعد تفرقها لا ابعادها من العدم بدل اعدامها

واستدل المحققون بان الامكان الذاتي لا يزول وانه الصانع المنزه عن كل ما له انقلب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذا يفسطه واستدل  
 المنكرين بوجوه احد هان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بما كان العن واجيب اذ لا بالمعارضة وهي ان المعدوم  
 يعتمد الحكم عليه بامتناع العن لما ذكرتم وادرج عليه بان في تاويل حكم سلبى فلا يستدعي وجوب الموضوع بخلاف الحكم بالمتعدي فهو  
 ايجابى فيستدعي عدمه اذ لا باننا ناول امكان العن وبسلب الامتناع وثانيا بالانقاص وهو اننا نحكم على معدومات احكاما صادقة  
 نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سبيلد محقق ان يتعلم وثالثا باننا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل  
 يشترك في اسكند وافتلاطون اشارة لا تنك فيها ولا يعابا باننا نحكم على الموجودات بانها يجوز عندها بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم  
 الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا إعادة للمعدوم بعينه لا الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فاليد والمعاد واحد  
 هذا محال واجيب اولابان الوقت ليس من المتخصصات والا لكان زيدا اليوم غير زيد الذي كان امس كان بهمن يار الجوسى  
 تليد ابن سينازيم الوقت مشخصا وابن سينايكوه فقال لرد ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم من جوابك لا في الا ان غير الذي  
 باسلك وانت غير من باسكن نسكته وادلى للمحقق وثانيا بعد تسليم اعادة الوقت ان المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئا لو  
 يكن مسبوقا بحدث اخر اما اذا كان مسبوقا به كان معادا لا مبتدئا وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان  
 المحققين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا  
 لعدم اخفاظ الذات حال العدم واجيب بانها محفوفة في العلم الالهى فالصحة الثابتة في العلم هو الرابطة بين وجود المعاد  
 وبما يصح الحكم بان هذا المعاد غير ذلك المبتدئ وهذا يظهر جواب اخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد المعدوم بعينه  
 للزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه ولا يمكن التحلل الا بين المتغايرين واجيب اولابانه في الحقيقة تحلل زمان العدم بين  
 زمان الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه يجوز التمييز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقا المتخصصات في الحالين فلا يلزم  
 التحلل بين الشيء الواحد من كل وجه وادفع باننا نميدفع التحلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفسه الماخوذة  
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين المتخصصات ونفسها وثالثا بان لو تم لا متعدي بقا شخص زمانا بوجوه الشخص في  
 طرفي هذا الزمان فيلزم تحلل الزمان بين الشيء ونفسه وادفع بان التحلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي  
 مستمر الوجود وهو امتناع اعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتقد به بل كل دليل لهم عليه محذور و  
 الجملة خبر لا غير خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لا ان لا تدعى الايجاد وبعد اعدام حتى يضرنا

امتناع اعادة المعدوم لان هرادا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويبعد روحه اليه سواء سمى ذلك  
 اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميت بها اعادة المعدوم فلا يخادكم في  
 التسمية فمهما شتم ونظير لك ان عمرض الله تعالى عنه طلب الجزية من بني تغلب قالوا انى الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة  
 فقال هذا جزيتكم فهو ما شتمت وهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما تاولى الفلاسفة ان لو

اى انسان انسانا بحيث صار جزء منه اى اوصاف الماكول جزء من الاكل فان الغذاء ينقلب دما والدم ينقلب مجازا تلك الاجزاء  
 اى انتصارت جزء من الاكل امان تقاد فيه ما فى الاكل ولما اكل معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون فى ان واحد  
 موجود اى مكانين بالبدنية اى فى احدى هاتين اى يكون الاخر معا لجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك اى سقوط ما قالوا  
 ثابت لا المتعاد انما هى الاجزاء الاصلية الثابتة من اول العمر الى اخر عمره لا لجميع اجزائه على عمومها والاجزاء الماكولة تنقل  
 بالضم اى زائدة فى الاكل الاصلية فلا يتردها وما فى الاكل بل انما تاد فى الماكول ان كانت اجزاء اصلية منه فان قيل  
 هذا اى القرب بالبدن قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الجسم اى هو وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال  
 بحقيقة نوم من الضلال فرغم بعضهم من كل ثم يحترق وينقل فمائة الف اربعة وثمانين من الايمان وجزء بعضهم تعلقه ببدان الجاهل  
 بل لا يتناسخ الا اجزاء على حدة جزء اى اعمال السنية وقد حكم اهل الحق بغير القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التنفيس لا تكاثرهم  
 الجسد لان البدن الثانى اى الاخر وى ليس هو الاول اى الذى نبوى لما درى في الحديث من اهل الجنة جزء من كلهم بالضم  
 فكون جمع اجد وهو من لا شعر على برية الاشعر الزينيت وامر وهو من لا حية له وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم اهل الجنة تجرد وهم كلهم لا يفنى شبابهم ولا ينلى ثيابهم ثم اراه الترمذى وعنه معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا  
 من اطفالين انا ثلثة وثلاثون ثم اراه الترمذى وقد تدبرى في الحديث المربع ان لا يراهم لخليل عليه الصلوة والسلام و  
 ابى بكر الصديق حية في الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى لم يسمع ولا عن ثبوتى من كتب الحديث وروى الطبرانى بسند  
 ضعيف اهل الجنة تجرد اى الاموسى عليه السلام فان له حية تقرب الى سرته وقال القرطبي وروى حتى اخيه هارون ايضا وقيل فى  
 حراهم وليس شئ من ذلك ثابتا كذا فى المقاصد للاهوام السخاوى وان الجهنمي ضره مثل احد لجهنمي منسوب الى تحتم وهو  
 النار اصله يبر بعيدا القعر الضروس بالكسر السن الطاخنة اى بضمين جبل بمدينة سمى به لزوجته وانفرد به عن الجبال ومن  
 ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل الجنة جردا مثل احد غلظ جلده مسير ثلثة اشهر اى ثلثة اشهر فغلب  
 منكوا الكافر للتا مسير ثلثة اشهر ايام للراكب للمسرح ثم اى من ههناى من اجل ان البدن الاخرى غير البدن الذى نبوى قال  
 من قال ما من مذهب الا للتناسخ فيه تدام واخر قيل القائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه ان يرضى بالتناسخ ولكنه  
 قال ذلك اعتراضا على من يبحث عن هذا الدلائل ولا يكمل حقيقة الامور الخلق بخانه قلنا انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن لثانى  
 مخلوقا من الاجزاء الا الهلنية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرق بين البدنين الا فى الهيئة والتركيبة ليس  
 ههنا تناسخ لان الشخص من اول عمره الى اخره يتغير فى الهيئة تغيرات لا تخصى كالتناسخ اجمالا وان محمدا ذلك اى تعلق الروح ببدن  
 مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كان ذلك نزا ما فى مجرد الاسم اى فى ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا وليس النزاع فى  
 الالفاظ شىء فى امثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن كما من الدلائل العقلية والاشعرية  
 بل الادلة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سواء سمى ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الادلة على

بطران اما هذه الامادة فقد قامت الادلان على صحتها فليست من التسامح وان سميت بها تاسخا فلا يصحنا التسمية ولا ننازعك فيها و  
 في هذا المقام اجابنا مهمة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكلمين امثال الذر  
 يوم القيمة ثم انه الترمذي والذوالقعدة الصنيفة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورتهم ادم ستين  
 ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صح عظم جسدا كما عظمنا فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار والناج حتى ان ما بين شخصين  
 احداهم العاقبة مائة سبعائة عام كما في المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعافا مضاعفة والجواب اما عن المتكلمين فانهم يقولون  
 ببعض اجزائهم تخيير الهم واما عن اهل الجنة فانهم اجزاء جديرة ولا اشكال في تعيينها بل العمل فان فضل الله سبحانه وسيع  
 واما عن اهل النار فقد استشكل ضم الاجزاء الجديرة لانهم لا يلزم تعدد اجزائهم في التخلص عن عجز احد هان عظيم انما هو ابتعاخر  
 الاجزاء الاصلية وابتعض عليه ان الجواهر الفارقة لا تقبل الاستعاخر والا تفصمت واوجب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى فيه  
 بحيث لان من هبهم ان انفسها محال ثانيا ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا  
 في غاية الحقرة لكن يخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب اقلت فما تقول في قوله تعالى كلما صبغت  
 جلهم بد لهم جلن انبيرها قلت فسر العلاء والغائفة في الآية بوجوه منها النضج وعدم انتقال فضيل بن عياض الحديث والفقهاء يجعل النضج  
 غير نضج ومنها تغير اللون سوادا وياضاد وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بانزاع على عادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها  
 تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم قوطا تالها ان لا يقع من الله سبحانه شئ وفيه نظرا كما لا ندعي ان تعذيب غير العاصي محال بل تقول  
 منفي سمعا ومعلوم من الضرر فالذي بيننا رابعها ان الاجزاء الزائدة محققا من العذاب انما زيدت بتعيينها للصورة والاولى الروح و  
 الاجزاء الاصلية البحث الثاني جاب ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الله عند الله فحوصل  
 طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شادت ثم تاروا الى قناديل تحت العرش ثم اسلم وهذا شايخ اوجب بان معناه في صور طير خضر  
 كما جاري في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال امر الله طير خضر عن ابن عمر في صور طير ببيض وقال  
 بعض العلماء يكون جنة الطائر يروح القائم به لا يروح الشهيد بل يكون حوصلته مسكنا للرحمة فتعبيهم بواسطة تعبيم الطائر البحث  
 الثالث قد ينسب الخلال امام محمد الغزالي ان يحيى تعلق الروح في الشربيدن اخر غير بدن الاول لا الثابت المعاتب هو الروح و  
 البدن كالاته ويرد عليه انه تسامح وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليست تسامحا لان قوله الشارح ان البدن الثاني ان لم  
 يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تسامح وذلك لان معظم الكفار على هل التسامح انما هو ككفارهم الشربيدن ان الدنيا لا تعنى بل لا  
 يزال الاثر امر تتقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والشربيدن الحق لقوله تعالى والوزن يومئذ للحق الوزن  
 مبتدأ ويومئذ خبره والوصفة الشربيدن الى الرن للحق كائن يوم اذ نسال الامم والرسول لم يرص المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن  
 للحق خبرا زاعين ان تعريف الخبره يبين القصر فيكون المعنى الرن وذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن وذلك اليوم هو من  
 لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاجزاء ان الرن للحق يقع في الاخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة



هذا ملخص كلامهم وقال بعضهم للتحريج هذا منى وصاحب الباب للتحريج بدل من الضمير في النظر والليزات  
 عبارة عما يعرّب به مقادير الأفعال والعقل فاصرح عن ادراكك كيفيته ولكن قد كشفت الأحاديث عنها فهو ميزان لسان وكفان توصف الحسنة  
 في احد هاتين اليات في الأخرى فانزلت الحسنة نجي وانخفضت هلك وعن ابن عباس قال قال عمر الميزان مبيحة تخمير الف من أحد  
 كفتيه من نور والأخرى مظلمة وهذا ان محمداً ليس انكشاف الكفتين على ما هل المحشر بعيد عن القدر وهذا ما سأل الأولي قال بعضهم  
 الميزان خاص بالمؤمنين لأن الكفار قد حطت حسناتهم وهذا أمر بعضهم قوله تعالى فلا نعقم لهم يوم القيمة وزناً وقال قوم يؤمن أعمالهم  
 ويخفف عقابهم على حسب حسناتهم مع انها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف الظلم يدل عليه قوله تعالى ومن خفف من آية فأولئك  
 الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوتت حسنة وسياتة تقيل ويقف على الأخرى وقيل تاج  
 لغزاة تعالى وأخرى من اعترف بذنوبهم خلطوا عملها بالحق وأخرى سبوا عسى الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد أم  
 مولودين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولله على الأول وان الجمع للتعظيم وهو جميع موازين كالميزان الرابعة قالوا الورق  
 آخره قائم المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون وقال ابو العيين وهو على الصراط لم تزلت حسنة نجي ومن خفت  
 حسنة سقط والناس للحسنة قيل الميزان بيد الرحمن الحديث نواس بن سمعان فروغاً الميزان بيد الرحمن يرفع أوقاماً يضع آخرين يوم  
 القيمة وقيل بيد جبرئيل الحديث من يفتن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شيء بيد الرحمن والملايكات متشابهة  
 ينبغي السكرت عن التكلم فيه وانكره المعتزلة تزعم ان العدل في الحكم او عن جرائم الأعمال لان الاعمال اعراض والعرض  
 لا يبقى زوايين إعادة المعتم بحال وان امكن اعادةها بالفرض لم يكن وزنها لأن الوزن من خواص الاجسام الثقلية ولاها معلومة  
 لله تعالى فونهما عمت والجواب عن الشبهة الأولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الأعمال هي التي تؤن فلا اشكال الحديث عبدالله  
 ابن عمر بن العامر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان جلا من امتي يشتر عليه تسعة وتسعون سجلا كل يحمل من البصر ثم يقول انك من  
 هذا شياً اظلك الكتابة لما نظون فيقول لا يارب يقول اذك عندنا حسنة فتخرج ببطانة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده  
 ورسوله فوضع السجلات وكفرت بالبطانة وكفرت فطاشت السجلات وثقلت البطانة ثم انه التزمى واختصراة واجيب بوجه آخر احد  
 ان الميزان ما يعرف به مقادير الأفعال من حيث القلة والكثرة اما القلة والنقل فبما عرفت عنها ولا يخفى انه يشب تاويل المعتزلة يرجع  
 الى انكار الميزان ثانياً قيل ان الحسنة تجعل اجساماً من ابيات والسيات اجساماً اظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض  
 جوهراً وأفعال واجيب بالمتعم كان الماهية الواحدة تكون جوهراً بحسب الوجوه فالحارحى وعرضاً بحسب الوجوه ذهني وعندى ان  
 تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محبوب من الألبصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الأخرى فيكون امثال الاعراض  
 المعاني الغير المحسوسة اجساماً في هذا العالم وقد نطقه النصوص باثباته نفى الحديث الرمح معلقة بالعرض تقول من وصلني وصل الله  
 ومن قطعني قطع الله ثم انه التجارى ولم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السويدي على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلاً  
 ان عرض المعاني كالجوهر والفرح لا يقبل الاجساماً ثانياً قيل ان اشخاص المكلفين يؤمن مسدلين بقوله عليه السلام و

السالم انه ياتي العظيم الميمون لا يزن فذو الله جناح بعوضة ويجديث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال للنجي صلوا لله عليه وسلم العجبون مزقته اذ تم وانما اثقل عند الله في الميزان من السميت والارض كذا في المتبركة واحل الاول عبارة عن الموهون والذلل الثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معدلة بالاعراض جراب عن قولهم وزعها عبت بوجهين احدهما ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل من اغراض افعاله بل فعلى حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على ما لله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلا غرض عبث واجيب بان معنى العبث ان كان هو الظاهر عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير ذلك لا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان فعله معللا بالغرض محال مستدلين اولاً بان لو فعل لغرض كان ناقصاً في ذاته واستكلاماً لهذا الغرض وثانياً بانه نادى على تحصيل الغرض ابتداءً فلا معنى يجعله غاية فيلزمكم العبث الذي فترتم منه الماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح والتهذيب مستدلين بان لو كان هل نعمل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى الصانع فلهذا انما قالوا بدم لزوم الغرض لا معنى للغرض مطلقاً لزمهم ان تعليل البعض ثابت بالنعص والاجرايح كما نريد لا يبيد بالهجرات التصديق واجباي الحد الذي ذكره عن المعاصي في اقوال المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والزرع ليس غرضاً داعياً الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الزجر حتى لا تظلم عليه اجواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتهم من العلم الا قليلاً وادعهم اطلاقاً عليه لا يوجب العبث وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الظالمين وقطع معذرة البصاة والكذابين اى قسوة الكتاب الثابت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلامه او لمنع الظالمين بالاركان الصحيحة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتمل على التسمين معاً واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ولكن يكتب احسن احسناته ولا يخسرنا به وعن الامامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع ساعات لعله يسهر او يستغفر او هو السنة في العلم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجر او وزر قال مجاهد يكتبان حتى ائبته في روضة قال بعضهم يكتب المباحات فيجعل مع الحسنات ازالتت ومع السيئات ان غلبت يرقى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم ليقر كل واحد ما عمل نيت ذكره بعد ما نسي يعتد ووراء ظهرهم اعطاهم وهذا بان يجعل يميني انما جاز الغنق ويجعل يساره الى الظهيرة فيجعل فيها الكتاب حتى لعله تعالى ونحوه لى الانسان يوم القيمة كتاباً يلقبه منشئهاى مكشوفاً غير مستور وهما صقان لكتاب او الثاني حال من الضمير للضعف ولعله تعالى ناما من او كشيء بهيمة فسوف يحاسب حساباً يسيراً لاهل السنة قالت ياتى الله ما الحاسب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيعجب ووعنه ومن توش في الحساب يا عاتقاً بومئذ هللكم اراهم هنا بحث وهو ان التصور منطقة نيجة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اى الفريقين عصاة المؤمنين المعدن بين واجيب بانهم من اصحاب اليمين وان عدوا فاعلمهم الى الجنة واما الحاسب اليسير فن باب صف الكمل بوصف البعض اجاب بعضهم بان العصاة المعدن بين يؤذون

الكتب بما يأنهم بعد الخروج من النار اجاب اُخرون بان

وسكت الصفة عن ذكر الحساب اكنفا والكتاب لان قرة الكتاب من جملة الحساب او من مقدّماته قيل كان الافضل ان يقال  
 اكنفا بالسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالأية المذكورة في الشجر وانكوه المعتزلة ونسب الكتاب بنفس  
 الكلف للمنفقة باعماله الاصحح في زمانهم ان عيبه كان للفق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما مر هو انك انتم ان افعالكم تعالى  
 للفراس ولو سلم لعل في الكتاب حكمة لا تعرفها والسؤال الحق هو ان يسأل العباد عن اعمالهم قال الله تعالى فلنستن الذين يرسل  
 اليهم ولنستن المرسلين وقال الله تعالى وفعلم انهم مسئولون انزلت فما معنى قوله تعالى في يومئذ لا يسئل عن شئبه انس ولا  
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال للحساب امر الجورمين باذخالنا له قوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدين العبد المؤمن اى  
 يقرب من جنابه الاقدس فربا لا يعرف حقيقة فيضع عليه كنف مستورا من كنف الطائر وهو جناحه من عادة الطير يستتر الفراخ  
 بالجنح ويستتر عن الخلائق كيلا يجبل فيقول له اعترف ذنب كذا اعترف ذنب كذا فيقول العبد نعم اى رب اعلمت بك ذنوبى وارب  
 بكسر الباء وحذف الياء حتى تم اى يذكر الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقفلا بزنبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يذنب باله  
 تعالى بما اظهره من ذنوبه قال سترتها عليك فى الدنيا واننا نعمرها لك اليوم فيعمل كتاب حسنة واما الكفائر فلناتقون فينادى  
 مجهول وللنادى هم الملائكة لهم علم شمس الخلائق وذلك لان الصوت العنقرى اشدهم اذ جهرا وهكاه الذين كذبوا على ربهم بما  
 لننلوا اى ما فتروا على ربهم الا اديان الباطلة وسبهاها الله سبحانه الا لعنة الله على الظلمين اى عليهم ولكن ضم الظاهر موضع  
 موضع المضمرة ما دام بالعلم وكان من مصداقه سبحانه فهو كلامه لنفسه لعل المراد منها هو الكفر بالشرك لعل تعالى ان الشرك عظيم للذنوب  
 ثم ايه البخارى وطعن ابن عمر الى قوله الظالمين والحوض حتى لعل تعالى انا اعطيتك الكفر فعمل من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع  
 فى الخبر الكثير بضم الشايع بما ذكره من المؤمنين يوم القيمة وكلامه الشارح مبنى على ان الحوض هو الكفر ولكن فيه خلاف العلماء قال  
 عطاء فى الآية الكفر حوضا كثيرا وارجيه وقال الجهم متفازا ان الحوض فى الحشر الحديث انى لاصد للناس عنه كما يصدر الرجل ابل الناس  
 عن حوضه ثم ايه سلم اراد الكفار لا يسئل لهم الى الجنة اما الكفر فى الجنة الحديث ينفى الجنة اذ انما بهر فقال جبرئيل هذا الكفر الذى اعطاك  
 ربك ثم ايه البخارى وقبح بعضهم بان منبع الكفر هو الحوض فيجب للمك بالانقاد وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس ففي الحديث اعطى الكفر ثم  
 نهر من الجنة يسئل فى حوضي ذكره القاضي عياض في الشفا روى فى حديث آخر يجرى فى الحوض ميزابان يئذنان من الجنة ثم ايه سلم فهذا هو  
 الجهم بصحهم وذكر كلام الزاهد فى تفسيره ان الكفر حوض على ظهر الملك اى بحيث كان النبي صلى الله عليه وسلم فى الحشر وفى الجنة ولكن الاما  
 الزاهد الايبالى بذالك الحوضيات بق ههنا بحث وهوان الكفر نسر بوجه اخر فمن منيرة نوع الاسلام كما فى العين المعانى وعن عمر مائة  
 البسوة وعن ابي بكرين عياش كثرة الامة وعن الحسن القرن وعن ابن عباس المينير الكثير وعن جعفر الصادق فى القلب عن شفا عنة  
 الامة وقيل كثرة الجحزيات وقيل كثرة نفها الامة وقيل كل الاله الا الله وقيل شهون الوحدة فى الكثرة ومعنة الكثرة بالوحدة وقد تقررت  
 انه لا استدلال مع الاحتمال ان هذا هو قولنا تانى حديث الحوض وهو الجنة لاينا وبعضه لبعض بل الكثر هو الخبر الكثير وما ذكره الكثير من بعد

ابن جبير انه لما نستر الكثر فلكا بالخير الكثير قيل له يقول ناس هو غمر في الجنة قال هو من الخير الكثير وكان يصحح البخاري ولقول عليه السلام  
 حرقى مسيرة شهر اذى وسنة شهر وقد نزلت الاحاديث فمسا نة الحوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار اكله القيين  
 فلا تخالف وزواياه جمع زلوية وهو بالفارسية كنج وكوشه سرله اى متساوية والمراد الحوض ربع ويحتمل ان يراد ان منساوى الطول العرض  
 ما ذكره ابيض من اللبن قال بصريون اسم التفصيل لا يشق من الالوان والغلةم الكونيون وهو يصحح لهذا الحديث المسند الى انصح  
 العرب ومنظف العاة انهم لا يجتجون بائنه ولو سمعوا من بدى لا يعرف الا بهر الابل لا تخذوه تحته وريحه اطيب من المسك و  
 كيزان بكسر الكاف جمع كوي كفيهم السما وفي الكثرة والنزانية من يشرب من على ان من موصولة ويجوز م على انها شرطية منها اى  
 من الكيزان فلا يظن ابا جراه البخاري ولم عن عبد الله بن عمر بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطع عملا  
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر تانها ان يجي ان يكون الشرب بعدة للتنعيم لا للعطش  
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانها من العذاب والا حاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من  
 سراتها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القدر وهو ان الحوض قبل الصراط او بعد  
 فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال انى كاصد الناس عنه سراه مسلم وفسر الناس بالكفار هم لا  
 يجاوزون الصراط ثانيا فوصل الله عليه وسلم انما فرطكم على الحوض من شرب ومن شرب من يظن ابدا وليرن على اقوام اعرفهم يوموفى  
 ثم يحال بنى وينهم يقال انك لا بدى ما احد ثوابه لراه لم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين  
 احدهما انه لا يظن بعد الحوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط والناس واجيب اولا بان من شرب لم يعدب  
 بالظن ولو دخل النار ثانيا بان من قد دخل النار لم يشرب منه ثانيا ما حد يثا النس قال سالت النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفرنى ثم  
 القيمة قال انا فعلت قلت يا رسول الله فاين اطلبنى قال اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال  
 فاطلبنى عند اليزان قلت فان لم القك عند اليزان قال فاطلبنى عند الحوض سراه الترمذى وقال غريب واجيب بان الطلب  
 في الامكنة المترتبة يجي ان يبتدى من اول الامكنة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو ابدا ومن الاخر لا يركب ان يكون فيه احتمال  
 عدم الادراك بخلاف البد ومن اول الامكنة فانه يجمل ان يبقن الطلب فلا يدرك في مكانه فقط هذا المخلص ما ذكره العلماء و  
 الاحسن ان الرود على الحوض مرتان قبل الصراط وبعدا وانه سبحانه اعلم والقراطى هو وهو جسر كبير الجيم بالفارسية بل محمد  
 على متن جهم اى على ظهور اذق من الشعرة احد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغنى ان الجسر اذق من الشعر  
 واحد من السيف سراه مسلم وهذا في حكم الرفيع يعبر اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و  
 انكفة المغترة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتقصير والذرة والذرة عبارة عن  
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبي عليه لانه تنصده وان امكن فهو تعدى بين المؤمنين لان العيب عليه مشقة شديد  
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يكون من العبي وهو الاقل راى يجعلهم قادرين العبي عليه وليهل على المؤمنين حتى ان منهم

من يجوز عليه كالمركب الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يظلب البصر فكأنما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنع  
 كالريح الهبابة اي السرعة من الهرب بالضم وهو سعة الریح ومنهم كالجواد المسرع الفصح الغرس السريع في غير ذلك مما ذكر في  
 الحديث ومنهم كالطير منهم كالجرب والابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية وديدن ومنهم كالماشى فهذا حال عمل الصغار واما  
 غيرهم فممنوع من رجف على اليت كالصبي بل رعى ان بعضهم يبرع على وجه ثم العار ابراهيم سلمنا واما مير مجتهد في شوك وكلايه  
 على جانبي الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة في النار الى ان يحيى الله سبحانه والفصيل في كتب الحديث والجنة حتى والشارح  
 حتى لان الآيات والاحاديث في شانها الشهرة من ان يخفى واكثر من ان يحصى الاحصاء ثم دون وهذا التركيب من المشكلات لان  
 ان مصدريه فيكون المعنى اشهر من المفضله واكثر من الاحصاء ويوجه بان المصدر يتايل اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في  
 الثاني تمسك المنكروون هم الفلاسفة زعموا ان كل ما جاوز في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ما قبل بالذرة والام العالم العارضين  
 للعرض من تصديق كالاتي وانما هذا التاويل يكفر لانها كانت كالكلام النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات و  
 الارض قال الحق سبحانه وساعوا الى مفخرة من يكم وجنة عرضها كعرض السموات والارض قال بعض المفسرين اراد بالعرض السعة قال  
 بعضهم اراد بمقابل الطول وعن كريب قال ارسلني عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اسال عنه فلخرج اسفار  
 موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلانها قد ردت الى الله سبحانه  
 كذا في الدر المنثور وهذا اي وجي الجنة الموصوفة في عالم العناصر هو ما في جنة تلك القمر فانهم زعموا ان ذلك العناصر كرات  
 يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها ذلك القمر وان الارض وسط الكل محال لان عالم العناصر صغر  
 من ذلك القمر الذي هو اصغر السموات وفي علم الافلاك او في عالم اخر خارج منه اي عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الفرق لان  
 المكلفين هم في جوف تلك القمر والجنة خارجة عنه فصولهم اليها مستلزم لحرق بعض الافلاك ان كانت الجنة في الافلاك وتحرق جميع  
 الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك ولا لقيام ذكره استنطردى لا زاد واجه مع الفرق في مباحث الكتب الحكيمية وذلك لان قولنا هو  
 الى ان الكواكب تسير في الافلاك الساكنة بان تحرقها ويطهر الفرق كبير السمك في الماء فعرضهم الحكماء بان هذا الفرق والافلاك محال في  
 يراد بالانتماء كونها مادة جسم اخر يحصل منها الحصول للملايين من الضلع وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو اي خرق العالم باطل فلنا  
 هذا اي بطلان الفرق مبنى على اصلكم الفاسد اراد جنس اصولهم واعظها وهوان الواجب تغلى موجب غير مختار بل ان يكون للفرق  
 ان هذا الربيل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الفرق وقد قلنا عليه في موضعه اي ابطلناه في الكتب المبسطة وتفصيل هذا البحث  
 ان الفلاسفة استدلوا على مناب الفرق بوجوه احد هاذا الفلك متحرك بالاشتراك فعبه مبتدأ حركة مستديرة والفرق لا يمكن الا بحركة  
 مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمعت النقيضان اجيب  
 بانها لا تنظم في مبدأ حركة بل في التاخر والاختار بحركة بارادته ولو سلم ان فيه مبدأ فالاختار اذ راد على ان تمام مبدأ المستديرة والاختار مبدأ المستقيمة  
 تازيها ان الفلك حتى مطيع لما اوحى الله تعالى اليه للفرق في بدن الحى يرمى فتدبير الحى المطيع ينافي بالحكمة واجيب بانها لا تنظم ان كل فرق

يوجب بل الايجاج بارادة الحق سبحانه. ويدل عليه ان النذر حينئذ يتفرخ في البدن تعريفات لا تخصي بلا ايجاج ولو سلم فيجب ان يكون  
خريفها بصورتها تالها ان الزمان مقدرا بحركة الفلك فلنفس الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عن مناخره ووجهه  
وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجه الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فانا في كل  
اننا لظننا ذهب الى ان وجهه مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدرا بحركة الفلك الا اعظم المحيط بجميعه الا ذلك فيجب خرون غيره وايضا لا نسلم ان التاخر  
زمان في بل فاني والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يلحق ان يدوم القادر والخيار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلما اخرجنا حفظ حركته  
في هذا الا ان بينه وبينها فوايد شريفة القادرة الا ان زعمت الفلاسفة ان وجه عالم اخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال لم ياتوا  
بدليل قوي وقال ابو الحسن الرضائي قدس سره ان الله تعالى يجر من رسله يجرى مجرى الزمان من خلق الله السموات والارض  
الى يوم القيمة والحق سبحانه بعد كل فترة ما دونا مثل ايامكم هذا وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتصب  
ميزان وصلاح ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعجب حتى ركب الا هو القادرة الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فيقول على السواء  
الرابعة وقد دفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السواء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت  
الارضين وقال لشارح في الهدى بلحق التوقف هاهنا الجنة وههنا مخلوقتان الا ان طرف بمعنى الزمان الحالى وقيد به لان اسم المفعول  
مشتركة بين الخال والاستقبال والمطلب هو الاول موجب وان تكون وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انها انما مخلوقتان  
يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانها الجنة وحيث ثبت وجه القدر الا كما نل بالفقر واجيب بانها كانت من ساتين الارض بالشام  
او العراق او بين فارس وكرمان وقد دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا بل على نفا في السماء وشر بان يحتمل ان يكون على  
راس جبل او يد الهجر في الزينة قال لصفون ابطوا والصل على انها الجنة الموعودة للمؤمنين يقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان  
اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة نشيد البطلان لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات وكان حق الجنة وقيل انها يكون  
بلا عمل والايات الظاهرة في عدلها دليل بان الاعمال تبارك من مثل اعدت اى الجنة للمتقين واعدت اى النار للكافرين قيل  
فيه بشارته لان كانت على ان النار انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العمل عن الظاهر رد جواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن  
المتقبل بلفظ الماضي للتنبية على حقيقتها بعد الوجود بقوله نفي في الصبي وحاصل الرد انه لا ضرورة في التاديل وانما دلنا على الظاهر  
في قوله نفي في الصبي للضرورة فان عرض ما ذكره من الايات الواجزة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبتدأ والخير جعلها  
اى غلظته الذين لا يريدون علوا اى تكبرا في الارض ولا تسادا بالقرآن انظروا على العباد والمعاصرة اقامة الدليل على تقيض ما ادعاه  
لخصم اى ان عرض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا وجوب المعاصرة يحتمل الخال والاستمرار على ما نسلم  
ان للضامح الاستقبال فقط كما دعى المعارض بل يستعمل في الخال حقيقة وفي الاستمرار مجازا كما قاله تعالى يسبح الله ما في السموات  
وفيه بحث لان احتمال الخال لا يبايضا كما لا يسا عدمه والاستمرار مجازا فللخالف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه  
ذكر احتمال الخال جدا ليستخلصتم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال الساعد ارشاد الطالب للحق ولو سلم ان معارضتكم تامة ودافعة

لاشك ولا لبس بالمعنى الماضى ففقتة آدم عليه السلام بقوله سألته عن المعارض ازقلت هذه الآية كما تناقض آية الاعداد فبى معارضة  
لفقتة آدم أيضا جيب بان الاستدلال بلفظى الماضى والسقبل كليهما لفظى فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام تقطعية  
لا يارضها الظنى واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا نعلم ان يجعل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التكميل ومن الفاظ  
المبته جعلت الدار زيد وما يقال من ان التبا دون جعل الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم بوجه الفنة والحل على التمكن  
بالفعل عدل عن الظاهر فنحتم لا يرضاه العقل السليم ولا تدل له للمباد على ان يمكن الفنة قبل الوقت للعلم وهما بحث وهو ان الشايع  
اتفق صاحب المواقف والكتفى بدليلين يشغب فيهما الخالف والاضح هو الاستدلال باجماع السلف والاخبار الثابتة بمبلغ التواتر  
المعنى كاحاديث ثرية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بنية ليلة العرعر واحاديث عذاب القبر ونعيم الناطقة بان الميت يكشف عليه  
بلجنة والنار وما صاها الخا ارحا ليلضا عاف سر للثون ونم الكافر قالوا لى المعتزلة وهذا الدليل لابي هاشم لو كانتا موجبة تميزا لجاز  
هلاك اكل الجنة اكل كل بضتين اى ما كورها من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللانيم وهو عدم جواز صلا ك باطل لقوله تعالى كل  
شئ هالك اى فان الازدهج اعداته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شامث قلنا لاختلافه في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان الماكول  
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة لظواهر ان ليس المراد دوام كل فرد من اكلها وانما المراد الدوام بان اذا فرغ منه شئ جى  
بيد له فالمراد هو الدوام العرفى وهو عدم الانقطاع زمانيا يستد به كما يقال امر الحرب بينم وهذا لا ينافى الهلاك لحظة اى طرفه عين  
واجاب بعض المحققين بجعل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعية الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من  
اكله بعد وجوه شدة فهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا افرق من ذهب اهل النظر امر على ان الهلاك لا يستلزم  
الفناء جواب ثان بل يكفي الخروج عن الاستفاد به وهو اكل كقولهم هلك الطعام اذ لم يصلح للاكل والحاصل انه يخرج ان يفسد  
صوة اكله بتفريق اجزائه وبخير طعمه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون اكله انما مادته مع هلاك صوته في بعض  
الاقاات كما اذا فرقتا تركيب السريفيكون هالك بزوال صوته وبان يابقاء مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصوتها ولا يخرج عن الاستفاد  
به فيخرج ان يكون المراد لقوله تعالى كل شئ هالك الازدهج ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود  
الواجب كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدمين كالظهور بين الوجودين وقال الامام العلى الممكن في حد ذاته هالك وانما لا يهلك  
ويدل على ذلك الجملة الاحتمية الدالة على الاستمرار قال الحكماء الممكن فنفسه ليس وبالواجب ايش ويجعل ظهرو معنى الحدوث اصدق  
كلمة قالها الشاعر كمل لبيد اكل شئ ما خلا الله باطل مره البعاري ومسلم وههنا رجحان اخوان الجواب احداهما ان الجنة اذا خلقت  
يوم القيمة فمى شئ تدخل تحت قوله تعالى كل شئ هالك الازدهج فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالازام مشترك واجيب  
بان المراد هو الاشياء الموجدة في الدنيا فقط بقية ان الاخوة والبقاء ودوم بان تخصيص بقية خارجية فخص ايضا بغير  
الجنة والنار بقية الآيات والاخبار الدالة على وجوه ما مر قوله اكلها دائم ثانيهما قال ابوالعالية المفسر التابعى كل شئ هالك الا  
ما اراد به وجه اى كل شئ من الدنيا ضام الاعمال الصالحه بقى ههنا شبهة ان المعتزلة الاولى خلق الجنة ولما قبل يوم الجزاء عبت قلنا بعد

تسلم القبح العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيل الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها بعد ان سرها ويفرحون  
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سوؤها ويعتقون برؤية مكانهم كما جازى في  
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحسن بن ساعدى الى مغفرة من ركب رجة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت  
في مكانها وذلك انما يمكن بعد نفاها لان نفاها لا اجسام محال اجيب بان المعنى عرضها العرض السماء والارض كما صرح به في الاية اخرى  
نحو يد اسد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا استحالة قيام عرض واحد شخصي بمجلدين باقيدان لا تفنيان و  
لا يقنى اهلهما اى ثابتان لا يطر اى لا يعرض عليهما عدم مستمر لادامتها واما لا يعتد به لقوله تعالى في جن الفريقين اى اهل الجنة  
والنار خالدين فيها ابل اى في الجنة او النار لمخلو فيهما لا يتحقق الا بخلوها ولما كانت ههنا مظنة تساؤل وهوان الحكم بعدم نفاها وقوله  
كل شئ هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل السنة من انها لم تكن بعد نفاها الدنيا وقيل للحشر ولو لحظت  
تحقيقا عند لقول قيل او لقول هلكان مجازا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر  
على انك قد عرفت انك لا دلالة في الاستعمال الفناء لجزا ان يراد به الهلاك عدم الاعتدال بالوجه الا كما في وذهب الجمعية فرقة من  
المتقدمين التجريبية فسوتة الى جهم بن صفوان الترمذى وقيل منسوخا الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انها تفنيان ويقضى  
اهلها وقد يتبدل عند ذلك بوجه احد هان وجن ما لا يتناهى محال اجيب بان دوامها لا يستلزم وجن ما لا يتناهى بل كل ما ينحل  
تحت الوجوه بعد البعث فهو متناه ثابها افعال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من قوة جسمى فاذا تناهت  
افعال قوة نصفه تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهى افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واضمحان فيياض  
القوى بسبب مختار فمعتاد على ان يختل في الجسم قوة لا تقطع افعالها ثالثا بان دوام الاخرى مع البليق مسطرة اجيب اولا بانها  
تمنع اشتراط اعتدال المزاج في الحيوة وثانيا بانها يحيى ان يختار الله سبحانه في الحيوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها اليعين والسمندل  
اوضح دليل على مكانها اربعها النار يقنى الرطوبات فيجب الاتهام الى تفرق اجزاء الابل لان الرطوبة هي الجامة ممتلئة اجيب ب  
القادر المختار اجل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول باهل مخالفة للكتاب والسنة و  
اجماع الامة وكذلك قول ابى الهذيل العلافى المعتزلى ان اهل الجنة والنار تقطع حركاتهم ويصيرون الى جهم دائم فيجتم في  
هذا السكون اللذات لاهل الجنة والاهل لاهل النار مستدلابان تسلسل الحركات محال بدهان التطبيق وقد عرفت ان اللذات  
لا يوجد جرح حركات غير متناهية ولو سلم لزوم الحال في السكونات بايق ليس عليه شبهة اى دليل ضعيف فضلا عن حجة اى  
دليل قوى وهذا النعم مبنى على عدم الاهتداد بالشبهات المذكورة وقدم تركيب فضلا في بحث عناب القبر وحاصله المبالغة في  
نفي الجنة وفي هذا المقام نواش مستطرد الاولى تحيرت الافهام في قوله تعالى فتم شقى وسعيدا فاما الذين شقوا نفوسهم فيهما  
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما تشارك انك بك فاعل لما يريد واما الذين سعدوا نفى الجنة خالدة  
فيها ما دامت السموات والارض الا ما تشارك بك وذكر المفسرون فيه وجسها احد هان المستثنى في الموضوعين فساق الموحدان



سعدُ ابا ايمان وشقبا بالصبيان فيفار تون الجنة ايام عزابهم والتابيد من مبين معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتعيم  
لمنع الخلو فلا يتعم اجتماع القسبين ثانياً المستثنى مدة توقيم الحساب اول ذنبهم في بلد نياتنا لثاناً ان اهل لنا يخرجون من  
النار ارجاناً الى الزمير واهل الجنة يتعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرقبة رابعها الا بمعنى سوى وليس مادامت السموات و  
الارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المشاهدة على مدة لقاء السموات والارض -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلاهم في الثواب والعقاب قال المصنّف والكبير لا مبتدأ والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها ترى  
ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظمة الصحابة وقها بهم وزها وهم واشدهم والطاوة وقال  
جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا همال الى الدنيا اموال الدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادة قبل احوي سنة واسلم مع ابيه هو  
صغير قد روي انه اسلم قبل ابيه لكتهم بصغرهم وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مهران امير الوقت  
كان يبظله وينهى نائبه للجحجر بن يوسف عن ان يغيه فحسد الجحجر فامر جلاب بن يميم زجر المرحم وغيره في تدمر ابن عمر وقتك ارجاناً  
ايام الحج فموت رجله مات شهيد رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اعقاد شركه في الالهية او استحسان  
العبادة وقتل النفس بغير حق كمن اوتصاص او ارتداد وقتل المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكره والفرج المزمومة  
العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاحصان وهو الحفظ فالكسر على انها احصنت نفسها والفرج على زناها سجن حفظها  
والزنا القصر لغة اهل الحجاز وبالذات لغة اهل نجد والفرج عز الزوجين بغير فسكون هو العسكر من ضعف الصبي اذا تحرك على است  
او كرتي قليلا قليلا لان العسكر كثره وتتاب يرى من بعد كان يتحرك قليلا بل كان واقف والمراد هو الفلج من حرب الكفار  
هذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والا حازر والسر هو استعمال اسباب غير مشرورة عند ذات خاصية في الاضرار بالحق كتمريض  
او هلاك او تفريق بين زوجين وكذا يقدر عليه الكفر شريرة ليس فيها صلح وقال بعضهم لا يتم الا بامانة الشياطين واختلف  
العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبيرة فيقول يكفر معلوم معلوم قيل يكفر عاملة فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي القول  
بان السحر مطلقا كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه من التصديق والا فكل اراما من تعلم بحفظ نفسه فهو مؤمن والختار عند الحنفية  
ان السحرا اذا قتل فهو كفاطع الطريق يقتل عليه الذكوى والاثان وان لم يقتل وكان سحره مشتملا على كفر قتل عليه الذكوى فقط  
واما ما يستعمل المشرك من قراة آيات القرآن والاشهاد الالهية لرفع الظالمين او تاليف الزوجين فليس بسحر وكل مال ليتيم  
عقوق الوالدين بالضم ترك طاعتها في الامم المشركت بل قيل في الشبهات ايضا ما في مصيبة الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق  
المسلمين اما الكفران فلا طاعة لهما ولكن ثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد اصيل الليل ومنه محل القبر  
لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الليل عن الحق الى الباطل في الحرم بفتحين مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الاطراف  
ويفسر الاحاد في الحرم نارة بالشرك وفيه بحث لانه اكبر الكبار حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالعصية مطلقا لئلا يقال الصيغة  
في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الائمة بمكة وخروج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواضع العبد فيه بالآلة قبل العمل الآمرة وكان عمر الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من  
الحج ويقول يا اهل اليمن بيحكم ويا اهل الشام شامكم ثم حديث الشجره الجارى في كتاب الآداب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن  
عبد الله بن عمر مرفوعا لفظا اكل الربوا بدل الزنا ورفعه بعض الأئمة الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبنى على الرفع بقى ههنا بحث وهو ما  
يقبل ان المصدر في النسخة غير صحيح لانه ان اردنا بالشرك مطلق الكفر فالسوء داخل في الكفر ان اردنا حقيقة الاشتراك باده خرجت انواع الكفر  
من انكار النبي او الصدقة او استغلال الحرم وتخريم الحلال اجيب باختصار اوله وان المراد بالسحر اقل تعليمه بل الكفر هو العمل به فيه نظر  
لان التعليم والتعليم كبيرتان في عشره يمكن الجواب بان التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوبا على حواشي التلخيص بخط  
الشارح ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة المصدر غير مقصودة في هذا الاحاديث كما ستسمه وراى ابوهريرة صحابا اختلف في اسم ماسم ابيه  
الصحيح عبد الرحمن بن صخر الذي ندم من درس في عام خيبر شهد فحتم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يبقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر  
الصحة ثم اية الحديث وقد وجدت الاحاديث للمرثية عن خمسة آلاف وثلاثمائة واربعه وسبعين حديثا وقيل في وجه كنيته انه كان له  
هرة صغيرة وشكل بانهم يستعملون غير منصرف والجواب عندي ان المصنف اليه في الكنى علم حقيقة او قد قيل مات بالمدينة سنة تسع و  
ثمانين اذ كان اوسبغ اكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتنبا السبع الموقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس  
التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتزويج الزحف قدف المومنات المحصنات الفانلات ثم اها الجارى وسلم وعلما للشك  
يسند ان الزيادة الى الراوى مجاز للاختصار المعنى انه وقع اكل الربوا زائدا على ما ذكره في الحديث الذي رواه ابوهريرة ثم زاد على بن  
ابوطالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرضية لطيلة الزفة وشرب الخمر وقال القارى الهروي وى البخارى نحوه في كتاب الآداب بسند  
حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انهى وهذا يدل على انه لم يطعم على ثم اية على رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة  
الادبى جابر بن عبد الله بن عمر بن العاص يرفعه البكاره اشتراك بالله وعقوف الوالدين واليمين الغموس واه البخارى  
بخار في رواية البخارى ولم عن انيس يرفعه شهادة الزور بدل اليمين الغموس بالجملة من تتبع كنية الحديث وجد اشياء اخر وجه المطابقة  
بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالمصرح حتى يكون معنى كل حديث منها ان البكاره هذا فقط بل المراد ان هذه كباثر من غير تعرض  
بما سواها من نفي او اثبات ان قلت تقر في الاصول ان العدل لفظا خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطراذه فلعلم المراد حصص  
من البكاره الثانية قال الشيخ الامام ابوطالب المكي الصوفى تتبعت الاحاديث فوجدتها سبعه عشر بالشرك بالله وتزويج الكاهن اكل العصية  
والباس من رحمة الله وآلامه من مكره وشهادة الزور قدف الحصن واليمين الغموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم الربوا  
والزنا والرباطة والقول بلاحق والفسق والعقوق والفرار عن الجهاد وذكر الربوا وى احد اصحاب الشافعى اشياء اخر احد ما كل المحر  
المشزور وغصب المال واطراضوم رمضان بلاهنة وقطع الرحم واليمين في الكيل والنرس وترك الصدقة متعمدا والصلوة قبل الوقت  
متعمدا الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكافة عن شهادة لطق بلاهنة واخذ الرشوة ولا يتقاع بين الزوجين والسماينة  
عند السلطان وترك الامر بالعرف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تلاه آحراق الحيوان بالنار نشق المرءة عن زوجها

وأهانة اهل العلم والنظر عن المرأة وقال بن عباس الكبار الى سبعائة اقرب منها الى سبع مائة ابن ابي حاتم وقيل هو كما مضى  
بفتح الهم مصدري بمعنى الفساد مثل مفسدة شئ مما ذكر من الذنوب الاثني عشر والثمنه المثلث كما سكر في الخبر للعلماء ثلثها والسكر  
والاكثر لقطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فسادا من السرقة كذا قال بعض الفضلاء ولا حسن عندي ان يتبر في ذلك اخبار الشارح  
ويراد بالمفسدة يبي عند الله سبحانه كما يملك العقل بنظيرة وعلى هذا المثل كحديث خريم يرفع عدلت شهادة الزور بالاشراك  
بالله قالها ثلاث مرات رواها ابن اود والاكثري في ابى سعيد الخدري يرفع القبيحة اشدهن الزنا راه البيهقي ان قيل لا يصدق  
التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد ماسوى الشرك ان مفسدة مثل مفسدة الاخر ويصدق على الشرك ان مفسدة  
الكثير من الباقي وتدريهم ان قوله او اكثر منه مستدرك لانه يعلم بطريق الاذى وفيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعد التزود  
والايجاد ترانيدن عليه الشارح صاحب الترتع ويظن على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقول علي الصلوة والسلام كل  
مصنوع والناسخ راه البخاري وسلم وقوله من جزى نبيا خيلا لم ينظر الله اليه يوم القيمة رواه الشيخان واحترق بالخصوص عن الوعيد لعلم لانه  
شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصغر عليها العبد الاصرار هو الام والاشتمار على الفعل والمراد هنا ان يدوم على الذنب على  
سبيل التحقير كقلة الخوف من عدله بحديث ابى بكر الصديق ما صر من استغفر ان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي في كبرى  
ولو كانت معددة من الصغائر وكل ما استغفر عنها ذنب صغيرة ولو كانت معددة من الكبار ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة  
كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم  
ان يكون المعصية الخالية عن الاصرار الاستغفار ساطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ما ضد هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و  
عبد الله بن عباس رضوان الله عنهما لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الامام الشريفي اليها وزعم بعضهم انه فرغ عند  
في الاستنباط بحث وهو ان النصوص ناطقة بازال استغفار الخوف صغائر او كبيرة او صغيرا او كبيرا ما استغفر عنها ذنب صغيرة ولا كبيرا  
لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجمل نحو الكبيرة راسا وقال صاحب الكفاية انما امران اضانيان لا يعرفان بناتهما كالحركة السريعة والبطيئة  
فكل معصية اضعفت الى ما فوقها ذنب صغيرة وان اضعفت الى ما دونها ذنب كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر ذنبا كبيرا وقيل و  
الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استغفار ثم لا يخفى ان القول بالا ضانته مقدس من وجوه كثيرة احد ها قوله تعالى ان تجتنبوا  
كبائر ما تنهون عنه تكفروا عنكم سينتقم لانه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر دون الاجتناب عن الصغائر اما  
الجواب بان المراد بالكبائر انواع الكفر فليس بمرضى كما يستحق ثانياه قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه احمد ثناها  
قوله لا شاعة في عصية الانبياء عليهم السلام عن الكبار مطلقا الصغائر هي الاربعة قولنا لنعلم ان الكبيرة تنسقط العدالة لا الصغيرة فاسرها  
الاحاديث المذكورة في تعداد الكبائر وقال الامام النووي ذهب جماهير من السلف والخلف الى ان المقام المعاصي الى صغائر وكبائر وقد تظاقر  
على ذلك دلال من الكتاب السنة انتهى وهما فانما شريفة وهي الالطفا اقول اخر في ضبط الكبائر احد ها عن ابن عباس كل شئ  
نواهه عنك ومعناه ما نهى القرآن او ما ذكر الذي عنه بخصوصه في كلام الشارح ثانياه الكبار ما نوه عنه في سورة النساء الى قوله ان

تجنسوا كبارها تهوز عن ثالها ماشرع عليه الحد لان تعجيل الضن ذليل عظيم للجرم وفي القلوب نظر لعمد اشتراكها على بعض ماصرح لشد  
بانه كبرية رابعها ما يشتر بقله البلاه بالدين ولا يخفى ان غير ضابط خامسها ما اورد عليه الشارع بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما  
اورد عليه سنا ر و غضب الهى و شرع عليه حد هومرى عن ابن عباس سابعها ما علم حرمته بدل ليل قطعي من كتاب اوحد ش متواتر  
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تفريرا و عبيد بنصر الكتاب او السنة او علم ان مفسد واحد ها او اكثرها ويشتر ان تركه بهما و  
الدين تاسعها ان الكبار مهممة و الحكمة في اجها ما ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابره لينة القدر ليقبها اللبالي و الا هم الا عظم ليزكروا  
الاسماء و الصلوة الوسطى ليجوا فظوا على صلوات كلها و بالجملة المراد هنا ان الكبرية التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من ايمان  
لبها و التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمتزلة حيث زعموا ان تركيب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر هذا هو المنزلة  
بين المنزلتين كما يظن ان مرادهم بالمتزلة هو توسط صاحب الكبرية بين الجنة و النار ذلك لانهم يقولون بخلافه في الجنة ازمات  
تانيا و النار ازمات بلا ترتيبا على انهم على الاحتمال و هو اذ اذ الطاعات و التخر عن المعاصي عندهم جز من حقيقة الايمان  
و الحقيقة شعدهم بانعدام جزها و مذهبهم ان الايمان تصديق و اقرار و عمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه و لمن صدق  
اقرهم يعمل فهو واسطة بين المؤمن و الكافر و لا تنزله اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخارج هم فرقته من اهل القبلة تخرجها على  
امير المؤمنين على رضاه تعالى عن ذلك لان عليا و معاوية حكما بينهما ابا موسى الاشعري و عمر بن العاص ليكن الحرب  
فقال طائفة من اهل حرارة قريته عند الكوفة ان الفريقين كافرين لانهما رضيا بحكم غيره بحد و قال الله تعالى ان الحكم الا لله  
فقال على رضي الله عنه كل حق اريد بها باطل فارسل اليهم عبدالله بن عباس ليكشف شبهتهم فابوا الخروج عليه فحازتهم حتى  
قتل اكثرهم وكانوا اثني عشر الفا و بقى قوم منهم على مذهبهم و هم فرق كثيرة يجمعون على تكفير عثمان و على وعائشة و طلحة و زبير و  
معاوية رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه و سلم بانهم اهل الطاعات الكثرية و لكن طامانهم لا تقنعهم و انهم من اهل النار  
وان عليا رضي الله تعالى عنه يقابلهم و يقتلهم و يقتلهم فانهم ذهبوا الى ان تركيب الكبرية بل الصنعة ايم كافر لا واسطة بين الايمان و الكفر  
لنا دجوه الاز على ان صاحب الكبرية مؤمن الا اول ما يسبحى في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج  
العبد المؤمن عن الايمان به الا بما ينافيه و هو التكذيب هنا شبهة للخروج و هي ان ارتكاب الكبرية تكذيب الشارع في الوعيد  
فان من اعتقد ان في هذا الاشارة افعرت ليدخل يد فيه البتة فان ادخلها علما قطعا انه لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و  
خرج الاقدام على الكبرية مسندا و لغير كبريانية لقلبة شهوة كما في الزيادة و تنجلا ثم ادتمية بغير الحار و كسر الميم تشديدا ليدانك و مار  
دشتر من باب علم او انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستلذ و عندي اذ العار قسمين  
الغضب كقتل الثام و قسم لاجا لظلم كراد البنات و الاول حمية و الثا فانفة او كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة  
خصوصا اذا اترو به خوف العقاب و جاز العفو و العز على التوبة كايانية خبر اى ايباني التصديق بالوعيد ذلك لا الاقدام  
انما هو للباعث القوي لا نكار الوعيد للنفوس و الرجاء و العزم و لا يلى و جرح التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبرية بطريق

الاحتمال والاشكاف اى بوجه يدل على انه ينتقد ما حمله الا وخصيفا كذا نمرها لمحققون لان الاحتمال والاشكاف احتمالا  
 على ظاهرهما فانما عين التكنيب والعلام فان ارادته كان ككفر لكونه علامة للتكنيب وهذا جواب عن سؤال وهو انما يحل اهل الشرع  
 يحكمون بكفره تنكب بعض الكبار فانما جواب بتسليم ذلك واشتات التاكيد الكبار ثم قرنته بعلامته التكنيب فان الحكم انما هو للتكنيب  
 ولا يتزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكنيب اى علامة وعلم كونه كذلك اى امارته بالادلة الشرعية كسبح القهقري  
 والقار والمصصف والقاذورات والنجاسات والتلفظ بكلمات الكفر فيقول لك كالاتهم زار باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام  
 الشرعية مما ثبتت بالادلة انه كفر فان الاشكاف انعقد على ان هذا الاعمال كفر الثابت بالاشكاف ثابت بعلامته الشارع ويجازى بالشارع  
 جعلها علامات الكفر فيحل اى يندفع ما يفتل من ان الايمان اذا كان عينا عن التصديق والاشكاف يفي ان كاصيد المؤمن لم يمتزج  
 كافر اشئ من افعال الكفر فيالفاظه ما لم يفتق منه التكنيب او الشك ووجه الاخلاص انما لا يحكم بكفره لادليل عقل حتى يرد ما تلت بل كان  
 الشارع حكم بكفره وان يحكم بما شاء قال القاضي عياض بكفر بكل فعل اجمع المسلمون على ان لا يصيد الا من كافر ان كان صاحبه محمدا  
 بالاسلام كالسبي للصنم والشمس والقمر والنار انتهى وما يجب ان يحقق العلم باختلافه في ان المصدق للمقر للباشر لعلامات  
 التكنيب يكون كافرا في الاحكام الدينية فقط او كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح ومؤلفاته هو الثاني و  
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في الوقف وشرحه من جحد للصنم كخطه سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجود لها وتقليد طين  
 بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثاني الايات والاحاديد الناطقة باطلاق  
 المؤمن على المعاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى جمع تيسيل ووجه الاستدلال ان القاتل الذي  
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبرية ومع ذلك حطوب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتوا بها  
 توبة نصوحا التوبة واللفظ الرجوع وفي الشرع الرجوع من العصية الى الطاعة وهذا هو ما خلا الاستدلال ونصوحا بفتح النون قوله الجمهور  
 امخالصة وهو صيغة مبالغة من النعم وهو المخلوص ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشعم وقيل من صاحبة التوبة هو الخياطة  
 والرفواى توبة ترفواخرق الذين من الذنوب ومنه ما ترى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاوقيل من النصية وهو المطلب  
 الخبير للغير اى توبة تصحح الناس وتنعوم الخبير لما يرون من صلاح صاحبها وقره بعض القراء يضم النون وهو مصدر بمعنى التصواد  
 النصاحة اى توبة تصحح نصوحا واذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعين للذنب حتى ان يعين اللين الى  
 الفرع وعن ابن عباس روضه عنه قال هي لذم والجنان والاشكاف بالاسكاف وما يقال من ان النصوح اسم  
 رجل امره متبب بالنساء كان يجدهم للحام ويدخل مع النساء ويفعل بعضهم ما يفعل ففطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجريد  
 نساء للحام عن الثياب ثاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه يدبه فلرصحه لم يكن تفسير الآية وقال السيد جلال الدين الجوزي لكن  
 النهدي في الآية كذا لان الحق جرح ان يقول توبة نصوحا بالامانة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر  
 بقوله اقبلن من المؤمنين اقتتلن اى تجاروا فاصلحوا بينهما فان بنت طلحة احد هما على الاخرى فقاتلتا التي تبني حتى تفرج

الى المراد اى الحق ووجه الاستدلال ان النقال مع المؤمنة ظلم معصية وقد سمي كلامه من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان  
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية يترأس الدببة فاسلم قومه وحمل الحسد على النفاق فرب النبي صلى الله عليه وسلم يوم اركبها على حمار وهو في بلاد  
من قومه فوق النبي صلى الله عليه وسلم يدعوه الخبير فيال الحمار وامسك ابن ابراهيم وقال لا تفرح فاني مجالسنا فقال عبد الله بن ابراهيم ارضى  
بقول حمار اطيعه من مسكك فتنازع ابن ابي رابن ابراهيم فكان بينهم ضرب بالأيدي وسف النخل فاصح النبي صلى الله عليه وسلم بينهم نزلت  
وكا الظالمين الباغية قوم ابن ابي لازم نصر والمناقون وهي كثيرة الثالثة اجماع الكهنة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا  
بالصلوة اى على صلوة الجحازة واختار الباء تحاميا عن التكرار للدلالة على الصان والضرورة على مزومات من اهل القبلة اى من يعتقد الكعبة  
قبلة الصلوة وهو اصطلاح السلف لكل موحد مصدق بالنبي صلى الله تعالى عليه والرسول لان الصلوة اعظم شعائر الدين من غير تنبؤ  
حال من ذاعل مات والبراءة والاستفهام لهم مع العلم بان كتابهم الكبار بعد الاتفاق على ان ذلك المذموم من الصلوة والدعاء والاستفهام  
لا يجزى لغير المؤمن ازلت حتى عن بعض السلف انهم كانوا يحضرون جنازة بعض الفساق قلت لعلم شاهد ائمة بعض علامات الكفر  
تصد وتوحيه اشباهه كمان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى على مزومات وعليه دين ويقول للصبيان صلوا به صلوا على صاحبكم تحييا  
للناس على اداء الدين واحتججت المعتزلة على اهل السنة والكهنة لا مؤمن ولا كافر يؤمنين الاول ان الامة بعد اتقانهم على ان تركب  
الكعبة تاسق اصل لفسق الخمر جرهم اشتهر في الخمر جرعة طاعة الحق سبحانه اختلفوا فانه مؤمن وهو مذاهب اهل السنة والجماعة او  
كافر هو قول الخوارج اذ ماتوا وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والشهيدان يزيد بن لك النفاق الذى هو الكفر  
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوعية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه التصور التملق بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق  
فى التصديق وهو اشد الكفر لقوله تعالى ان المنافقين اذ اسفل من الناس نفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافيق  
الظاهر الباطن فى خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو اذ الحسن البصرى وهذا اصطلاح ايضا ما خرج من الشرع فعن عبد الله بن  
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا لسا ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا  
ؤمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر واذا دعا خصمه لم يجره داه البخارى وسلم فاحفظه فاخذنا بالمعق عليه وتركنا المختلف فيه و  
تذنا هو فاسق وليس يؤمن ولا كافر لاننا فى هذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبد فرجع عمر الى  
مذهبه وكلامهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للقول الخالف لما اجمع عليه السلف اللهم متعلقا بالخالف  
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذنا بالمعق عليه بل هو حرق للاجرام فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف  
اصحاب الامم اقبل الثلاثة اهل السنة خاصة قيل فى الجواب بحيث لان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين هو وجهه  
القد نال اجماع مع مخالفة واختار عنده فى الجواب ان هذا المناق مؤمن عندما واجب العلم بوجوده اخرج احد هائل النفاق كافر  
مضمون الحسن انما اثبتت المنزلة بين الكفر المجاهر الايمان لا بين الكفر المطلق ولا يمان ثانيا ما مرى ان الحسن رجع الى مذهب  
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلم ما اخترنا كما يكون رجوعه عن تسمية منافقا لانه يوم التكفير وموافقة الخوارج ثالثا ان المراد

اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالف الحسن قيل لعل الاجماع خفي عليه تلت بعيدا لانه احد عظماء التابعين  
 واساطين المحققين الثاني اى صاحب الكيفية ليس بمؤمن لقوله تعالى المن كان مؤمنا لمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا  
 للفاسق والمقابلة تدل على المعارضة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسر السارق حين يسرق وهو  
 مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن مراد البخاري ولم عن ابن هريزة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت  
 العمل وقوله عليه السلام لا يؤمن لمن لا امانة له مراد البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الرعية او بالصلة ولا كما فر  
 عطف على قوله ليس بمؤمن او على مؤمن لما نوارسنا علينا بالمرأيات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال الماخوذ على  
 سبيل الرئاسة من الامانة كما ان لا يقتل ولا يخرج من عليه احكام المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويدل نونه ومقارن السبيل  
 فثبت المنزلة بين المترولين والجواب ان المراد بالفاسق الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى  
 الكمال وايضا بعد الاية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستونوا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا كما كان  
 يعملون واما الذين فسقوا فاولئك هم النار كما ارادوا ان يخرجوا منها عبيدا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فان الملكة  
 بالنار هو الكافر ايضا سببا لنزول بدل عليه هو ان الوليد بن عتبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال علي اسكت فاستقرت  
 والحديث عند الحديثين حديثا لتمام معنى واحد على سبيل التعليل اى التهديد تشديد الزجر والبالغة في الزجر عن المعاصي  
 عطف تفسيره اعتراض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار الشارع اجيب اولها بالاشارة الى ان الكمال لكن ترك قيد الكامل  
 تهديد فهو من مراض الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجوه الشئ كعدمه نحو ما صيت اذ رميت وكذا الله رعى والنكتة بيان  
 هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الامتناع لا من باب الاخبار بالامتناع لا يحتمل الصدق والكذب واعلم  
 ان اللطائف في الجواب عن الحديثين وهما من اخرين احدهما ان المراد سلب نور الايمان وكماله وهو ما روى البخاري صاحب الصحيح ثانيا بانه  
 محمول على الاستحالة والاستحفاف ويمكن الجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال  
 وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظاهر بلا دليل للحاد اجاب بقوله دليل الآيات والاحاديث الدالة على ان  
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد من نعيم الدنيا الهية وتشديد الراء المهملته وهو جند بن جنادة بن نوفع  
 كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتمين على الفطرة والعباد يرائه في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه  
 حرمه امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشد على اغنياء الصحابة ويتأزمهم حين نعت عليهم بلاد فارس الروم وكثرت  
 امورهم ولذلك استقل عن الدنيا الى الرقة وخالق عثمان رضي الله عنه ومات بما روى في الحديث ما اطلت للضراء ولا اقلت  
 الغلبة اصدق من الذاخرة مراد الترمذي لما بافتح والتشديد او بالكسر التحفيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان  
 زنى وان سرق هل عظم الغفب اذتر يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى اخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق  
 بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف اذتر قال ابن ابي ربيعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي بن ابي

ابيض وهوناً ثم ايتته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات علم ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق  
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق  
سرق ثم في الرابعة رجم انف اذ ذرعه البخاري وسلم الرجم بالفتح التراب والرجم مثلث الراء التلطيح بالتراب يعنى فاك كآؤه شد  
ورجم الانف عبارة عن الذلل والجار متعلق بجذبت اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخول لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء  
على المعصية واحتجبت للخراب على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما  
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هاتين المراد بعدم الحكم عدم التصديق  
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستمهانة ثالثها ان المعنى لم يحكم مجعير ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة  
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما تكره وقعت بعد النفي فتكون عامتها رابعها ان الآية في اليقين وما انزل الله هو التولية بدل  
السياق ولم يحكم بما في التولية من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكر وارجم الزاني وهو في التولية قول تعالى ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر الخبر على الميتة فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر  
ولجواب يتوقف على اتمام الآية قال الله سبحانه وعاد الله الذين امنوا منكم وعلما صلحت ليست خلفهم في الاوصاف كما استخلف الذين  
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي انقضوا لهم وليد لهم من بعد خروهم امنوا بعيد نفي لا يشتركون في شيئا ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعاد الصحابة ومن بعدهم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل  
وان شئت دينهم الذي اختلف لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هاتين المراد كلفا للثمة ولذا قال بغير الكافر اول من كفر بعد النعمة تلة عثمان رضي  
الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق ولقول عليه السلام من ترك الصلوة منعها  
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجه احد هاتين معنى الترك احوال الفرضية الثاني ان النعم  
هو الاستحلال والاستمهانة الثالث انه كلفا للثمة كما مقابل الايمان الرابع ان على سبيل التعليل والتهديد الخامس ان مضاهة قارب  
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب يخطا وتاويل الامام الغزالي السادس شرك الكفار واباحة الدم والمال وهذا قول لثانوية السابغ  
انه واحد فلا يفيد القطع للطلب والفقهاء مع معاوضة الاجماع وفي ان العذاب مخصص بالكافر مطلق قوله في ان الفاسق  
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفاسق معدب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وهذا من  
كلام موسى وهارون لفرعون وتمامه ان ادعى اليان العذاب على من كذب وتولى وتقرى الاستدلال ان تعريف المسند اليه  
يحصري في المسند فالمعنى ان المنزب هو المنكذب فقط ولا شك في ان المنكذب كافر واجيب بوجه احد هاتين انما لا نسلم اطراد  
القاعدة فانها مشرط بشرط مفقودة في الآية ثانياً ما بعد تسليم القاعدة ان الاثم للعهد اى العذاب الخلد ثالثها ان العذاب الذي يكون  
بعد نعيم عظيم دائم في حكم الدم رابعها ان الضر ادعائاً للمباينة بدليل ان المصدر والشاب والخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس



بمكذب سمع تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدق قام يذنب وليس بشي لان  
للذنب لا يوجد منصف فكذلك يابل يصدق الوعيد ويرجع لعقوبه في يد التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلقوا لاي صلوا الا الا شق الذي كذب  
وقولوا نقولوا تلظي جحد فاحد التامين احتسابه والتلظي بالفارسية زبانه زرد انش لا يصلها اى لا يذنب عليها وتقريرا لاستكمال  
ان الآية نطقت بانه لا يذنب خلق النار الا المكذب المكذب كافر اجيب بوجه واحد هان ان اراد بالصلى الذنوبه بالذم ام لا بالقرن الكامل  
الثاني ان الصبر للباغية اى كالتسليم خلق الا لا شق الكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشق ابو جهل وامية  
ابن خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والذنوب والباغية طبقة منها كما يشير التفسير للنار  
وقوله تعالى ان الخزي اليريم والسوق على الكافرين اذ النار لئلا يعذب يوم القيمة عليهم وتقريرا لاستكمال ان الآية حصرت الخزي و  
العذاب في الكفار اجيب بوجه واحد هان ان المفسر المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانيا هان المراد بالخزي هو الكامل اى  
العذاب الابدى اى ثانيا هان الخزي والعذاب الذي يعقب شره يوم ابدل في حكم العدم الخزي لك قوله تعالى واما الذين نسوا انهم  
النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيانهم فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا يدعى على ان كل فاسق مخلد في  
النار الجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اى هذه النصوص متروكة لظنهم كما ذكرنا من تاويلها للنصوص القاطعة على  
التشرك على متعلقة بالقاطعة لتضمين معنوا لانه ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى التخصيص ان مرتكب الكبيرة  
ليس بكافر الاجماع عطف على النصوص المنفرد على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم والروايات  
هذا على الجواز والاستغفار للبيئة الفاسق ولما كان هذا مظنة امتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهم من  
الامة اجاب بقوله والخوارج خلد في الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي مما نقصد عليه الاجماع يحتمل وجهين احدهما  
ان الاجماع قد يتحقق قبل الخوارج وقد تعرف في الاصول انما اذا اعتقد الاجماع لم يضر مخالفة من جاز بعد ذلك ثانيا هان المحجة هو اجماع  
اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبارهم في كلام الشارح تنقيح للاعتبار والله تعالى لا يغير ان كثر تركه به  
انتباس من الآية ويشرك بمحول والجماع الجهر ومفعول ما لم يسم فاعله وهما بحث وهوان قوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به ويغير  
ما ود ذلك لمن يشاء يدل على جواز العقوبة الكفار الواجب من اليه في النصرى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و  
انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صححة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون  
بان المراد بالتشرك هو الكفر بلكن عبر عن الكفر بالتشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى  
الجحاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بتان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فغيرت عن الايمان باشرا واجزائه  
او على حد قولك قرأت الحمد لله تزيه به تمام السورة باجماع المسلمين اى اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في ان هل  
يجوز عقابهم الا المشرك هل لا يذنب كل واحد بل ولكن جرت عادة للمصنفين على ذكره نذهب بعضهم اى اهل السنة الى ان لا يمتنع  
عقبا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحس والفكر عديم ولا يقهر من الله سبحانه شئ وانما علمه من مبدل بل لسمع النصوص المصرحة بخلافه

انكاره والتمس بعضهم وهم المعتزلة الى انهم مجتمع عقلاً وكان على الشارح ان يصححهم ويضيف دلالتهم الا ان معتزداً لا يلتباس فان  
 ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني مرجح بالدلالة ولكن اظن انه مذهب بعض الماتزديين ايضاً كما انهم  
 يوافقون المعتزلة في ان النقل ندي يستعمل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستفهمه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه فلذا سككت  
 الشارح عن باطله لان نضوية الحكمة التفرقة بين السيئ والحسن اي مقتضى الحكمة الالهية هو التفرقة بينهما ولو لم يندب الكافر  
 او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه واحد هان مبني على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه  
 ونحن نقول لا يجب عليه شيء ثانيها انه ليس التفرقة مخصوصة في تذيب السيئ بل لها جرحه غير مخصوصة ككتابة الحسن السيئ  
 وكنم السيئ عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكذلك دخول النار قبل المؤمن العاصي وخروج بعد ثألها ان التفرقة  
 الدنيوية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ما له استرقاقه رابعاً انه مبني على تغير عدم التفرقة ومخالفتها للحكمة ونحن نقول بجواز  
 ان يكون مقتضى الحكمة خفية تجمل حسداً ولا تعرفها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان يجعل المسلمين للكافرين ما  
 لكم كيف تحكمون لا نأقول هذا دليل سمعي والكلام في الأدلة العقلية والكفر نهائية في الجنائية في العصبان لا يحتمل الا باحتمال وسر فر  
 الحكومة اصلاً بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يحتمل قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للضرورة واما تكلم المذكرة  
 بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع العقاب بالتفرقة العذاب وهذا دليل ثان واجيب بان مبني على القبح العقلي ونحن لانسب و  
 لو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو من نهاية الجنائية وايضاً دليل ثالث الكافر يفتقد حقاً ولا يطلب له عفو ومفارقة لهم كبر  
 العفو منه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بانكم اعطاء من لا يبطل رابعاً دليل رابع هو  
 اعتقاد الابدان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابدل فيوجب جزاء الابدان بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي يريد  
 المدد ومرة على العصبان بل يطلب ان يوفى للتمرية واجيب اولاً باننا لانسلم انه اعتقاد الابدان بل هو منقطع بالمدد وثانياً بان  
 قول نين جب جزاء الابدان حكم بقى هنا بحيث دهوانه ذهب شرفه من المسلمين الى ان مال الكفار على النجاة وهم بعض اهل  
 الكشف من الصوفية لمزهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول يتقلب النار عليهم بروداً وسلاماً فينتلذذون بالنار ولدغ  
 العقارب كالتملأذ اهل الجنة بانظلال ولهم الخمر وطاب لهم ذلك امام ابن تيمية المحدث الجليل على مذهب الامام احمد بن حنبل  
 استدوا عند ذلك بوجه واحد هان التزيين الابداني لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانياً قوله تعالى لا تشغلوا  
 رحمتك الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفر الرحيم واما قوله تعالى ان الله كثير ان يشرك به فلا يبارضه الا اولاً وكل فيجب العمل  
 بغيره التعارض وذلك بان الحق سبحانه يدينهم ثم يختصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدت المغفرة وعدم المغفرة ثالثاً قوله عليه الصلوة  
 والسلام والذي نفسي بيده ياتيني على جمهم وما ان تصفق ابوابها وينبت في نعرها للرجوع جبال ابن تيمية صحيح السنن اجابوا عن ايات  
 الطلح بانها ماولة بالملك الطويل ومن اشبهه بالاكين بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والهم ينكر ذلك  
 من اشد الاكثار كغيره من عليك بالكفر عن طعنهم لا اعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فان الشافعية تاكلها الذبيل الله الهاد

إلى الصواب ويُغْفَرُ مَا دُونَ ذَلِكَ أَي مَأْسُومِ الشَّرِكِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَارِ يُرْمَعُ التَّوْبَةُ وَيُرْمَعُ التَّوْبَةُ هِيَ الذَّمُّ عَلَى  
 الْمُعْصِيَةِ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ إِلَيْهَا وَزَادَ بَعْضُهُمْ أَنَّ عَقْدَ إِدْبَارِهَا تَحْتَ الْمُعْصِيَةِ فَوَثَلَتْهُ أَرْكَانٌ وَجِبَابٌ أَنْ يَكُونَ الذَّمُّ عَلَيْهَا مِنْ جِهَتِ  
 كَوْنِهَا مُعْصِيَةً فَالذَّمُّ عَلَى شَرْبِ الخَمْرِ مِنْ جِهَتِ أَحَادِثِ الْأَمْرَاضِ لَيْسَ تَوْبَةً وَهِيَ مِنْ أَسْفَلِ الْأَوَّلِ أَنْ جَمَعْنَا مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ لَمْ يَشْرَطْ  
 الذَّمُّ بَلْ قَالَ بَعْضُهُمْ يَكْفِي قَوْلُهُ تَبَتَّ وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَكْفِي الْعِلْمُ بِأَنَّهُ اسَاءَ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ الْثَانِي التَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ عِنْدَنَا سَمْعًا لِقَوْلِهِ  
 قَالَ تَوْبُوا لِلَّهِ وَهَذَا الْمُعْتَزَلُ يُعْتَقِلُ أَنَّ دَفْعَ الضَّرِّ الْثَالِثَ قَبُولُ التَّوْبَةِ فَضَّلَ عِنْدَنَا وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ الْمُعْتَزَلِ الرَّابِعُ  
 وَجُوبُهَا عَلَى الْفِعْلِ عِنْدَهُمْ حَتَّى أَنْ تَمَّ تَارِكُهَا بِتَضَاعُفِ كُلِّ سَاعَةٍ فَرَضُوا أَنْ تَأْخِيْرُهَا سَاعَةً مُعْصِيَتَانِ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَنْهُمَا وَسَاعَتَهُنَّ  
 أَرْبَعٌ وَثَلَاثُ سَاعَاتٍ سِتَّةٌ وَأَرْبَعُ سَاعَاتٍ ثَمَانٌ لِخَامِسِ مِنَ الْمَظَالِمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا فِي كُلِّ تَوْبَةٍ بَلْ فِي التَّوْبَةِ عَنِ الْمَظَالِمِ فَقَطْ خَلَا  
 لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلِ السَّادِسُ عَدَمُ الْعَوْدِ إِلَى الذَّنْبِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا خَلَا لِبَعْضِهِمُ السَّابِعُ اسْتِمَاتَةُ الذَّمِّ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا وَهُوَ تَكْلِيفٌ  
 مَا لَا يَطْرُقُ خَلَا لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلِ وَأَمَّا تَجَدُّدُ التَّوْبَةِ كَمَا ذَكَرَ الذَّنْبُ فَلَمْ يَجِبْ جَمْعُهُ نَالِكًا الصَّحَابَةُ كَمَا نَرَى يُذَكِّرُونَ أَمْرًا لِحَالِيَةٍ وَلَا يَجِبُ  
 تَوْبَةٌ خَلَا لِقَوْلِهِمْ مِنَ الْمُعْتَزَلِ الْثَامِنُ يَصِحُّ التَّوْبَةُ عَنْ بَعْضِ الذَّنُوبِ كَالسَّرِيَّةِ دُونَ بَعْضِ كَالخَمْرِ خَلَا قَائِلِي  
 هَاتِمٌ مِنَ الْمُعْتَزَلِ الْتَّاسِعُ يَجْبِي التَّوْبَةُ عَلَى الْأَجْمَالِ عِنْدَنَا خَلَا لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلِ حَيْثُ شَرْطُ التَّصْيِلِ الْعَاشِرُ هَلْ يَجْبِي التَّوْبَةُ الْمَوْتَةَ  
 وَهِيَ أَنْ يَمُوتَ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ سِتَّةٌ مِثْلًا لِبَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ عَلَيْهِمْ جَوَازُهَا وَالصَّحِيحُ عَدَمُ الْجَوَازِ لِلْمَعْتَزَلِ تَوَكَّلْنَا عَلَى عَشْرِهِ هَلْ يَقْبَلُ تَوْبَةَ  
 مَنْ حَضَرَ الْمَوْتَ وَالصَّحِيحُ مَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُغْ رُغْرًا وَالتَّوَكُّدُ أَيْ مَا إِيْمَانُ الْيَاسِ فَلَا يَقْبَلُ هُوَ حِينَ  
 يَشَاهِدُ الْكَافِرَ أَنْ تَرْتَلِ مَوْتَهُ وَلِذَا لَمْ يَقْبَلِ إِيْمَانُ فِرْعَوْنَ فِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَيْثُ قَالَ مَاتَ مَوْمَنَا الشَّامِيُّ عَشْرَ الْعَامِ  
 إِذَا انْقَطَعَ قَدْرُهُ عَلَى الْمُعْصِيَةِ كَلَّا إِذَا انْقَطَعَتْ مَذَكِبُوهُ فَهَلْ يَصِحُّ تَوْبَةُ مَنْعِ أَيْهَا شَمُّ الْمُعْتَزَلِ وَالْأَشَاعِرَةُ عَلَى صَحَّتِهَا وَاسْتِيفَاءِ  
 مَبَاحِثِ التَّوْبَةِ فِي كِتَابِ سَادَةِ الْمُنْتَهَى ثُمَّ قَوْلُ الشَّارِحِ مَعَ التَّوْبَةِ وَيُدُّهَا مَحَلٌّ بِحِثِّ لَا يَفِيدُ أَنْ مَغْفِرَةَ التَّائِبِ مُنْشِئَةُ اللَّهِ سِحَانَهُ  
 فَانْشَاءُ غُفْرَةٍ وَأَنْشَاءُ لَمْ يَغْفِرْهُ وَالْمَذْهَبُ أَنْ يَجْزُومَهَا وَاجِبٌ بِأَنَّهُ لَيْسَ مَعْنَى الْمُنْشِئَةِ هَهُنَا تَحْتِ الْظَرْفَيْنِ بَلْ أَنَّ الْمَغْفِرَةَ رَاقِعَةٌ بِأَرَادَةِ  
 وَفِي نَظَرِ خَلَا لِقَوْلِهِ الْمُعْتَزَلِ فَأَنْهَى زَعْمًا أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ الْكَبِيرَةَ بِالتَّوْبَةِ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ مِلَّاخِظَةً لِلْأَيَّةِ الدَّرَالَةِ عَلَى تَوْبَةِ أَي فِي ذِكْرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ  
 بِهَذَا الصِّبَاغَةِ الْمُقْبَسَةِ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذَا الْحَكَمَ  
 ثَابِتٌ بِالْقُرْآنِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُخْتَلِفِينَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ أَنَّ قَوْلَهُ وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ أَيْضًا اتِّبَاسٌ جَائِزٌ بِأَنَّهُ لَمْ  
 يَفْعَلْ ذَلِكَ لِأَنَّ لِسْمَ الْمُتَمَيِّزِينَ فِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ السَّابِقِ فَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِهَا وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ وَكَأَيْدِ عَدَانِ بَقِيَّةِ أَنْهَ إِذَا رَادَ الْحَكَمُ جَمْعُ عَدَمِ  
 مَغْفِرَةِ الشَّرْكَ وَمَغْفِرَةُ مَا دُونََهُ ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ هَذَا الْآيَةَ مِنْ أَوْرَى دَلَالَةِ أَهْلِ الْمَسْئَلَةِ عَلَى جَلَلِ مَغْفِرَةٍ مِنْ لَمْ يَتَّبِعْ لَا يَهْتَابُ فِي الشَّرْكَ  
 بَيْنَ الشَّرْكَ وَمَا دُونََهُ بَلْ الْأَوَّلُ لَا يَغْفِرُ لِالثَّلَاثِي يَغْفِرُ ثُمَّ قَدْ ثَبَتَتْ بِالْمَوْصُوعِ وَاجْتِمَاعِ الطَّرِيقِينَ أَنْهَ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا مَعَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهَا مَغْفُورَةٌ  
 ثَبَتَتْ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ هُوَ عِنْدَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَاجِبٌ عِنْدَ الْمُعْتَزَلِ بِأَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ مُقْبِلَةٌ عَلَى التَّوْبَةِ فَالْمَعْنَى لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ بِالتَّوْبَةِ وَ  
 يَغْفِرُ مَا دُونََهُ مَعَ تَوْبَتِهِنَّ يَشَارُ فَا مَعْتَرِضٌ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِ أَحَدٍ هَا أَنْ إِخْتِرَاعَ لِقِيْدِينَ مُتَمَادِينَ مِنْ غَيْرِ كَلَامَةٍ فِي اللَّفْظِ عِيدِهَا وَهَذَا إِجْمَالٌ

بإلحاح الكلام تكلف صاحب الكشاف لدفع زعم ان قوله لمن يشأ وتيد لكل من الجملتين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يخضر  
 الا شراك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر له وذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون  
 الشرك مع توعد لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب  
 يؤكد المشيئة فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير التقييد تالها ان التنية توجب مغفرة الشرك وما دونها مما  
 ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة  
 على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفى والآية مسوقة لبيان مساواة التوبة لا تفرقها وهذه حجة  
 عظيمة على الله سبحانه والآيات والأحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كره غير التائب كثيرة كقوله ثم لا تقنطوا من  
 رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً فم شاملة للصغار والكبار والعمى والموتورين بها وقوله ان ربك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن  
 ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوق ذنوبه غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئا ثم اراه في  
 شهر السنة والمعتزلة يخصن بها اى الآيات والأحاديث بالصغار لمن اجتبى الكبار والكبار للمقرئين بالتوبة واورث عليهم ان عدم  
 آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عدم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد بزعم بعض الحشيين ان ارجاع الضمير  
 الى الآيات والأحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به  
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب وكان المغفرة مع التوبة تتم الشرك ايضا فلا معنى  
 للمفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اوله لان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يجرى لذلك  
 الوجه كما تولى اياه عليك وفصل شرار الكشاف لتخصيص هذه الآية صاد عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجع الضمير الى الآيات  
 الأحاديث صحيحا واما ثانياً فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل آية وصديقت بل تخصيصهم بعض الآيات والأحاديث فكيف في بعض العن  
 نحو من فلان قتيل واما ثالثاً فلما قيل ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتكلمون آيات المشيئة  
 على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشيئة هم اصحاب الصغار والكبار المقرئين بالتوبة ويخصونها بالمشيئة في القول تعالى انه  
 كان غفراً رحيماً وقوله غافر الذي باب اصحاب الصغار وكبار التائب فهم يخصون المغفرة ولا يخصون جميع نصوصها وعندى  
 ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعيم  
 صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فانهم وانصف وتسكروا بوجه  
 احدها الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الغفار لغريم يحيم وقوله علي  
 الصلوة والسلام ثلاثة تدحرجهم الله عليهم الجنة من الخمر العاق والدبوش سراً واحداً وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذا بما  
 الجواب انما على تعدد عوهم انما تدل على الوجود دون الوجوب حاصل الجواب اننا لانعلم عموم هذه الآيات والأحاديث بل المراد منها  
 بعض العصاة وهم الكفار بسائق المؤمنين وزعم بعض الحشيين في معنى العبارة اننا لانعلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار

وفي بحث لا نفي العتاب من عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على التوزيع دون الوجوب ثم استدلوا  
 وذلك لان المعتزلة تسكنوا بنصوص الوعيد وانما يجب عقاب العاصي بالله تعالى ومنه هب اهل السنة ان لا يجي على الله سبحانه  
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العتاب على وجوبه ولا مندق لهذا الكلام بهذا الجواب والا فلا ترك لانه  
 محتمل وعندى ان سبب ذكره الساهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بجميع  
 الاول ان تعالى اوعد بالعقاب فلم يماثل في وعيد الكذب في خبره وان حال الجواب ان ثابته وقوع العقاب بان وجوبه  
 انتهى وقد كثرت النصوص في العقوبتين المنصوصة من عقوبات الوعيد جواب ثان وصاصله انه لو سلمنا عدم نصوص الوعيد  
 فنقول من العالم الذي خص منه البعض وقريته التخصيص نصوص العقوبات فقلت العموم والنصوص متباينان فكيف يجتمعان قلت  
 الثاني انما هو بين العموم والنصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب بل لخصوص هو الجزئية فخص  
 بعض الانسان معذب بل يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخص من الحكم الكلي كقول تعالى انا الله على كل شيء قدير خص من  
 ذات الراجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذ التخصيص كالا استثناء وكالا من الحكم الكلي ان قلت  
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو من عموم قلت النصوص على الجواب الاول تضاداً جزئياً وعلى الثاني كلية و زعم  
 بعضهم اي بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم يعني من الله تعالى هذا جواب ثالث وصاصله ان الخلف في الوعد كذا في خبر  
 الوعيد لطف محض فان السلطان اذا غضب على الخدم واوعد بالقتل ثم عفا عنه كان محضاً على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا قال  
 فانهم يشعرون غضب الكريم وان تاجر تارة بكذا خا من انك ليس فيسولوا والمحققون على خلافه تضعيف الجواب كيف وكيف يعجز الخلف  
 وقيل اي كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول الامم لجنس او العهد بارادة الوعيد لدى  
 اي عندي وهذا ما يقول الحق سبحانه يوم القيامة للكفار اتباطا لهم وقامه قال لا تخضعوا لدي وقد تمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول الذي  
 وما انا بظاهر للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخطب بالوعيد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما  
 يصح به التذليل لغيرها العاصي اما اذا اخطب بالوعيد فاللافق بحاله الايقار ولا يجوز ان يقال في قوة القلب برئنا عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم قال من وعد الله على عمل ثوابا فهو محضه ومن اوعده على عمله عقابا فهو فيه بالخيار ثانيا بان الوعيد قد يكون انشأ للتعريف لا  
 اجازة والا لانشاء لا يحتمل الصدق والكذب بقى ههنا جواب رابع عزمتك للمعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منكم  
 فنقول ترك ثواب بالجنحة ايضا كذا لك لدرخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخل الجنة فعمل الاول خلفه الثاني تحكم والقول  
 بحبط حسنة باطل الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اي بما يوجب عليه بعدم العقاب تعرياً اي اثباتاً على  
 الذنب واغرا اي بمثابة تحييم وهو بالفارسية برائتختن القوم عليه اي لغير الذنب على الذنب وهذا في حكمة ارسال الرسل لا الحكمة في  
 ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقبول العقلي ان محض جواز العفو لا يوجب عدم العقاب فان  
 الظن هو الا ذلك الراجح ولا يبرح العفو مجرد جواز فضل عن العلم اي اليقين كيف وكيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعورات

اي انصوص العامة الواجزة في الوعيد المقررة بعباية من التهديد اي التخويف ترشح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة  
الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا ابدا زائدا والضمير المحرر فاعل كفى وزاجرا حال او تميزاى كفى ترشح الوقوع زاجرا للذنب فان العاقل  
يخترع عن الطرفين الذي عليه السبأ وان كانت السلامة جائزة وقد يزعم ان ترشح جانب الوقوع مما يترجم مذهب المعتزلة وهذا وهم  
لان مذهبهم القطع بالعقاب انزلت تد ذكر ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يعلم الخوف  
الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العقاب واما ان غلب احد هما بلا افرط نظر الى انصوص الوعيد  
او المقصود فلا يباس واخيار الامام حجة الاسلام غلب الخوف في الخيرة والرجاء عند الملمات ويحتمل العقاب على الصغيرة اي لا يلزم  
لا يتمتع بفوائد عيوب كما قالوا والظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والا لا يجمع عليها ويقول والعفو سواء اجتنب  
من تركها الكبيرة ام لا لان دخولها اي الصغيرة تحت قوله تعالى وينصها ما دون ذلك اي ما سواها للشرك لمن يشاء دليل على ان الوعيد لان  
العقوب بالثبوتين في اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابها لم يجعل ما دون الشرك مقابلا للشرك لانهما في لزوم العقاب ولقوله تعالى  
ووضع الكتاب فترى الخرمين مشفقين ثمانية ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يعاد صغيره ولا كبيرة الا احصوا ووجدوا اما  
عملا احصوا ولا يحظم بك احد اي وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقرها مشفقين خائفين يا ويلتنا كل ما تأسف لا يعاد ولا يترك  
احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جميع المحرم وخرجه من احصاء صفاته وكبارته وذكر السؤال استطرادى  
ويمكن ان يراد سوال المناقشة المستلزم للعقاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاضلة لمجانب واحدا من الظاهران الآية دليل على  
الدعوى الثانية وانه لا تنازع ان كون الاحصاء للمجازاة لا يجب لزوم العقاب فيطلب الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما  
يكون لبيان معنى المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم للعقاب كقولك صنعت السرير ليلنوس مع انك لم تجلس عليه فطرد  
بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتقربا  
ان المجازاة غير اذاعة على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل محو السيئات بالحسنات مع انه  
ثابت بقوله تعالى الحسنات يذهبن السيئات واذ لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على الصغيرة لازما وهو الذي عند  
فيه نظرا لدميني على ان الذنب الذي يحاه التوبة او الحسنه يبقى مكتوبا في الصحف لان المراد بالاحصاء في الآية هو احصاء الباقي الى  
قراءة الصحف بقى في هذا المقام بحث وهو ان بعض الدققين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التي لا تخالف فيها الاثنا  
التي هي على النزاع ناشئة من التنازع بالادبى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللمصنوع ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصغائر  
الجنون عن الكبار اما الآية الثانية فلنصهم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما يبقى استحقاته بعد مقابلة الحسنات  
والسيئات واجتناب الكبيرة فيطلب استحقات الصغيرة وعند ثمانية نظرا لا يخفى على العارفين بما ليس الكلام ان الآية الاولى تدغم فيها  
المشية في كل ذنب غير الشرك فان حمل على البعض تخم وما تضمنه الآية الثانية من خوف المحرم على احصاء صفاته وكبارته وحضوا اعمالهم  
وذف الظلم في مجازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقات بعد المقابلة منقح لا بد لمن



مفاتيح من سليمان المفسر الثاني حر على المعتزلة حيث قالوا يخطئ صاحب الكبيرة في الثاني الظاهر ان المراد مجوار العفو عن امتناعه هذا منكم  
 فيما سبق قال ويفسر ما ذكره ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاد لي علم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ  
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند باقر ولبقنق به قول اذ الكون في الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز  
 لعدم الاحتجاج واما على تفسيره بدم اللزوم والاحتجاج معاً فيجوز الرجوع الى الصغيرة والكبيرة على تناوب كل واحدة عن الاستحلال اي  
 صادرة عنه والاستحلال حلال وآسن والاستحلال كغيره لما فيه من التذنب المنافي للتصديق اي الايمان وهذا اي بالاستحلال  
 باول نصوص الصلاة على تحليد للصلاة في الثاني كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالد فيها هو على سبب اسم الايمان منهم  
 كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزي الزاني حين زنى وهو مؤمن وتقدم الجرم وليس حصراً للتناوب والاستحلال بل للاعتناء به اما او لا  
 فلانه منقول عن الشارع نعم فيعيب التابعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وددت اني اجد بيت من البيوت استطاع اليه سبيلا ومن كفر  
 فان الله غي عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يحاق عقوبة ولا يرجوا ثواباً اي اجد بيت من بيوت  
 واما ثانياً فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا يتم الا في كل كتاب ويل للعلم بالكتب الطويل فانه لا  
 يجري في الحديث وكناويل الايمان بالكمال فانه لا يجري في الآية وَالشَّكْلَةُ من الشفم ضد الفركاة الجرم كان فركاً فعمله الشفيع  
 زوجا بالضم اليه ثانياً لِلرَّسُولِ اذ ما يعي الرسول والنبي والاخبار جمع خبر يتشديد الياء وهم الملازمة والعلماء والشهداء وروى  
 عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفر يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلم ثم الشهداء ثم اهل امة وجاء في  
 الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوا يقول الله شفعت الملازمة وشفعت النبيون شفعت المؤمنين ولم يبين  
 الا ادم الراجح ان يقبض قبضه من الناس فيخرج منها قوماً يعملوا خيراً قطرناه البخاري وسلم في حق اهل الكفاية رضيهم بالذكر ان  
 شفاعة اهل الصغار يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارح في التلويح ان كراهة التحميم الى الحرم اقرب وفاقها يستحق هذا  
 دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع آخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان من كتب المكروه وتارك  
 السنة محرم ما عن الشفاعة فاذا كان بصاحب الكبيرة واجب بوجه احد هاتين هاتين جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها  
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشفاعة وارضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقول عليه السلام من ترك سنتي  
 لم يزل شفاعة في محنت الحكم من التلويح الثالث ان يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى ان جواب عن  
 سماع الشارح لا عن الحديث ولك ان تاول الحديث به الرابع ان الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التحليل عن  
 النار لخاص ان لا يكون مشفق لعدم دخول النار فلا ينافي في الشفاعة لا يخرج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس ان يحرم الشفاعة  
 لا ذلك الثواب الذي ينال لوم يفعل هذا الفعل السابع ان يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الامر  
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالمشقة في غير الاخبار اي بالشفقة من الاحاديث من قولك استغفر الماء او اكثر وسأل اللطيف  
 خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا بالشفاعة تحلص الجرم من الشفاعة لزيادة ثواب الحسن فقط وهذا اعم للطلاب بيننا وبينهم مبنى على ما



سبب من جواز العفو والمغفرة بين والشفاعة في الشفاعة فالعفو بالشفاعة اولى هذا دليل على ثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزاميا لا يتناهى على الحسن القبح العقليين وعندهم لم يجز المغفرة بدون الشفاعة ثم مجموع الشفاعة في هذه الملازمة بحيث بل في ابتداء الخلافة على ما ذكرنا نظرا لقوله تعالى واستغفر لذنبك قيل اريد العناثر سهوا فان اكل بيار غير معصومين عفا وقيل تركه افضل فانه يبدى في اكل بيار ذنبا لعظم منزلةهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقارها وقيل اريد الاستغفار مع ان معصوم تبليها للامة وقيل اى لذنب امتك وللمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تم العناثر والكبائر ثبتت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صفاتهم بقريته مما قبله لان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزايم لان المعتزلة ينكروا الشفاعة للذنب مطلقا وفيه نظرا لالصارف عن العوم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارت في قوله وللمؤمنين والمؤمنات فيجيب على العوم و فإعادة الحار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفرهم الكفار شفاعة الشافعين اى على تقدير ان يشفع لهم فان اسلوب هذا الكلام اى طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اى مجازا ولا كما كان لثغرى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تغيير حاكمهم وتحقيق باسمهم اى قطع رجاءهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اعظم التعظيم ولا تناط بقضى ان يؤتمنوا التوبهم وان كان ونشأنه ان يكون بما يخصهم لا بما يعهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصا بهم وفي الدليل بحث من حجة احدها قيل ثبوت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا فلان كالأية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنع لان عدم الشفاعة لزياة الثواب لا يقتضى تغيير الحال واقول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتسارون من الجحيم من اسلمكم في سفر قالوا لم نك من المسلمين ولم نك نفع المسكين وكنا نخوض مع الكافرين وكنا تكذب بيريح الذين حتى اتانا اليقين فاستغفرهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة الخروج من السفر ثانيا قيل عدم المصنف شفاعة الكبار والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غير كره والكبرى والصغيرة وفيه ان يجتمعا ان يكون المانع غير مخصص في الكفر بل يكون ترك الصلوة والاعظام من الموانع ايضا وثانيا بان ثبات الشفاعة للظاهر من العذاب ثم الا لزوم على المعتزلة وهو كان فصحة الدليل بالآية قيل الآية من باب التهم لا الكفار قالوا والاصنام هو لا شفعاؤنا عند الله والى جواب انه احتمال بعيد المسموع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكا فيريد على نفيه عاملا به جواب عن سوال ترفيعه ومقتضى ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه مخالفتها لذكره كقول عليه الصلوة والسلام في الغم السائمة ركوة ويفهم من ان لا ركوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي واكروه للحنفية والمعتزلة واولا حكم في السائمة معلوم من نص اخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة لان الآية ناطقة بشفاعة الكفار وهم تتسارون بما على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة يتكروا مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجج عليهم رصاص الجواب ان مطلوب ثابت من سياق الآية كحالاته على العارفين بالاسباب الكلام من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه اننا نأتمتع بجمعة من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله يلب الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي مره ابن اذود الترونى والبيهقى في شعب الايمان وصححه عن ابن مالك ومره الحاكم وصححه عن جابر ومره الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر رواه

البيهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة قال انس بن مالك فقد بنا رسول الله من تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام ثم  
اهل الدما ثم اهل العظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور بما يفيد العلم الا ان لا يبل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة  
المتقى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يقبل لعلم القطعي الضرري معنوياً ولفظياً ولوثمك اهل الحق بالحدوث لكفاهم التصريحيات  
الواضحة في خلاص المجربين من العذاب بالشفاعة نبل دخول النار بعده ولكن الخالف قد يباين بمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف  
القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانفق اى احدوا يوماً مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقصص صفة يوم والعاذ بحذف اى اى  
تجزى فيه نفس عن نفس شيئاً من لغفوق ارشياً من الجزاء فهو مفعول ب ارمطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعته وتو له تعالى الظاهر  
من حميم محب عطف واصلا لباب الخوارة ولذا يطلق العليم على الماء الحار وسبح العيب حيماً كما كان يحترق قلب من الحب ولا تشفيح بطاغ اى قبل  
شفاعته لهم والنجواب بعد تسليم ذلك انها لا تلاه هذه الايات على العموم في الاحتصاص الاول اننا لانسلم ذلك لانها على النفي من كل شخص بل  
نقول المراد بها الكفار المعنى لا تجزى نفس من كافر شيئاً ولا يقبل منها شفاعته لكافراً ولا للكافرين من حميم واعترض عليه اولها بان نفس نكرة  
بعد النفي تنفيد العموم نعيم الصمير الراجح اليها ايضاً وثانياً بان صمير النكرة نكرة نعيم ولا نكرة واجب عن الاول باننا لانسلم رجوع الصمير الى  
النكرة من حيث عمومه لان النكرة وضعت للفرد بلعموم وليس ذلك لانها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرد  
المبهم يستلزم نفي جميع الافراد وعن الثاني بان كون صمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم تكون حكماً حكم النكرة المظهرة في  
العموم محل منع واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهم والشرع على تولمهم ان ابا نابتشفعوا لنا وفع بان العبرة بالعموم  
اللفظ لا بخصوص السبب فيه لانه قد يعتبر خصوص السبب للقرآن ولما استشكل مران بن الحكم قوله تعالى ولا تحبين الذين يفرحون  
بما افرد يحبون ان يحرم ما يمام يقبلوا فلا تحبينهم بغاظة من العذاب وقال لو كان كذلك لنعذب اجمعين اجاب ابن عباس انها في اهل الكتاب  
كما في الصححين ولا زمان جواب ثان اى لانسلم ذلك لانها على النفي في كل زمان بل يجزى ان يكون لعدم بقول الشفاعة زمن مخصوص كما نونت  
الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى انقوا  
يوماً هو يوم منها وعندنا فيه بحيث لان المعلوم من طواهر النصوص ان السبب الشفاعة لا يدخل الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان  
يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عدى حروبم يقدم زيد انه يفتق ولو قدم ليلاً فلعل المرجح اراد تفسير  
الآية بهذا الاحوال جواب ثالث وهو اننا لانسلم ذلك لانها على النفي في كل حال بل يجزى ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصاً ببعض الاحوال  
كما اذا صدر الحكم القطعي باذخال النار عن عائشة قالت قالت يا رسول الله هل تذكرن اهل بيوتكم يوم القيمة قال اما في ثلثة مواطن فلا  
يذكر احد احد احد عند الميزان وعند الكتاب وعند الصراط ثم اراه ابن اود وقد يرم ان ذكر الاحوال مستدك لان ذكر الاحوال يقع عنه  
لنا فيه نظراً لان الاستدك انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكن يجزى ان يقع في زمن واحد مختلفة على  
المكلفين فبعضهم يجازى بعضهم يقضى الكتاب بعضهم يرون كتابه والده اعلم ان يجب تخصيصها بالكفا خبر عن الجواب هو جواب  
رابع يعنى اننا لو سلمنا ذلك لانها على النفي من كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هو من العام الذي خص منه البعض ثم المشفوع لهم

الزقت تسليم عموم الاشخاص والذوات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة لبعضها لبعض فالحجوب ان تخصيص البعض من العام هو كالاتسنا  
وكالحجوب الاستثناء الا من حكم على فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرازك ان هذا معنى قابل  
از المسلم لا لتمامه العموم لا اعادة العموم وقد سلفنا توضيح ذلك بمعايير الادلة عند التخصيص والردحجوب اعادة الادلة التام الشفاعة  
والثبوت له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر ولا يركب الا لضرورة وطا من الحجوب ان النصوص لا يحجور  
تعارضها من دفع التعارض ضرورة داعية التخصيص بقى منها كذا قال اهل السنة لزم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا يبطل  
اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصوص العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على ان العام المخصوص لا يبيح حجة الثانية قالوا  
المراد ادلة المعتزلة عامة تنفع شفاعة الجرم في جميع الاشخاص والذوات وادلتنا خاصة تنبها في بعض الاشخاص والذوات والخاص  
على العام ثم اراد الشارح ذكرها من ههنا معتزلة في العفو والشفاعة والردحجوب عليهم ولما كان اصل العفو الشفاعة ثابتا بالادلة  
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء ما اى لم يتطبعوا انكار العفو الشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض  
وانبتوا في البعض بالعفو عن الصغار مطلقا فذم جمهورهم ان الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا وهو من اولها كما ذكرنا صاحب  
كبيرة لان المؤمن صغار ومكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكاره صاحب كبيرة لا ذم في العذاب الصغيرة لانها مشفوعة لان بعد اب  
الكفرة الكبيرة ومغلل ان الناس بلا تعاقب في العذاب بالشفاعة والضعف بين الاشخاص لزمهم ان العقاب مضرة خالص لا يمكن تناوذه  
بل على اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفف فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغار بشرط اجتناب الكبائر  
فان عمل كلام الشارح على من هب جمهورهم فقولهم مطلقا علم اطلاق وان عمل على من هب بعضهم فعناه مع التوبة وبشرط اجتناب  
الكبائر وعز الكبائر بعد التوبة وانكروا عفاها بلا توبة والشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا الخلاص من العقاب وكلاهما اى  
قولهم بالعفو والشفاعة فاسد ما الاول فلان التائب ومركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان  
العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وهما اشكال وهو ان الشارح ان تصدرا على جمهورهم فالتعبد بالمجتنب عن الكبيرة مستل له وان  
اراد الرد على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لان لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فينبى الاخذ عليه والعفو  
عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص والشفاعة بمعنى طلب العفو من الجزية لجمها على زيادة  
الثواب بخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيجوز شفاعة  
ويؤمر باخراجهم من النار فيفزعهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلو وتفضل في صحيم البخاري ومسلم وعن انس قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيهم بهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سمعيتك  
شوية وقال بعضهم ان الذي وهبت لك وضعت فيشفعه ليدخل الجنة ثم ابر ما حجة واهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون  
في النار ولان ما من غير نون كبر لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شقال ذرة مثقال الشئ ما ياسب في الثقل والذرة التلة الصغيرة والهباء  
الذي يدرفي الهول ويرى في البيت اذا وقم الشعاع نيب من الكثرة خير لولا اى يحس جزاء ونفس لا يمان اى مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحات عمل خير بالاضافة ولا يبعد التصريف وعن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله اى اهل اعمال افضل قال الايمان  
بالله رزاهة لم ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بل الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واورد عليه انه  
مبنى على ان جزاءه كما يمكن هو الجنة وهو محل منع جزاوان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان التصرف  
والله على اهل الجنة من حيث من مات وهو يعلم انه لا الدلالة انه دخل الجنة ثم اهل الجنة من غير ان يدخل الجنة لان العود  
الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفعول ثان لوعده وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا  
الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو على منازل الثواب هو في اللغة البستان الذى فيه  
الضرب الخليل قال مجاهد كلمة ثمينة وقال السدى بلفظة النبط وعن عبادة الصامتة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الجنة  
ما ندرجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها انما الجنة الآخرة ومن فوقها يكون العرش  
فاذا سألتم الله فاستسألوا الفردوس واه الترمذى تركا بضم تين ما يهيا للضيقة وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان  
والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احد هما ان ترك المعصية على صلح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه و  
اتقى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى والجواب ان الترتيب ليس عللا لثقة وهو ظاهر ولا شرعا ولا لزما ان يكون الشاغل بالمباحا  
يقيد له اعمال الخيرية بل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا ثبتت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها نذر الله تعالى وانتهى عنها  
كان هذا الذكر والخوف مخلصا للثاني ان المطلوب هو ان يترك الكبرياء واللاية لا يدل عليه بل مقدر بما مع العمل الصالح  
واجيب بان البقاء على الايمان على صلح وانا في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس  
بشروط في دخول الجنة واللاية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسننا  
بصد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتهائى بنفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان بل غير ذلك  
الضموم للذلة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من كونه المقتطعة للذلة لانه ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن  
سؤال مفقد وهو ان هذه التصرف لا تقوم بجملة المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا المخلوق والناس من عظم العقوبات  
الظالم ترك كلمة من ولكن اورد صاحبنا ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويه ويفضل عليه قد جعل اى المخلوق جزاء الكفر لى هو عظم الخيانتا  
فلو جرى به غير الكافر لكان زيادة على ذلك الجنانية فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على بغير العقلى فيكون الزاميا والا فلا شرعية علوان  
لا يقدر من الله سبحانه شىء واعترض عليه بان يجب ان يكون عقاب الكافر اشد اجيب بوجهين احد هما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب  
شدة وضعفا بل يقولون هو للضرورة اقصى ما يكون ثانيا الشايع اطلق مخلوق جزاء الكافر من غير قيد بالشرية فالتقسيد في الاخلاق و  
ذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر صاحب كبيرة مات بلا نوبة اذ المعصوم اى من لم يصد عنه شىء والتدب  
وصاحب الصغيرة اذ اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وتوابعهم والكافر مخلد بالاجمان وكذا صاحب الكبيرة بلا  
قوة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضرة خالصة لا يبرحها منقعة دائمة تينا في اى استحقاق العذاب استحقاق

الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة وللجواب منع قيد الام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون حاله لاخره اما فعلا بلا مضرة او مضرة بلا نفع والام تميز من حال للدين المعتبرية من مضرة ونفع ثم الاحتياج على الام بان ما انقطع لم يكن خالصا تشديدا للضعف اما الاول فلان لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب هييزات واما الثاني ففساد الاول ولو سلم فللنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها كما يقال للشائب هو العلم بزوالها لا نهيجي ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اي وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان يصح عندنا لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يتحقق الجنة والنافر يتحقق النار فعنا وان الاول اهل لفضل الثاني اهل لعدا واما الثواب فنصل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه نازلا عقوبة اي عن صاحب الكبيرة اما بحضرة فضل واما بشفاعة و اما بعل صلح يكثر هامل خلاف فيه وتدبر فيه كلام بين الشرح ابن بحر المكي الشافعي المبرشا والخاري فذهب الثاني الى ان الحج يكفر اليكائر والاول حصول التكفير بالبصائر حتى بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا تضار فيه كما يتعلق بحق العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة للتركه وتسل النفس وان شامر عنه به مدية ثم دخل الجنة وجاز في الحديث ان مكث بض الصلوة في الساعة وبعضهم يوم وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدية الله سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام يجشان البحث الاول زعت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه واما الثواب فلنحو احد هان التكليفات (اما لا تعرض عروبة واما لا تعرض لله سبحانه وهو منزه عن الحاجة اليها واما لا تعرض للعدل في الدنيا وهي بيت المصائب الكدورات واما في الاخره وهو المطلوب و الجواب ان لا تعرض لفعلة تعالى عند رايها ان العبادات خدمه شاقة فنجب الاجرة وللجواب انها لا تكفي في احدى نعمة التي لا تجب تكليف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يقضى الى الكسل والطاعات وللجواب ان طوب الثواب عليها وظن العقاب على تركها وانهم اكسل رابعها لزم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلنحو احد هان لزم يجب لاجترأ الناس على المعاصي ثانيا لزم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر مما سبق ثالثها لزم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصي الجواب انه يمكن الفرق بالسبب الى الجنة ورفعة الدرجات وكثرة التعميم على ان لا يقرب من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحتياط وبنوا عليه خلق صاحب الكبيرة والنار فقال جمهورهم يحبط طاعات العر كبيرة واحدة وذهب للبخاري الى ان الكثير يحبط القليل فاذا ازادت الطاعات احبطت المعاصي من غير ان ينقص ثوابها واذا ازادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابوشيثا حفظ المتساويان يبقى الزائد للثواب والعقاب ذهب المرحضة الى ان الايمان يحبط المعاصي كلها وهو من ذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال الاستشارة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فامر الله سبحانه ان عفا عنه فبفضل وان عاقبه فبعد له الثاني النصوص الدالة على الخلوص كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالد فيها التعمد هو الفعل مع القصد ويقابل للظن كما اذا قتل رجلا على زعم ان كانا فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكر الامميين معاصر ان في اولها كفاية وفعلا ما قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ويقعد حدثه اختيارا وعن اولام الله سبحانه ونواهيه يدخل فري بالياء و

النون على سبيل الكائنات وكلها متواترنا والخالدا فيها حال مفردة أى مقدر خلقه وفيها يتجلى مان الخالق وعاملها وقوله تعالى مركب  
 قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا التحكم لقوله تعالى يشعرون بذب الهم بيئته مصيبة واحاطت به خطيئته أى غلبت عليه  
 فادلتك اصحاب النار هم فيها خالدون افرح الضمير ويجمع نظرا للفظ من ومعناها والجواب ان قائل المؤمن يكون مؤمنا لا يكون الا كذا  
 جواب عن الآية الاولى اى المعنى من يتلى حوثما لكونه مؤمنا لا شك ان هذا لا يكون الا مع استقامه الايمان وهو كفر قد يحجج عليه  
 بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشقة يدل على كون ما خذ الاشتقاق علة للحكم نحو السار والبارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن  
 الآية بوجه اخر اوجد هان هذا جزاءه ان جوزى عليه لانه لا يكمل جزاءه ايفاء لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابن هزيرة عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاءه جهنم قال ان جزاءه شره الطيراني بند ضعيف ثانيا متعمدا اى مستحلا ثالثا انها  
 نزلت في مقبى بن ضبابه وجد اخاه مقبولا بالمدينة في بني النجار نأهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدفعا اليه الدية فاخذ الدية  
 ثم قتل مؤمنا ورجع المصنعة وتداروه ابن جرير عن عكرمة تليد ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العرة لعوم اللفظ لا لخصوص السبب  
 قلت ذكره ليس المقترنة النخشمى في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما والعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وماذا للدلالة  
 القران وايها ان عام خص من البعض وهو المسلم جميعا الآية وهذه توجيه الامام الرازي خامسا ان من باب التعليل وهو يختص  
 الطيبي في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم الخارج وقد ذكر  
 الرنخشمى هذا الوجه في قوله تعالى الزانى لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا ازان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين  
 بقى هنا بحث ضررى وهوان قد صرح به عبد الله بن عباس القول بخلافه قائل المؤمن والفناء ولا نية له كما في صحيح البخارى و  
 مسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القران كما شره ابو نعيم والجواب ان كان يقول ذلك تعليقا  
 وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وسال اخر فقال لا فواجبه بعض اصحابه  
 فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فلو ان التوبة تكفرت ان يمضى عزمه انتهى و  
 اخرجه سعيد بن منصور والبيهقى عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال مالت حوضى انظر بهيمتى ترد عليه فاذا الرجل جازبا  
 فثم الحوض وسال الماء فصرته بالسيف فقال ليس هذا مثل لذي قال ناهى بال توبة وكذا من تعكس جريمه للحد وجواب عن  
 قوله من يعص الله ورسوله اى المراد بالحد وجميع الحد ومن تعدى جميعه فلا شك فان كان اقران اعظم الايمان بالله ورسوله  
 صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت هين انكوعيين بن حصن القرظى ما قسم الله تعالى من الموارث وقال لا وارث  
 الا من قاتل على ظهر القبيل واحرم النساء والولدان والاجورية المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا من احاطت به خطيئته  
 وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اى معناه احاطة ان يعم الخطية ظاهرا وباطنا فحينئذ لا يبقى في قلب تصديق و  
 فليس ان اذرت وهذا لا يكون الا في الكافر اجيب بوجه اخر اوجد هان المراد بالسنة الكفرة الشرك كما قال ابن عباس ومجاهد عكرمة  
 وقتادة وغيره من السلف والمطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون النون للتعظيم ثانيا ان الآية الاولى نزلت في ابهى بن ابل وقيل

فانهم قالوا انتم سنا النار اذ ايماناً معددة فتردد سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها وانك تجيب بأسلف في الآية الاولى ولولم اى لوسلم ان  
الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخلة قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم حين مغلد اسم مفعول من  
التخيلد مهي الظاهر ان المكث في السجن ليس اماً لا تقطع له الموت وقد قر في بعض النسخ حين مغلد بلا ضمة ومنه قوله تعالى و  
لكنه اخلد الى الارض اراذ يعلم من باعنا او امية بن الصلصلة او غيرها ومثله قولهم خلد الله ملكه وقولهم وقف مغلد قولهم خلد خلدوا  
بالفتح اذ اطال ثياباً اباطشيب وقولهم خلد بالمكان اى اقام ومنه الخوالد للآفاق وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام الباقها  
بعد ارتحال المسافر المقام بما عترض عليه من الخلق حقيقة في الامم وجماز في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك  
للخلد افاضت فهم الخالدون اذ الحقيقة كما يجي فيهما معنى ان نوحا عليه السلام عجز العيشة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل في  
الاستعمال هو الحقيقة واجيب باننا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالاً شائعاً بلا ضمة وهذا ينفي الجوز فلا بد اما من القول با  
لاشتراك واما بان موضوع المكث الطويل مع دوام ابدنه والثاني افضل لان الاشتراك خلل ان حصل ثم انتم انتم الف سنة مكث  
طويل على الاطلاق بل الطويل اى اضافي ولذا يهي هذا العالم بالديتيا لقلته من تد ولولم نقول الخالدين في الآية بحمول على احد قسمي المكث  
الطويل بقية حتى لا يلازم اللفظ موضوع له ولولم ان الخالدين لا يستعمل في الدوام ففاض اى ما ذكرتم من الآيات معارض  
بالنصوص الواردة على عدم الخالدين اى عدم الخالدين اى عدم خلود فساق المؤمنين كما امر كقوله تعالى وعدا لله المؤمنين والمؤمنات جنات وحرث ابواب  
وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات المختم وقطع استدلال على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب  
بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالفه من جهة من انهم ما يظن من ان هذا التسليم مضربان هذه المعارضة لا  
تثبت عدم الخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان واللفظ التصديق خلافاً لمن ذهب الى ان التصديق معناه الشعي  
من وضع الشارع اما اللفظ فعناه جعل الغير ايماناً على انه امره للصدق اى بصيرورة الشخص في امن اى وثوق واعتماد على ان الجزرة  
للصيرورة ودليل ما اختاره الشارع وجوه احد ها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن  
عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فالله والى ما كنت تظنون فلو لم يكن الايمان واللفظ بمعنى التصديق لم يعبر هذا التفسير اذ المقصود به  
كشف المفهوم الشرعي على اللفظ ايم فونه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوا لاعتراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان  
منقولاً عن المعنى المنطوق المصطلح شرعي كما كان ذلك خطأ كما يفهم الرابع ان الاعتراب كانوا اذ امر الايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم  
يستلوا عن معنى الايمان مع مجملهم بمصطلحات الشرع لما من ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بالضرورة اى اذعان حكم الخبر  
الاذعان واللفظ لفصوص والاطاعة والاقتداء والمراد هنا تسليم الحكم والاقتداء به وقبوله جعله اى جعل الحكم او الخه ما ذناً الا لا يشق ويكون  
صادقاً فوه ثلثة تفسيرات للتصديق جمع التصديق افعال من الامم بالفهم والكفر او يقتضين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الرحمن  
والشارح على ان الايمان متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذ لم تخف وبالجملة متعد الى مفعولين يقال امنت زيدا وعمراً وجعلت

زيداً أماناً عن عمرٍ وذكر بعض اللغويين ان الأمان لازم يقال أمنت أي صحت بلا خوف وبالهمزة يتعدى الى المفعول واحد يقال أمنت زيدا  
 أي جعلته أماناً كان بالتشديد حقيقة أمان به أي ممانه للتحقيق أمانه التأكيد والمخالفة أي جعله أماناً عن التأكيد فالضمير مفعول اول  
 والتأكيد ثان وهذا بيان للناسبة بين الغنيين للإيمان اولها معناه الاصل بحسب اشتقاقه من الإهمن هو جعله لغير أماناً ثانياً معناه  
 بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الاول يشاب للتحقيق والثاني يشاب للجأزي وتوضيح ذلك ان اهل  
 اللغة كثيراً ما يصفون اللفظ بمعنى ثانٍ ومناسب لمعناه الاصل كما ان الكتابية في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكريين كتيبة ثم وضعوها لانه الصناعة  
 لاهاجم الحروف وكمان الفرد في الاصل الجم المشوي ثم وضع للقلب لسر لونه وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول كالتحقيق  
 والثاني كالجأزي ولذا قال لشارح كتاب بلغة التشبيه يريد ان الإيمان في الاصل جعل لغير أماناً ثم وضع للتصديق لان المصدق كان يجعل  
 الخبر أماناً من التأكيد والمخالفة وهما نجأت الاول اهل ان عبارة الكتاب هكذا الإيمان افعال من الإهمن يقال أمنت وأمنت غيري  
 ثم يقال أمنة اذا صدقته وحقيقة أمنة التأكيد والمخالفة انتهى ففهم بعض شراحه ان الإيمان في التصديق جأزي لغوي في عليه الشارح في  
 شرح الكتاب وقال الحق انه حقيقة ولكن قصد زيادة التيقن في الوضوع واللفظة قلت ولا زال هذا الهمم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعمه  
 بعض المحققين ان لفظ كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الإهمن في الإيمان وفيه  
 نظراً لان معنى الاشتقاق هو المناسب في المعنى الثالث وتم في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنة عن التأكيد الظاهر ان زيادة الجأز  
 تصحيحاً يحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار واكون مبنياً على قول من يبدى الإيمان الى المفعول واحد الرابع قد يزعم ان  
 وكلام الشارح سوادب لانه يصير معنى قولك أمنت بالله جعلته أماناً عن المخالفة وهذا من فلة الهمم لا الشارح ذكر معناه بحسب الوضع  
 الاول وقولك أمنت بالله حال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يبدى مجهول من التعدية أي يبدى  
 الإيمان بمعنى التصديق الى مفعوله بالله كما في قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لإيهم ومآنت بمؤمن لنا أي بصدق في ان يوسف  
 اكله الذئب التفسير بالمصدق والشارح على اشارة الى ان الإيمان واللفظة التصديق قيل الاول للتمثيل بقوله تعالى انؤمن ذلك الالم في لنا يحتمل  
 ان تكون لتقوية العمل تضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى ان كنتم لمرءياً تقربون قولى لفعل بالله لم يتخذه عن المعمل واجيب  
 بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستهزاء وذلك ان تقول راد النظر في الاستهزاء وبالبار كما في قوله عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله قال  
 المحققون الإيمان يتعدى بنف الى المفعول واما تعدية باللام وبالباء فلتضمين معنى الايمان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذ  
 لكذا واعترف به الضميين ان يقصد بالفعل معناه للتحقيق مع معنى فعل آخر يناسبه فيذكر شئ من صلات الفعل المضمين ليدل  
 عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ضمن اكل معنى انضم فوصل بالى وقوله تعالى والله يعلم المقصد  
 من المصلح ضمن العلم بمعنى التميز فوصل بمن قال ابن جنى لوجعت تضمينات العرب لا جمدت مجلدات للحدس بالنصب أي تم الحدس  
 وهو ان سألنا قال اخبرني عن الإيمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره رواه مسلم أي  
 تصدق اعلم ان المختار عند لشارح ان معنى الإيمان واللفظة والشرع واحد وهو التصديق ولا فرق الا باستعمل في اللفظة مطلق وفي الشرع





تبيينها على (مما وقع في كلامه المنطقيين من فقه التصديق الي يقيني وطلحي مخالف لكلام رئيسهم فلا يجاب به كلامه في مسائل الفارسي للملأمة  
 به انشائه هكذا درست برودگونه است كبحر فخر كزن واندر يافتن وآس را يمازي تصدروا اندروم كجر ويدن وآس را به نازي تصديق  
 نخواستن انتمي وفي هذا المقام بحث وهوان العلم بالصدق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او الصدق يوقف حسب  
 الشارح الموانع من التصديق وان يكون الصدق الحاصل من النسبة التامة الخبرية تصديقاً فان التصديق يتعلق بالمفردات والكرهيات ذهب  
 صد الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة الخبرية تصدق قطعاً عندهم وذهب شرف الموانع واسطة بين  
 التصديق والتصديق وان تصدق تعلم ان هذا المخلوفاً دائر على خلافهم في تعريفات التصديق فقال بعضهم العلم ان كان ذاعاً  
 واعتقاداً للنسبة فصدقين والا تصديق وقال آخرون العلم ان كان معرفة تامة خبرية تصديقين والا تصديق وقيل العلم ان كان  
 ادعائاً للنسبة تصديقين وان كان خلافاً عن النسبة تصديقاً فالنزاع في ذلك لا يرجع الى طاهر ابن سينا وهو الحسين ابو علي بن عبد الله  
 ابن سينا مولد كرتية من فري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاهلية ثم الطب كل ذلك بخاراً ثم جعل معظم  
 في الكتب حتى كمال العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفها زنياً ومعتاداً عند ملوكها حتى استقر به وله  
 مصنفات كثيرة كالشفا والآثار والقانون والبدل والمعاد والنجاة وغير ذلك وكان مشغولاً بشرب الخمر والمالبس اخرج عن حفظ  
 القرآن واشتغل بالعبادة ودرج الظالم ولكن هذا مما يفتقر لوثاب من العقائد الفلسفية التي كلفه عند لفظها وعن الشيخ محمد بن  
 البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم والناس يغفلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة  
 فحجته بيدي سقط والباري عن الشيخ جمال الدين الحلبي انه سأل كذا لك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل اضل الله على علم كذا ونفحات  
 العارف للحاجي وادبه تعالى علم بحاله مات سنة ثمان عشرين اربع مائة بالفولجور وفي عهدنا فلو حصل هذا المعنى اي التصديق  
 لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليهم من جهة ان عليه شيئاً من امارات الكفرية لا انكارى علامتها الا لان التصديق ليس  
 بايمان كالموافق ان احد اصدق جميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به اعياناً معاً لان الايمان باجماع اهل  
 القبلة من الاشعية المكنة والتصديق والماتريدية المكنة والتصديق والاقرار المعتزلة والخوارج الباعين العمل وكنائنا ومع  
 ذلك شدة انوار الشدة والزيار باضم والتشديد خطي يجعله الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيارى بل جبر ان الكراهه يبيع  
 اظهار الكفر او جحد للصم بالاخيار جعل كافر اي حكم بكفره ظاهره وباطنه هو محذور الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان  
 بان التصديق القائل بامارات الكفرية كعدم الاعتد به ذهب بعض العلماء الى نكاح الحكم الدنيا ومومن عند الله سبحانه وتعالى  
 بالتب الكفار الى ان النبي صلى الله عليه وآله تعالى عليه وسلم جعل لك علامة للتكذيب الكفرية كونه علامة للتكذيب ثبت باجماع ولا يخاف  
 حجة بالمرتب وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المرددة فمشكلة الايمان ناهض هانها لو كان  
 التصديق ايماناً كان ابو جهل مؤمناً والحلال لم يكن مصداقاً له الا دعوان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ناهياً ان الفقهاء يحكمون  
 بكفر من سجد للصم ولو كان مصداقاً مصلحاً صائماً وكذا من استمر اجك شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق بوجه

او مع الاقرار ومع العمل ايضا وللعل ان ايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم الادم التمام ان المصدق المقر بالاشهادات التكذيب  
لا يزول تصديقه ولا اقراره بجهلها في حكم الادم نعم وللعل ان هذا ليس بالرأى والدليل العقلي ولكن الشارع جعل ايمانه كالغدير و  
الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرح هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم  
من عند الله تعالى ولم يكن التوحيد الا به ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الايمان ان يكون ايمانا مبه اي تصديق النبي صلى الله  
عليه وسلم بالقلب قيد بالانعامه قد يكون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قبل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال بالضرورة كالسمع  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرم الخمر والزنا والاشهاد الى  
وقيل راد بالضرورة الاشهاد بين الخاصة والعامة ضرورة ان الحكم اذا استدلاليا ولو شرع عليه ان يلزم عدم تكثيره من يكره لهم لفظي الغير الشبهة  
العامة كتحليل القران وقد يجاب بتغيير الخاصة بالمتجهين وبالعامة بسائر العمل وكتب الشارح على هو امشرك الكتاب بان المراد بالضرورة اليقين  
فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بل اجزم باوخر الواحد بحيث به الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والحيي بفتح الهم مصدر  
مهي من جاء من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون نظرا كما ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله  
عليه وسلم يشار للصحة فيعلم بوجه اليه ثم يراجع في ذلك ولما خبر النبي صلى الله عليه وسلم ان ابا بكر بن عبد الله بن علي قريبا ميا هفتقال بعض الصحابة  
اوحى ام راعي فقال راي قال تنزل على ابيد ما هاهنا لا يشرب اللذ تقام ونزل ابيد ما هاهنا حصر المدينة زاد ما هاهنا ثم ارسل النبي صلى  
الله عليه وسلم الى ابي بكر الصديق علم نصف ثمار المدينة فقال لا نصرا كان وحيا سلنا وان كان رايانا فلا نطيعهم الا السيف فلم يصالحهم امثال  
كثيره وفي الحديث ما حدثتكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطى اصيب ذكره القاضي عياض اجمالا  
مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اي التصديق الا جملي كاف في الخبر عن محمد بن ابيان العهد الغام ما يسأل الشخص عنه و  
يؤخذ من في او كفالة اودية ويقال خروج عن العهد اذا اها ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اي في الانصاف باصل الايمان اذ  
لا شك في ان التفصيلي اجمالا ما اختار الشارح فيما بعد في المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحيث يشرقا  
تفصيلا فيما علم تفصيلا اجمالا فيما علم اجمالا ولا هنا فاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اراد ان اجمالا كاف عند عدم العلم التفصيلي  
لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف اذ ان ما علم تفصيلا ووجب الايمان به فالمشرك تقهر عقوله  
في جميع ما علم المصدق بوجوه الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللفظ وذلك لتصديق بوجوه الصانع وصفاته دون الشرح  
الاخلاص بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن  
اكثرهم بالله اودهم مشركون فان العرب كانت تتفق ان خالق السماء والارض وغيره هو الله تعالى قاله الله تعالى ولئن سألتهم من  
خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبثون بالانصاف امالان لها شفاعته واما ان لها شراكة في بعض الاشياء التي غير ذلك من  
الظنون الفاسدة والاقرارية اي ما جاد اي باللسان توضيح والا فلا قرارا يكون الا به الا ان اي التصديق والا قرارا لكان للايمان  
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احد هما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم احبيب

بن الكلام في الايمان الحقيقي لا الفكي ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل الذي لا يطرء عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نعمة يوم  
 الميثاق فم على هذا الايمان ما لم يطرء الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كصدق بن الصحابة بيان  
 الغلبة بيت المقدس وان الحجر مباح فانه سقط بعد التحول والتحرير اجيب بنتم السقوط فانهم بعد التحول كانوا مصادقين بان القبلة قبل  
 النسخ هويبت المقدس وبيد الكعبة والاخر قد يحتدل كما في حالة الكراهة فان المؤمن اذا كره الكفا على الكفر او عداه بالقتل او قطع  
 العضو جازان يتلفظ بجمل الكفر فقد فعل عاقرن ياسر الصائى رضوانه عنه من اكرهه فريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكى فجلس النبي صلى الله عليه  
 ولم يحج عليه وقال ان ما دوافعد كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظره هو انان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فالأخراسا تظ  
 في الاثر الاوقات وسقطه غير مختص بحال الكراهة وان اريد طويان الضد هو التكنيب بالقلب الانكار باللسان ملامعنى للسؤال الاتي  
 والجواب عن اذا المراد بان التصديق لا يحتل السقوط هو ان التكنيب لا يجيز ولو مثل بالتحوس بدل الكراهة لكان احسن فان قيل  
 نقض على قوله لا يحتل السقوط تدل على الفرق التصديق كما في حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغير قلنا التصديق باق في الغفلة

اعتض عليه بن التصديق اول ذلك والنوم ضد الكراهة عند المتكلمين ولذا صرح جابان الروايات خيال باطل واجيب اولاً بان مرادهم ان النوم  
 ضد الكراهة للحادث نية لا ضد الكراهة الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانياً بان مرادهم ان النوم ضد الكراهة بالعم والبصر و  
 نحوها في الكراهة القلبية وثالثاً بان رسم تضادها مطلقاً فلا نسلم ان محل النوم هو محل الكراهة كما هو من ذهب الاستناد الى اسحق  
 الاسفراينى واستدل هذا الجيب بقوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي ولكن الحديث عليه كانه لا تعلق على ان القلب محل النوم  
 في غير عليه السلام والذمور بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في القلب كما حافظ القرآن فان قد لا يتخضر الفاظ  
 مع حصولها وذهن وهو غير النسيان لان النسيان هو ولا الصورة عن الذهن والنسي لا يحضو الا بكسب جديد والمذمور يحضو  
 بمجرد النسيان الذهن اليه ذلك لان النسي يربط في الذهن للمذمور حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصول

ولم ان التصديق لا يفيق والنام والغافل فالشارع جعل تحقق الموجد الذي يطرء لم يعرض عليه ما يصادفه في حكم الباقي حتى كان  
 المؤمن اسما لمن امن اى صدق في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامته التكنيب كما ان الاخر لا يحصى مرة ما لم يطرء عليه  
 الا حكا هذا الذي ذكره المص من ان الايمان هو التصديق والاقرار من ذهب بعض العلماء وفعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر  
 الا بعد من ضيق وقت او افة اللسان وهو اختيار شمس الايمنة اعني جماعة وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاكظم  
 رحمه الله ولكن المذكر والفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة

لا يطابق بعضها الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من حرمة الدم والمال وصلوة  
 للنجاسة عليه دفن في مقابر المسلمين وهنأ ما ذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار  
 فكس من غير عنده فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يقر بلسانه  
 فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمناً في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشراً للدلالات التكنيب والا فهو كافر

عند الله ايضا خلافا لبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض في العكس اى مؤمن عند الظن كما فرغ عند الله تعالى وهذا  
 اى كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الحنفية والتصويع معا صفة اى مقوية  
 لذلك لولا انها على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارت الى الذين لا يحبون الكتاب ولو كانوا اباؤهم او ابناؤهم او  
 اخوانهم كتب اى اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان  
 فمن مبتدأ والتعريف هو اى يعلم غضب عذاب الا المكروه الذى تصدق به باق وقال الله تعالى قالت الاكراه امناء قل لم تن منوا و  
 لكن قولنا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم لما نافية تجازية ومما عراب قد مر للمدينة فاسلمنا نفاقا للظهور في العطايا وههنا بحث  
 من وجهين الاول انه سبحانه ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذى هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثانى انه  
 يجب ان يراد بها الايمان اللغوى اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا التبادر من لفظ الايمان في كلامه  
 الشائع هو الايمان الشرعى وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه  
 كان يكثر ودعا ان يقول اللهم يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم اذاه امام احمد هذا الخبر تعليم للائمة اى على ايمانك  
 لعقله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واكالايمان ولاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم واللفظ لا ساد وهو صواب عظيم القدر  
 وكان ابراهيم زيد بن حارثة رجلا من بؤكلى سبى صغيرا في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام الغرشي لعمته خذ بجية فلما تزوجها النبي  
 صلى الله عليه وسلم وهبت زيدا منه فجاء ابراهيم وعمره يطبانه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فانتار الصحبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكور  
 في سورة الاحزاب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون  
 زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعوهم لآبائهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب يدك واسامة حبا  
 شديد حتى قال عمر بن الخطاب لا يبه عبد الله ان زيديا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وامنك ثم اذاه الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفجر والتنديد  
 حروف اذا دخل على الماضى افاد اللوم على ترك الفعل ومعنى لعله بالفارسية جزاره شككته ولى من رادهم بعض الناس ان هلا  
 في الحديث هلا استقامية زيد فيها الالف هذا من قلة العلم وقام القصة كما في صحيح البخارى ولم وغيرهما عن اسامة انه قال  
 بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فحاربناهم وهم مناهم وكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتل  
 لظفقت انا ورجل من انا فلما اغتيناها قال لا اله الا الله فكلف عنه الانصارى وطعنت برمحى حتى تثلث فلما قتل منا بلغ ذلك  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقتلت بعد ما قال لا اله الا الله قتلت يا رسول الله انما قاله خوفا من السلاح قال  
 هلا شققت قلبه واورد على الاستدلال بانه يحتل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اى هلا شققت وعلمت انتفاء  
 الجزء الذى هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان وايضا حة العقل اجيب بان قوله التصويع معا صفة لذلك اشارت الى ان الايمان  
 هو التصديق وان الاقرار بشرط لا جرح الاحكام فالمتصور لا دية الاول وللثامن والثاني فاقولت اعلم ان مذ هب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشاعر ذكر من دلائلهم بطريقتين الاغتراف على ما سبق من التصديق الناطق بان الايمان هو  
 التصديق القلبى لشرعنا والشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق واسلطانا قولكم هذا كمن اهل اللغة لا يعنون  
 من اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوى بل انما  
 خصصه متعلقا فلزمكم ان يكون الايمان الشرعى هو الاقرار بفعل القلب والشبهة الثانية قولهم واللبيح لله عليه وسلم واصحابه  
كانوا يقنعون يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمان من غير استفسار هو طلب الظاهر عما في قلبه فثبت ان الايمان  
 فعل للسان لا القلب قلت لاخفا في ارج المعبر عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم رضع لفظ التصديق  
 لمعنى وهذا بان يكون مملادا ورضع عطف على عدم المعنى اخر غير التصديق القلبى كالرؤية مثلا لم يحكم جزاء لواحد من اهل  
 العرف واللغة بان التلغظ بكلمة صدقت مصدر التلغظ بكلمة صدقت سواء كانت مملدة او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبى مصداق محجب  
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلغظ بكلمة صدقت سواء كانت مملدة او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبى مصداق محجب  
 اللغة ومؤمنا محجب الشرع واللازم باطل اجماعا فلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلغظ بصدق تصدق بل هو مدلول هذه  
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعترض عليه بان المعبر عندهم ليس مجرد التلغظ  
 بل اللفظ للدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد نعم بان لا معنى لا اختيار دلالة اللفظ للدال بلا خروج المدلول ولهذا اى لاجل  
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض القرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون  
 تأييدا للجواب الاول كما في الموافقة قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا بائنه وبالبيح الاخرهم عبد الله بن ابي المنافى واصحابه  
 كانوا سكان المدينة فلما سلم اهلها اسلموا خرفا من السيف وايطنوا الكفرة ضبطهم بعض مفسرين ثلاثمائة رجل مائة وسبعين  
 امره وما هم بمؤمنين اذ الضمير نظر اللفظ من جمع نظر المعناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع  
 لا واحد من لفظ بل الواحد اعلى والاية في بنى اسد تدل على المدينة في سنة تحط واظهره الايمان اظعا في الصدقات امناء لم  
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية  
 كما في الموافقة فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغيره ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق القلبى  
 بان هذه التعمية تليست من حيث اقرار بل من حيث دلالة الاقرار على الاذعان وذلك لان البشر لا يطعم على ضمير غيره وانما يحكم بوجود  
 المصمات في نفيك استدل الا بالانوار الصادقة عن لسان اى رجلا يضرب عبدا سماه غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب  
 بل كان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجوز عليه احكام الايمان ظاهره ارفقا لنزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المجهى من السيف لا بالايمان الحقيقي المنجى عن الغضب الا بجدى و  
 نزاعنا في الثاني في الاول ان قلت لا حاجة للجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين محض  
 الايمان لغة وشرعا لا يخصص المتعلق في الثاني والنسب صلى الله عليه واله وسلم وبدء من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة

الشهادة كما نرى يحكمون بكفر الماتق هنا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق العارضة نزل حكمه بكفر الماتق في قوله لا يكتفي في الايمان بفعل  
اللسان وايضا اجماع منقده هذا دليل اخر لرفع الكرامة كما في المواضع وزعم بعض الخشيين ان عطف شرط قوله الضمير صوابا وقد عطف على  
المصنف ومنعه في جملهم الا في جزء من الايمان وهذا هو اما اوله فان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواضع وهذا  
في كلامه وعلى الكرامة واما ثانيا فلان المصنف ومنعه على ان الاقرار من المحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه تصد الاقرار  
باللسان ومنعه مانع من محرم هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة اما الفقدان الذي هو الالة النظم واما الالة في الالات الحكم ونحوه كصف  
من مرض او خوف فتدل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كتم الشهادة قبلا فخرج الحكمة سابقا وسمى ههنا لانه يقال ثانيا شهيدان لا  
الالة الله وان ههنا رسول الله وتاريخه شهد ان الالة الاله واشهد ان ههنا رسول الله وفيه نظرا لم يشهد الشهادة والظاهر انه  
يسمى كتمين نظرا للتعذر وكتمه نظرا لاشارة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية وذكر بعض الفضلاء ان الكرامة قالوا من تكلم بالثابتين  
واضرب الاثنا يكون مؤمنا كتمه الخلق والثناء يقول فعل هذه لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل اجبا الى اطلاق لفظ التؤمن فقط و  
ههنا فائدة جليدة هي ان لاهل البصرة في الايمان مذاهب اول ان التصديق وهو من ههنا الشيخ ابى الحسن الاشعري واما ما راي  
منصوب المازيني في محمد بن الرزي والقاضي البضاوى ومختار الشارح ومجربو المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني  
ان التصديق والاقرار وهو من ههنا مجربو الفقهاء ومختار المقام واما ما رايه اخطم ابى حنيفة الثالث ان التصديق والاقرار العمل من  
اداء الامور ات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفا حتى فعل الصغيرة وترك المندوب وينسب الى الخوارج  
الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وينسب الى القاضي عبد الجبار ابى الهيثم المعتزليين و  
استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذموبا لعامل الحكا  
انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام مخرجا عن الايمان غير مدخل  
في الكفر هو من ههنا ابى الهيثم الجبار وابنه ابى هاشم السادس ان التصديق والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان هو  
من ههنا اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابع ان المعتزلة وهو من ههنا جهم بن صفوان والمعتزلة اقل درجة من التصديق  
ادام من كانهما قد تجامع الضاد والا نكار الثامن ان الاقرار فقط وهذا من ههنا الكرامية التاسع ان الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون  
الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء للخارج عن حقيقة الصلوة وهو من ههنا الرافضى العاشرة الاقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختيار  
والكسب هو من ههنا القطان من الاشاعرة هذا المخلص ما نقل عنهم على خلاف السابقين في بعضها وانه سبحانه اعلم ولما كان هذا مذهب  
المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اقراريت رجلا من علماء الحديث فكانما رايته رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه  
والمشككين سواك اشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم جميع وغيره المختلف ان كان فضلا يسمى مشكلا والفقهاء سوى المعتزلة وهم المالكية والشافعية  
والمنازلة ان الايمان تصديق بالاجتنان بالفكر القلب سمى به لانه مستور والتركيب للتركيب والجنين والجنينة واقرار باللسان وعلم الكرامة  
اي بالاعضاء لانه اركان البدن وقد يجيئ منهم ان الايمان هو العمل فقط بنا على ان العمل بم فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى ان

ذلك بقوله فَأَمَّا الْأَعْمَالُ الَّتِي اطَّاعَتْ فَرَمَىٰ نَزْرًا أَيْ فِي نَفْسِهَا وَالْإِيمَانُ لَا يُزِيدُ وَلَا يُنْقُصُ الظاهر انه استدلال على خروج  
 الأعمال عن الإيمان بأنها تزيد وتنقص بخلاف الإيمان وهو مبني على ادوامه ان كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت  
 فهنا مقامان قيل بالقسم اى محل اقامة الدليل او بالفتح اى محل قيامه كقول ان الأعمال غير دخلت في الإيمان وهذا حق لما  
 مر من ان حقيقة الإيمان هو التصديق فقط ولا تدخل في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى ان الذين  
 آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطع بالطرف يقتضى المغايرة قيل المخروج غير العلى فنجى العطف على تقدير كون العمل جزء  
 الإيمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغيرها وعدم دخول المعطوف عطف على المغايرة و  
 يجزئ العطف على بحر الربا. وفي المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شامخون من كان عدوا لله وملايكته ورسله مجبريل  
 ميكال فان الله عدو للكافرين احيب بان الاصل عدم الدخول كما يجازى فلا يترك الحقيقة الا للضرورة ووجه ايضا هذا دليل ثالث  
 جعله لايمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا فرق ان لسيب اى لا يطلن العمل بل يجزئ  
 به عدم كفران العمل مشروط بالإيمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال قبل العمل وشروطه مع القطع بان المشروط لا يدخل  
 في الشرط لا متناع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالإيمان الذى هو مجموع التصديق ولا قرار والعمل  
 مشروط بنفسه لان جزئ الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الأعمال لمن ترك بعض الأعمال هذا دليل رابع مما في قوله تعالى وان  
 طاعتان من المؤمنين اقتتلوا فاصطوبا بينهما على ما مر في شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان مع قطع  
 بانه لا يحقق الشيء بدو ركنته اى جزئه فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذه الوجهة الاربعة انما  
 تقوم بحجة على من يجعل اطاعات ركنا من حقيقة الإيمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة استنفار العمل بانفسه الجزئية كما  
 هو رأى المعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الأعمال الكاملة وهو الذى يكون صاحب غير مستحق للعقاب بحيث  
 لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان وهو الذى يكون صاحب ناجيا عن العقاب الا بى كما هو من هب للشأنى واهل الحديث  
 وتحقيق هذا المقام ان السلف اهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله  
 تعالى عليه وسلم الإيمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالركان رآه ابن ماجه وفي نسخة كلامه وبالجملة هو مذ هب جمع كثير من  
 الصحابة والتابعين لكن هو كما ذكرنا بان تارك العمل مؤمن هذا شكل لا استنفار الجزئية بل استنفاد العمل وكان البخارى صاحب  
 المصحح رحمه الله يبالغ في ان العمل من الإيمان حتى قال كتبت للحديث عزلف وتمايز نفسا ولم اكتب الا عمق قال الإيمان قول على و  
 مع ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزدني الايمان حتى يرضى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون لى الإيمان انتهى  
 وللعلماء في توجيه كلامهم وتجان اول ما اختاره الشارح فمصنفاته وهو ان الإيمان يطلق على ما هو اساس النجاة من العقاب  
 الخلد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنبجى عن كل عذاب هو التصديق ولا قرار والعمل ناك اول مقابل الكفره الثاني  
 مقابل العصيان واورد عليه انه لا يلقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجب بان النزاع في ان الإيمان عند اطلاق



ينصرف الى الاول عند المتكبرين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ملاختر العارضة جلال الدين الذي هو ان المعتزلة جعلوا الاحتمال جزءاً  
من حقيقة الايمان داخل في قوامه فيلزم من عدمه عدم اما السلف فجعلوها جزءاً عنيفة لا يلزم من عدمها عدمه كما نشروا الظفر واليد و  
الرجل للسان وكذا لا وراق والاهتصاص للشجرة ولا يلزم من اندام هذه الاجزاء اندام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع  
للفقد المشترك بين الصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتزلة في الشجرة العينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقيها وجميع ساقيها مع  
الشعب الا وراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقى الصديق محلاً يحكم بانعدام الشجرة ما بقى ساقيها وتدبير مسكات المعتزلة على كون  
العمل جزءاً الايمان في شرح قول المم واليكبرية لا تحجز العبد المكون من الايمان الذي كذا هنالك تمسك على ان تركيب الكبرية لا مؤمن لا  
فاسق لكن يلزم يطبق على الشيء بجاز ايل حقيقة عند قوم وخبر صاحب الكبرية من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلاً زمان باجراً  
فيما سبق هذا مستندك المم الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحجز عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه  
لا يزيد بزيادة الطامات ولا ينقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذاهب كثير  
من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب على بن ابي طالب معاذ بن جبل وعبد الله بن  
مسعود والي الدار وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر ابي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر  
ابن عبد العزيز وزكك اجاب عن عمر والشافعي واخذ بن حنبل مروي بعض المحدثين وذلك احاديث فعز معاذ بن جبل قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص واليهي ثاني وقال حسن بن علي قال قال الامام محمد بن ابي بكر في ربيعة  
حديثه وبالجملة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي المروج خلاف الثاني مذاهب الامام ابي حنيفة والمثلهين من اهل  
السنن ان لا يزيد ولا ينقص بناء على انه الصديق اليقيني غير القابل للمقاوت وقد يروي فيه احاديث ولكن المحدثين اجمعوا على  
انها موضوعة كحديث ابي هريرة ان وقد ثقف سألوا عن الايمان هل يزيد ينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم زيادتك كفره نقصانه  
شرك قال البخاري من حدث به ضرفي حسب ثم الامام الاعظم اما استدلال بان الاذعان لا يقبل للمقاوت فلا يلزم من بطلان  
الحديث بطلان مذهب الثالث مذاهب القاضى عضد الدين وهو انه يزيد وينقص مع ان الصديق وهو يقول بان الظن  
يكفي تصديقاً ولو سلم ان الصديق هو اليقيني فلا نسلم ان اليقيني لا يقبل للمقاوت وهو قول غريب مخالف للجمهور المرام مذهب  
قوم ان يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدلال بما روي عن  
معاذ بن جبل انه كان يوث المسلم من الكافر الا يوث الكافر المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد  
ولا ينقص خفي عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم اكلوا لحمهم اكلوا ولا يعلى كما يدل عليه كلامه معاذ لما روي في بحث  
تعريف الايمان من ان الصديق القلبي الذي بلغ حد الجحيم ولا ذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والنقصان هو  
الظن لا اليقيني حتى ان من حصل له حقيقة الصديق نفساً ما في بالطامات او ارتكب المعاصي تصدق به بان محله لا يقرب  
اصلاً لا يزيد بالطامات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلال القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل لكم في كتابه

المؤمنين ليزدادوا واليماننا وقوله تعالى راد انميت عليهم آياته زادتهم ايماننا وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايماننا واجب بوجه الوجه الاول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو صيفيه الامام الاعظم انهم اى الصحابة كانوا امنوا في جملة اى ايماننا اجماليا وهذا تصديق الشارح في كل ما جاء به مجمل ثم ياتي اى كان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس اول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما امنوا بالله ووجه انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الصيام فازدادوا ايماننا مع ايمانهم كذا في الكشاف وحاصله انه كان يزيد زيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وآله لان الذين قبله كمل نعم والوحي قد ختم وفيه نظرون الاطلاق على تفصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وآله فان احدا لا يعلم على جميع الفرائض فعبث بل يعلم على بعضها فيؤمن به ثم على بعض اخرى ومن به الايمان يجب اجمالا فيعلم اجمالا وتفصيلا فيعلم تفصيلا جواب سوال يرد على نظره وتقدير السوال ان احدا اذا اعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صارا يمانا مشتقيا على جميع الفرائض للترتبة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرر الجواب ان المؤمن بالاجمال اذا علم بعد ذلك ان الصلوة فريضة والصيام فريضة يجب ان يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الايمان ولا يخاف من ان التفصيلي ازيد من الاجمالي لان ما يتبعه به الاجمالي امر واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي امر كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل الاجمالي المراد به الترتيبي في الزيادة والمبالغة فيما نال بعضهم قوله ازيد منج وقوله بل اكل مسلم ولكن لا يغير ذلك لان الانتقال من الاجمالي للتفصيل ليس زيادة في العلم بل كمال فيه للبحث في الزيادة لان الكمال فيه بحث وما ذكر سابقا في تعريف الايمان من ان الاجمالي لا يخط عن درجة اى درجة التفصيلي فانما هو الاقتصاف باصل الايمان والسادة في اصل الايمان لا يمتنع الفوائد في الكمال كما ان الاقتصاف جليل بالتحاط لا يمتنع كون احدهما شجر وقيل جواب ثان عن الآيات والمجيب امام المحرمين وهو مكنه شافعي يقول الايمان لا يزيد لا ينقص ان الثبات والذام على الايمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة اى كل ان وحاصله ان يزيد زيادة الايمان لما انعرض لان التصديق بعلم والعلم من الاضطرار لا يبقى الا شجر الامثال فانك لا تشاعرك على ان بقاء العرض محال وما يتوهم من بقاءه فانما هو بقاءه في كل ان تجدد مثل في هذا لان تحريم الجواب ان ليس المراد بان زيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة اعداده وهذا بالاستمرار على عدم الذم له عنة فان الاستمرار يوجب تجدد الامثال وحصول اعداد كثيرة من التصديق في كل وقت قال امام الحرمين وهذا يحل ما قيل من انه لو لم يقبل الايمان الزيادة والنقص لزم مساواة الآبياء وغيرهم في الايمان ووجه الاخلال ان تصديق الآبياء مستمر بعصمتهم من الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فاما ان الآبياء اكثر وازيد من ايمان غيرهم مع ان الايمان في نفسه لا يقبل التقارة وهذا كرجلين يملك احدهما درهما والاخر مائة الف درهم معاوات الدرهم فلفظ هذا التوضيح فان مهم ومن الجواب ان بعض اكابر المحسنين زعموا نقله الشارح استدلال من القائلين بان الايمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان الترتيبي في زيادة حقيقة الايمان لا في زيادة اعداده وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلا فان بقاءه انما هو تجدد الامثال مع انه لا يشتد لسواد ساعة فساعة وعندنا

في هذا النظر نظركان الصدقيتان المتجددة وان كانت منصوره بحسب حجة الخارجيه لكنها حقائقه في الحكم الشرعي وهكذا حال  
سائر الحقائق والسيئات فانها اعراض تندم وتجدد ومع هذا توصف بالقله والكثرة شرعا بل عرفا فيقال كمكازم زيد اكثر من مكازم عمر  
فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كل هاتين ام شرعي لا في بحث نلفي وقيل جواب ثالث من الايات المراد في الايات زيادة ثمره  
اي ثمره الايمان من رقة القلب صفاته والقرب الى اللق سبحانه واشتران نوره عطف على الثمره والزايده والاشتران ذر شيدين وزياده  
هو واكد من التوكل كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والقلم نانه اي ما ذكر من الثمره والتوكل يزيد بالاعمال  
اعلصا لمحبه وينقص بالعاصي والحاصل ان الايات ما زلت وليس المراد منها زيادة التصديق بل زياده ثمره وهم اجواب اربع وهوان  
المراد بالايمان في الايات هو الكامل الذي يكون الاموال داخله فيه لا التصديق فقط واكول قابل للزيادة والنقص اجماعا والكلام في  
الثاني ومن ذهب الى ان الاموال جز من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والمواخرج فبقول الضمير للايمان والعائد الى الموصول محذوف  
اي عندك ومحمول ان يكون الضمير للموصول والقول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة اي  
مسئلة زياده الايمان نقصان وعدمها فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان القائل هو الهام المراد وجماعة من المنكبين و  
ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لان فرغ تفسير الايمان فان تنادوا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفات لان الواجب هو اليقين والتفاوت  
انما هو في الظن وان قلنا الاموال داخله فيه فهو يقبله انتهى وقال بعض المحققين هو القاضى عضد لدي صاحب المواقف ذكره الواثق  
ورساله الايمان لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة و  
النقصان غير القوه والضعف اذ لا وان يستعملان في الكليات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في  
يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بالمتفاوت قوة وضعفا من امارات التفاوت زياده ونقصانا في الكم ولما يوجب  
بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوه والضعف لان كيف لا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل  
في الحكم فالمعنى لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوه والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا واقل جميع الاجوبه نحو منشئه القفلة  
عن كلام القاضى والمحقق انه اذا ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به كيف يقبلها تبع العروضة الاخر  
ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا واشقل الى ما هو بلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت فنفسه مع قطع  
النظر عن كمية المصدق فادوم ولا تحيط للقطع بان تصديق احد اياه متليس كصدق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضى يدعي  
الاجماع عليه بؤيوك ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم  
احد يقول ان عليا يمان جبريل وميكائيل بل تدوى الطيراني فلا اوسط حديثا ثم فروع بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان  
التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو طيمه ايمان اهل السائر والارض  
واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى عن ابن عباس الا اعظم ايضا ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظن نبي قال الله  
تعالى واذ قال ابراهيم رب اركبني من المرقى قال اوم تؤمن قال بلى ولكن ليظن نبي قال اخذ اربعة من الطير فصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهم جزء ثم ادعهم يا نبيك سعيًا وهذا دليل ثابته ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالعث  
 بعد حصول التصديق به ولا يخفى ان يطلب التصديق لان كان مؤمنًا قبل ذلك بل نبيا مسلما لا يخفى الكفر على الايمان وبالجماع هل  
 السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه اذ ما تحت كفر بلهم في الآية اقول اول الاذول بان اليقين الاستدلال  
 ان كان بحيث لا مزيد عليه لكان لا مزيد عليه من عرض الوسواس بخلاف اليقين الحسي الثاني ان ادعى اليه اني اتخذ خديلا  
 علامته اني احبى بئانه الموتى فاذا ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا يسكن قلبه عزرا لا ينظر هذا يحكى عن جعفر الصادق  
 رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيظن بان الله تعالى لم ير رسوله لو كان عن امر عظيم الرابع  
 انه المراد بقوله جل من احببه هذا منقول عن الامامان فذلك ولا يخفى بعد ذلك ان سأل على طريقه الاكذب المقصود رب  
 ادنى في على احياء الموتى ليظن قلبى عن هذه الامنية السادس ان لما احتج على المشركين بان الله حي ويميت استدل الا اراد  
 ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك الزواجر حتى يظن قلبه بلغها مهم فاحفظ هذه الوجوه فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يتوقف  
 النقل قد اراد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات ويحسب المتعلق بما يحسب الذات فلا ين من الكيفيات النفسانية  
 المتفاوتة في القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخاطر معه احتمال لا يقيض كاف في الايمان ايمان العوام  
 من هذا القبيل ثانيا ما الرسم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان  
 اجمالى كاف في الخروج عن الكفر لكن على اطلاع المكلف على فرد من افراد ما جاز به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق  
 مفيد للاجمالى السابق فيزداد اجزا الايمان بزادة متعلقاته وبقي ههنا في بحسب حقيقة الايمان بحسب آخر ذلك لان اقوال  
 اهل القبلة في الايمان راجحة الوجهة احد هان التصديق ثانيا انه التصديق واكثر اركان اهل السنة ثانيا انه التصديق و  
 الاقرار والعمل وهو كاهل الحديث والمعتزلة رابعه انه الاقرار وهو الكرامة خامس انه المعرفة وهو للقدرة وقد وقع الفراغ عن البحث  
 في هذا هيب الاربعة الاول وبقي البحث مع القدسية وهو ان بعض القدسية يكون الدال فحسبها ذرة من البسطة سميت لانهم  
 ينسبون الانفال الى فذة العباد اولانهم يتكرون القدسية بقدر الحق سبحانه الا هو في الاول ذهب الى ان الايمان هو  
 المعرفة اى معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والحق اى اجمع علما واولا على نفاذ لان اهل الكتاب اى اليقين والصدق  
 كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه واله ولم كانوا يعرفون ابناءهم اذ ناس من قول تعالى الذين ايتناهم الكتاب يعرفونه كما  
 يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمه ووصافه شاملة شكل اعضائه ونوره  
 بمكة وهجرت الى مدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافتهم بعد وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليهود المدينة  
 ليس كوا سعادة الوطن بها جره فلما بعث كفرة ابراهيم حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر الخطاب قال لجلد الله بن سلام وكان يهوديا  
 قد اسلم هل تعرفه كما تعرف ابنك قال انا اشهد معرفتي بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك انما المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري  
 ما خلفت امة فقال عمر فذلك الله يا ابراهيم في اية التلويح مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان

اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره نادا واستكبارا كما ذكره اقرين كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلي الله عليه وسلم  
على الحق ويستكبر من عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد واى انكفرعون وقومهم بما بعجرات موسى عليه السلام وقد استيقنتها  
انفسهم اى للحال انهم علموا باليقين انها حق ظلا على ليجوز اى ظلا على انفسهم او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال  
لفرعون ارسل معنابى اسرائيل ولا تغز بهم اوبالايات لعدم اداهم حقها وعلواى تكبروا وقد اتم الرخ على القديته هذا القدر ثم شرح  
في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللا بد بالحكم النسبة الحكيمه واستيقنتها من التصديق بوجاه  
واعتمادها ليصح كون الثانى اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون اذلال اى العزلة والاستيقان رفى هذا المقام عندنا بحث وهو ان  
اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيحتمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا ليقصص معهم  
واستيقنتهم عن رحمة التصديق بالحكم بكفرهم لصدق القران بالامرارة التكذيب فالرغ على القديته غير لازم والمحااجة الى الفرق غير  
واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشرها كما مر امارات التكذيب مع هذا حكم الشايع بقرعة لثم الزام القديته مست  
للمحااجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللهم الا ان يدعى هذا فى ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشرايع كقر العارف الاستيقين بلا قصد  
فانهم والمذكور فى كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى غفلة على صلة للربط ما علم من صلة  
علم اوبيان لما اخبار المخبري جعل القلب اخذ الرب بالقول وكف عن ان ينكوه وهو اى التصديق بمعنى الربط ام كسبى اى حاصل  
بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع ان لا تواب على ما لا يدخل فيه للكسب الاختيار كما لا يخفى ويجعل من  
العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والام لا يامر بها الشايع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بالكسب كمن تم بصحة على جميع  
فحصل له معرفة ان جلا راو حجر فالحاصل ان التصديق الايمانى كسبى اختيارى واما المعرفة والاستيقان فانها كان يقع فى قلب  
الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملايكة والانبيا بما اودى اليهم ضررى فيركسب فيلزم ان لا  
يكون تصديقا و ايمانا واجيب اولا بمنع كون ضرريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كذا افاده الشارح فى الهمد ييب  
وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب  
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه فى القلب من غير اختيارك يمكن تصديق بقاوان كان معرفة والى  
هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشايع عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا متسلك لان التصديق من اقسام العلم بما صرح  
المحققون منهم الشارح بان التصديق الايمانى هو التصديق النطقى الذى هو احدثى العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية  
دورا لافعاله لاختيارية الكيفية نوع من العرض سمى بها لان يستل عنه كيف وهو اقسام منها الكيفية النفسانية اى القائمة بما لا ينسب  
اى وح كالجبروت والقدة والعدم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد قرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها  
على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا يشرع فى الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب  
احاقامة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعالم والحوت وشكلنا فى انها بالامثليات او الفترتيم اقم البرهان على ثبوتها فان ذلك

يحصل لنا البرهان هو الأذعان والقبول لتلك النسبة وقد أجمع العقلاء على أن العلم للحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد أن كان  
 إقامة البرهان باختياره كإيمان الرئية بالبصر ليس في اختيار العبد أن كان فتح العين ونحوها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا  
 فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري جرح العاد قلنا هنية باليجاد هذا العلم عقب البرهان كما يجاد لأخراق عقب مأسمة النازة قال الإمام الرازي  
 كثير من الأذعان أن العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير في كل متغير حدث استحتم ان لا يعلم ان  
 العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم  
 المرمي فان الرامي قد يموت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستقلا لفيضان العلم من الواهب الفيض ايضا  
 واجبا لا يتخلف فكلمة الكل متفقة على ان العلم للحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الأذعان  
 ثبت ان الأذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب انما اظنينا لان هذا المقام يشبه على بعض النظار وهو الأذعان معنى  
 التصديق والحكم والاشادات والاقايع اشارة الى جواب لما تد بظن من ان التصديق والحكم والاشادات والاقايع الفاظ على زسماها  
 فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالأذعان القبول نعم شرع في الجواب عن الاشغال  
 تحصيل تلك الكيفية السماة بالأذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الحساب بل بالاعتقاد في حساب الحساب والترتيبات  
 بين الحداه صغر الأردط والا كبر والصغرى والكبرى وصرف النظري جعل العقلة اعاقله صغرته الى تحصيلها ورفع الموانع من  
 الشواغل ونحو ذلك كعبية الشرط المذكورة في انتاج كل شكل من الأربعة حاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان  
 يكون من نوع العرض المسمى بعقولة الفعل بل ان يكون طريقه كسب فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقلد الكيف كالصدق للحاصل  
 من ترتيب المقدمات كما لا ينافي كون المكسوب من مقولة الموضع كالقيام والقعود ومن مقولة الافعال كالنسخ والتبريد ويجاد الاختيار  
 اي باعتبار ان طريق كسب الايمان نقل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيقالم بهم التكليف  
 اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده الشارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون الما مقوبه اختياريا و  
 مقدر ان يكون ونفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله كثير من اجابات الشرح كذلك كالقيام والركوع الصحيح  
 فري من مقولة الواضع ولكن امر العبد به لا قد راعى تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد  
 اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لان قسم من العلم واما التصديق الايماني فعمل لا كيف نذكره عليه الشارح  
 فكتبه واختاران التصديق المنطقي والايماني والفقوى احداهما حكى المعرزة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من تم في قلبه صدق  
 النبي صلوات الله عليه وسلم بلا اختيار لم يزد ذلك الايمانا بل يكلف بسبب حتى يتحقق التصديق لاجلهاى المعرفة قد تكون بل ذلك اي  
 بدين الكسب او ر عليه انه يعلم ان يكون تصديق الملايكة والانبيا بما اودى اليهم والصدقين بما سمعوا من النبي صلوات الله عليه  
 ولم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالترام احد امرين اذعان  
 كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الادل قد يكون

بلا اختيار ولا عرق به في الايمان كان اسأل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايماناً والحال انكم انكرتم على من  
يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لا يخرج يحصل  
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *بگريدن* وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل الجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان  
الاختيار يجعل المعرفة تصديقاً وانما انكرنا على المفدية الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعادين المتكبرين  
ممنع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذلك تعد ايماناً والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل  
للمؤمنين وعلى تقدير الوصول تكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى شتمهم على العباد والاستكبار على ما هو معلوم من  
التكذيب والاخبار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعادين والتصديق للمؤمنين وحاصل اننا لسنا نلتزم الفرق بين المعرفة واليقين  
والتصديق وان التصديق كان حاصله لولا المعادين فنقول انما كفره الا انه كفره بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب مما قد علم  
من الشرح ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئاً من ضروريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقياً وهذا الجواب ارجح من الاول  
واحسن فهنا مسائل ضرورية الاول قد ظهر ان الايمان لا يضرهم عن التصديق والاقرار بالعمل باجماع الكل وانما صار ذلك عن  
العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوسين الملقب حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل  
بخلق كافر بازانة من اعظم تدس من قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام الحديثين نفى من جوار القول بخلق ذلك انى  
هذا المقام كلات ركيكة ظاهرة بالاطلاق منها استدلالهم انه ايمان الا لا اله الا الله محمد رسول الله وهو فى القرآن والقران غير  
مخلوق وثانياً بان الايمان من هداية الله تعالى وهداية غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الا  
الله ونصف مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال خلق الايمان فهو كافر من قال بان غير مخلوق فهو مبتدع  
وبالمجمله هذا من مضاعفات علم الكلام الطرف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تزييه كتب الفقه عن هذا الخرافة  
الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم  
علم انه لو سمع نليس من ايمان الياس استدلال الامام ابو منصور الماتريزى بان الثواب على الايمان هو بمقابله اتعاب الفكر والاستدلال  
ولا استدلال حينئذ لا لاكتشاف البديه وفيه نظره المعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى للحنفية  
الصحيح انها تقبل والا امام الرازى والجمهور على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعلون السيئات حتى اذا حصلوا هم  
الموت قال في ثبت الأمان روى الحديث يقبل توبة العبد مالم يفرغ اخرج الترمذى للحاكم الثلاثة اختلف في ايمان المقلد وهو  
الذى يؤمن اتباعاً لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والا وراعى ابو حنيفة صحيح وقال الامام الحلبي في جماعة غير صحيح  
وعن الاشعري نية وياتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسألة من العقائد من اقامة الدليل فدم شبهات الخصم وهذا  
تكليف بما لا يطاق وحكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم ان لا يجب ان يكون الاستدلال  
على فهم المنطق والكلام بل من رآى مصنوعاً عجيباً فقال سبحان الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والايمان لا يشترط واحد اى كل

مؤمن لم وكل مسلم مؤمن خلا بالفضل علما والحدِيث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والاسلام ادا الطاعات من  
 التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والخروج عن المنهيات لكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن بل لا الا سلام هو التخصيص بقصتين  
 فروى كرن والا نقياد مناعت كرن وهو في اهل كشيده شدة ن يقل فاده فاقد اعنى قبول الاحكام والا دعان في تفسير التخصيص و  
 الا نقياد بالقبول والا دعان نظرا فاندعوى لابل لها من حجة واظهار ان الا نقياد ادا اهل احكام والا دعان في تفسير التخصيص و  
 والا دعان حقيقة التصديق على ما في بحث تفسير الايمان وقد تقر ان التصديق هو الايمان انقلت هذا تصريح بترادف الا سلام  
 والايمان والخارج كما يحقفة انها منساويان بلا ترادف اجيب اولابان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق وتامنا بيان

وتؤيد به اى الاتحاد قول تعالى فاخرجنا من كان فيها في مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين  
 بيان لمن جاء وجدنا فيها غيريت واحد من المسلمين وهم لوط واهل وخلص هذه القصة ان النبي سبحانه ارسل لوط عليه السلام الى  
 سبع مدائن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهل من عدينتهم لان العذاب  
 لا ينزل على القوم مادام النبي فيهم فخرج لوط مع اهل قمت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدائنهم ثم ضربها في الارض مقلنة و  
 في الآية من ذم اهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدة يدعهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير  
 الاستدلال بالايتحة وتبين احد هما ان معناها لم نجد في القرى احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والا صل في  
 الاستثناء والاتصال ولا يجوز نسج غير على الصفة لان قولك ما وجدنا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرية البيوت في قرىهم  
 ولا بد من تقدير اهل لاي الظاهر ان كل من بينا نية يجب ان يكون المبين والمبين من جنس واحد وادع عليه ان الاستثناء لا يستلزم اتحاد  
 المستثنى والمستثنى من بل يجوز ان يكون اهل لاي قولك اخرجنا الذين لم نجد الا الحاخة الثاني ان قول من المسلمين صل لقول ما وجدنا  
 اخرجنا الفواصل فالمدنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت وكذا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان  
 فيها من المؤمنين فلو كان السلم اعم او اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجودان  
 على جنس واحد او شر على الوجهين انما لا يقتضيان الهدى المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لاجراء صدق  
 الامور المختلفة على ذات واحدة كالاكثبات الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال الشاعر وتؤيد فوجد مؤيدا الا حجة و  
 بالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على اتحاد وعندنا نافية  
 بحوث لان عدم الصحة ليس مسلما عند التضم ولا ثابتا بديل وقد صرح هو كذا بيان المصدر العاصى مؤمن وليس بمسلم ولا  
 نفى بوجدتها سوى هذا اى عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو السمي بالنسوى وليس المدنى الترادف وهو اتحادهما  
 بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد ما المشاخر يطلقوا الترادف ويريدون به  
 النسوى كان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والا سلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حد وظاهر كلام المشاخر انهم ارادوا  
 بالا اتحاد عدم تغيرها بمعنى انه لا يفتك احد هما عن الآخر الا اتحاد بحسب المفهوم تاييد لقول لا نفى بوجدتها سوى هذا



إشارة إلى دفع سؤال وهوان قولهم بتأخدا الأيمان والاسلام قول بنزاد فنها ووجبه دفع انهم ارادوا بالاختاد نفى المغايرة المصطلحة  
 عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما يفتك احدهما عن الآخر كما في العرفي كما ذكر في الكفاية من ان الأيمان هو تصديق الله  
 تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيها جمع الاثر الذي هو اختلاف القياس اذ جمع امره ونهيه متاويل لا يتاونا بالنقل اذ جمع امره  
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم محي على فواعل وصف النص بالامر الذي مجاز تأتم من بيان لما اخبر به واراد عليه  
 ان الاثر الذي انشاء ضد الاختيار فكيف يعبر بانهما اجيب بوجوه احد هان معنى الاختيار هو الارسال ثانياً ان الامر بالشي في حكم  
 الاختيار بان واجب كذا الذي في حكم الاختيار بان حرمان ثالثاً ان المراد بالامر النواهي للمامورات والمنهيات وقيل خبر بان هذا واجب  
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب المغربي قليل جداً وبالتاويل يقول الجواب الثاني والاسلام هو الاعتقاد والمضوع  
 لا الوهية بضمتهين وكسر الهاء وتشديد الباء رداً الى المضوع ولا اعتقاد لا يتحقق الا بقبول الامر الذي اى التصديق بحقيقته  
 فالإيمان لا يفتك عن الاسلام حكماً ولا يتغيران لان التعاير عندك كما شاعرة فرج لا تفكك ثم اظهروا ان يقول وجه ابدل قوله حكماً  
 ليسفرح عليه نفي التعاير ولكن لما كان انفسك كما حكما من لوازم انفكك كما وجه اقام الامم مقام المزوم ومن اثبت التعاير يقال  
 ما حكم من امن ولم يعلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحد ما حكما ليس بنائب للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ  
 المعلوم من الشرع ان حكمها واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر محجزة عن اثبات عواها ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها ودم  
 في بعض النسخ فان اثبت لاحد ما حكما ليس بنائب للاخر فيها والاخر بطلان قوله معنى قوله فيها لم جرباً لهذا الحالة اى ثبت مطلوب  
 وكثيراً ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض  
 المقام لينتج نقيض التالي اى لا يثبت حكمك كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى فالتكثير ايماناً من سكان البادية  
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نهم من بني اسد قدموا المدينة في زمن نخط فكلوا بالشهادتين على سبيل النفاً طعناً  
 في العطييات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجزنا اليك بعد اننا ولم نحاربك كما نحاربك العرب قلتم تؤمنوا ولكن قولوا  
 اسلمنا صحري في حق الاسلام بدون الأيمان فثبت التعاير بينهما قلنا المراد من عدم التعاير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون  
 الأيمان وهو ذو الآية لغوي بمعنى الاعتقاد الظاهر من غير انقياد الباطن فالجواب ان كلاً من الأيمان والاسلام الشرعي وللاذكي في الآية  
 الاسلام الغوي وهو الاعتقاد الظاهري والغوي قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الاعتقاد الظاهري للمطمع انزلت الاسلام  
 في اللغة الاعتقاد مطلقاً فكيف نسره بالظاهر الخالف للباطن قلت بقربنية السياق واسلوب الآية بمنزلة التلفظ بحكمة الشهادة  
 من غير تصديق في باب الأيمان يريد ان الاعتقاد الظاهر من غير الاعتقاد الباطن لا يسمى اسلاماً في الشرع كما ان التصديق في  
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايماناً في الشرع واجيب عن الآية بوجهين آخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح  
 ضد الحرب ثانياً ان نصح يتحقق الاسلام بدون الأيمان بل تحقق القول بالاسلام بدنه وهو لا يستلزم تحقق مسماه في نفس الامر  
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو صري عن عمر بن الخطاب قال بيننا نحن عند رسول الله صلى الله

عليه السلام ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد شدة الشعر لا نرى عليه اثر الفرس ولا يعرف منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محفل اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقبل الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان نيءد على من قال لا يخرج ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسم الله تعالى وقد انكروا امام النبي كونه اسم الهيا ونجح البيت الاستطعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والواحدة سراه للحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلاهما السفن وتما الحريث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه ورسلا واليوم الآخر وتؤمن بالقد خير وشره قال صدقت ثم اطلق فقال يا محمدا من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فان جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ثم راه البخاري وما ولد في طويل واخصر ناله دليل على الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق لقبه في غير ان قلنا المراد في الحديث انتم الاسلام وعلاماته ذلك والشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعبادات الشهادة ان لا اله الا الله على التصديق وبالتمرات العبادات الاربعة ان صححتها متفرقة على التصديق كما قال عليه السلام لقم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولدبيعة وفدوا عليه اي قدوا عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكرم من حد ضرب فهو وافد وهم وفد بفتح وسكون صاحب صحبه كان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله ويسمعون مقالته ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعونهم الى الايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم اوتال من الوند قالوا ربيعة قال مرحبا بالقوم ابالوند غير خزايا ولا مداهي قالوا يا رسول الله اننا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار يضرهم نهارنا فصل خبرهم من رادوا ونزل به الجنة قال انتم دن ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوجلا قالوا لله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة اعلمها ورحمت السماء بحبها عند الاضافة وايتار الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس سراه البخاري والمغنم بفتح للمم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمس لله ورسوله ويقسم الباقي بين الفاعلين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزء من الايمان فلان ان يكون معنى الحديث انها تمرات الايمان وعلاماته ولد في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكر ما بين الثلثة والعشرة واصل القطعة من الشيء وهذا شلعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيحه اربعون ستة وسبعون او سبع وسبعون على سبيل الترديد للتطبيق ان المعتاد كذا وكذا والقليل لا ياتي في وجوه الكثير اعلمها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق اماطة الازع والاذي بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر والشرك ونحوها والحريث سراه البخاري ومسلم عن ابي هريرة وعلم ان بعض الامم قد تصدك لجمع الطامات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعة وسبعين الايمان بالله تعالى و

صفاة وحدها ما ساء وملكنته وكذب - ورسلة والقدرة والبرهان والاخر ومحبة الله والمحبة لله والبغض لله ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاد تعظيمه - اما الصلوة عليه اربع سنه نداخلان فيه الا خلاص ما تركه الربا والشفاع ذناخلان تحت التوبة والوقوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعود الصبر والرضا بالقضار والخييار والتوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير تركه الكبير والحب نداخلان فيه وترك الحسد ترك الحقد ترك الغضب النطق بالتحجيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه الزمان وذكر الله سبحانه والاستئذان اخل فيه الظهور وسنة العروة وصلوة الفرائض وصلوة الغل والزكوة وصدة الطنوع وفك الرقاب للفقير والاطعام والضيافة ذاخلان فيه صيام الفرض ربه يوم الغل والاشكاف وطلب ليلة القدر والتج والعمرة والطواف والظفر بالدين من الفتن والوقار بالنداء والعري بالعين اى الالهة باشتائها راد الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال والوالدين وتزوية اولادك وصلوة الرحم وطاعة تاسيد الرحمن على العبد العدل في الامانة ومتابعة الجماعة وطاعة اولادهم ولا صلاح بين الناس قتل الخواصم والباغاة داخل فيه الامانة على الغير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامة الحدود والجهاد وادراك الهامة والخمس اخل فيه ايقار الفرض والاحسان الى الجار حسنة للعامة مع الناس جميعا لان الحلال داخل فيه انفاق المال فحقت ترك التبذير والاسراف اخل فيه حرمة السلام وجواب العاطس كفى الضر عن الناس اجتناب اللغو اماطة الاذى عن الطريق وقد يتحقق عليه اشياء يمكن ادراجها فيها فاحفظ

هذه الالف فانه شريفة - ولذا وجد من العبد الصديق والاكثر ارحم ان يقول انا مؤمن حقا بحق الايمان وكما ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم الائمة اختلفوا في جواز الاستنثار في الايمان فالحقيقة على المنع عنه تركه مستدلين بوجوه احد ها الاستنثار يبطل الفرض فكذلك الايمان ثابتهما من عظمة قال ادركت الصحابة يفولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انا المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يزالوا ولتكن هم المؤمنون حقا ثابتهما انزله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فترشك في ايمان لم يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال انقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تشك في ما سمك امره وقد سماك الله تعالى والقرآن مؤمنا وتشكى وسالته امام ابو صيفة رجلا ليل الاستنثار قال تبع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يعفري خطيئتي يوم الدين قال هلا اتبعت في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكون يقال انا مؤمن حقا ليجب الاستنثار تركا للتمسح ونادى مع الله تعالى وخوفا من الخائفة الى غير ذلك ومن حججه قوله تعالى انا المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تلايت عليهم اياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقضي كلة ولا يستعمل الغالب المراد الشك في الحلال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستنثار وان كان للتاوب والاصناف بالادب مع الله سبحانه واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى عطف تفسير للتاوب اولاد السيرة اول الشك في العاقبة والمال اى المرجع في الايمان الحلال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخائفة كما ترى من ازداد البليس بلمن باعثر وبعصا الراهب امية ابن الوصلية بعد ما كان في قرية عالية من العباد ذكرو عند الحسن البصري حديث رجل هو اخر من يخرج من الناس فقال ليتن كنت اياه تعجب منه قال

اليس يخرج منها ولا يجلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان التقي نيكي لليلة كلها نقلت اشكي من الذنوب فرغم تبنة من الارض  
 وقال الذنوب اهون على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد على يده الا سلب اوله للتبرك بذكر الله تعالى كما  
 في رواية القبط فمن بريرة قال كل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و  
 المسلمين انا انشاء الله بكم لا يحقون ثم او سلم مع ان الحق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله او  
 التبري معناه وبالغارسية بيزارشدن وفي بعض النسخ الواو بدل اولكن او اصح لان التبرك والتبري دجما مستقلان بقى ان الفرق  
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفسه وقال الله تعالى فلا تركوا انفسكم وعن الاعجاب بحال والاعجاب نحو يسندى كزن فهذه وجوه  
 اربعة للجزالة فكل واحد ترك جزء الشرط لما انه يوم بالثبوت ولهذا اى لا ترك اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يخرج الا اذا  
 لم يكن للشك فلا معنى لتفى الجوار كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اى الى الجوار كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و  
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وهذا يجب ان ينار من ذهب الخفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الخفية في المنع  
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاحر الامورة السافعية لانهم كفرهم بالاشتماء وهذا جرح عظيمه وتنبص لا يرضاه الحق سبحانه وما احتج به  
 صاحب الكفاية على المنع عن الاشتماء مطلقا ان قولكم انما مؤمن انشاء الله تعالى لقول الشاب انشاء الله تعالى ولا  
 شك ان الثاني كلام مهمل اذ كذب فلذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انشاء الله تعالى انشاء الله تعالى الشاب  
 ليس من افعال المكتسبة ولا هي بتصوى عليه البقاء والعاية والمال ولا هي يحصل به تركية النفس ولا اعجاب حاصل للجواب مع استواء  
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور مصححة للاشتماء غير موجبة في الشباب احد هان الشباب ليس من الاعمال الاختيارية  
 فلا يتصو في اشتماء تاديب لان التاديب ههنا ترك دعوى القدوة والكسب مع وجوبها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيجوز  
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا هان الشباب لا يتصو استمرا على ما جرى به العادة الالهية فلما يمكن من الامور التي تشك في  
 بقاها عاقبة الا هم لم يحسن الاشتماء فيه على سبيل اتهام العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثها ان الشباب ليس  
 من الاعمال الصالحة فلا يتصو فيه الافتقار الذي يتصو في العمل الصالح فلا يصح فيه الاشتماء الدافع للافتقار بخلاف الايمان فانه  
 وسبيل العمل الصالح بل الاشتماء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقى انشاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية  
 يتصو ببقاها يكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاشتماء محجور في الزهد التقوى اجماعا فلذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التقدير  
 يشير الى استحباب الاشتماء في الايمان لان قولك انا زاهد متقى بلا اشتماء لا يستحسنه الا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى  
 ان بين دعوى الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما يجز الساء في الارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز  
 الاشتماء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق ونفسه قابل للشرية والضعف هذا  
 وان كان خلاف الجمهوري الفاتكين بان اليقين لا يقبل للقاروت لكن بعضهم يدعى الضرورة نية اجماع على ان تصديق الالبياء عليهم  
 السلام اقوى من تصديق احواد الامة دون تراجم حيث في وحصول التصديق الكامل للمتبجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فنعني الاستثناء حينئذ انما مؤمن كامل الحج  
ان شاء الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لان اراد الجاه من العذاب الابدى فهو حاصل  
بادنى مراتب التصديق الكفر ان اراد الجاه من العذاب مطلقا لمجرد التصديق لا يكفي وذلك ولو كان في غاية العقوب  
لا بد من ادلة الطاعات وتركها لخاصة المذموم ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدن نضيف وكان الاخص ان يقال الحاصل  
للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر بحصول الايمان الكامل المبني من دخول المنار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم  
اخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير تامون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير  
مقبول ومن نظري باب الفاظ الكفر من الفنايات ظهر عليه ان الكفر اقرب من شرك العمل فانه استثناء صحيح ولما نقل عن  
بعض الاشاعرة تمهيد القول المصنف السيد قد يشقى انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة (او الاستثناء)  
في الايمان والكفر بالسعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالحاكمة حتى ان المؤمن  
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ  
بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى وحق ابلس وكان من الكافرين فان لفظ  
الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عدم الملازمة تقريبا وفيه بحث اما اولا  
فبحوز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثيرا الاستعمال  
ولعل قول الشارح اشير اشارة المضعف الاستدلال ويقول عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطنا من الشقي من شقى  
في بطنا امره العزلة بسند صحيح عن ابي هريرة ومعناه على ما صرح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمرا للجنين  
ورزقه وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول المتبرك او هضم النفس الثالث الشك في  
حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخائفة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني  
الثالث اشار جواب لما الى ابطال ذلك بقوله والتعبد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة  
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر او يطعم بعد العصيان واوضح عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجد التغير  
في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله والتعبد يكون على السعادة والشقاوة اللتين  
هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء لان العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما يتعلق به  
الاشياء مرة والامانة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الصواعق الصفة الالهية هو الاسعاد  
والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدن الصواعق الكلام جنسيا عن الجواب فانهم لما زاد الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون  
الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين والاستثناء فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا  
للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدما امتنع عنه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان ليل التناحر غير مطابق لمدعى المصنف لان مقصود المصنف ان تغيير السعادة والشقاوة لا يوجب تغييرا  
 في ذات صفاته تعالى وليس مطلوب ان التغيير في ذاته صفاته محال فاقدم والحق ان اختلاف بين التعنيفة والشافية في المعنى لان  
 ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقتراف فهو حاصل في الحال بل شك وان اريد بالايما ز السعادة  
 ما يترتب عليه للجماعة والقرات فهو منسبة الله للقطع بحصوله في الحال لمن نطق بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد  
 حصول المعنى ومن فرض اللشبية واستثنى لراد الثاني اى ما يترتب عليه الجماعة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسال الواسل بضمين وتديسكن السين جمع رسول  
 نقول من الرساله وهو ذكر الصديق لان المصنف لا يوجب اعتباراته سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل اى يصل الخبير من طرف  
 المطرف بيز الله سبحانه وبين ذوى الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يعث الرسول الى المجانين والحيوانات  
 العجم وفي اشارة الى الرخ على فريقين احد هما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امة الا خلا  
 فيها نذير وشد القاضى عياض لا تكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب للذئب والنبوة اما الآية فالمراد بها ام النبوة انيها جملة الفلاسفة  
 زعمان من كحل عقل فلا يختار الى اللبني يحكى عن سقراط انه قيل له لوها جرت الى موسى عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معاشر  
 اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترق فانه كان من الزهد والعبادة بحال عظيمة حتى نقل على النبي عن عبادة  
 الاوصياء وبالجملة كانت اعظم الفلاسفة تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خلقه اى مخلوقاته وهو مستند كوكا بعد  
 ان يكر اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه وخلق ليس  
 بظلم ليزج علة للسفارة والارادة الا ان الله اى يزيل الله سبحانه والعباد بما بالسفارة عليهم جمع علة وكلاهما بالسكر اى امراضهم  
 للجهل والشكوك والشبهات فيما تضمنت عن عقولهم من مصالح الدنيا كقوانين العدل والاخرة كالثواب الا بدئى من لبيان ما  
 تضمنت وقد تضمنت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب والختام عند الشارح مساواتها وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير  
 كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارساله لاني ابعث الحكمة مستمخراى مصلحة وعاقبة حميدة اعنا نفع للرسال الهم وفي هذا  
 اى في قول الحكمة اشارة الى ان ارساله الرسل واجب لان نفع الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث  
 الرسل واجب بل الله سبحانه بحيث يستحيل تركه من ذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ ولا بعث نضل منه العادة الالهية جارية به  
 تفصلا اصح الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقضي القضية  
 بتقدير اليار حكم القاضى ولما حكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحاكم او الصانع وكلاهما لظهور المعنى ان حكم المصلحة يقتضى ارساله  
 لما فيه من الحكم بفسر ففتح جمع حكمة والمصالح والمخاصن الوجوب عادى بمعنى العادة الالهية جارية بالارسال لا الحكمة تقضي  
 اى تخرج جانب وقوم مع جواز تركه ولما زيدية يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله  
 تعالى لا ليلية غاية للادب وليس الارسال بممتنع اى محال كما زعمت السمنية بضم السين وقض الميم كقاي يومناات دعى بلدة بالهند

والبراهمة قوم من قريظة لما كفار الهند ينسبون الى برمن الهندى واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنسبة ابراهيم وادم عليهما السلام  
 ودفع ظاهرا لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنو فلان تتلوا واستدل هؤلاء على امتناع بوجوه احد هان الا ارسال لا يمكن الا قول الله  
 سبحانه ارسلناك وهو لا يوجب اليقين بحوزان يكون من كلام اللحن واجيب بانه يجوز ان ينصرف اللحن سبحانه عليه ليلا ويخلق  
 في الرسول على اضطرارنا نياها ان جبرئيل ان كان جسا وجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان محجرا كان وئنه محكدا واجيب  
 بان خالق القرية هو اللحن سبحانه فيجب ان يكشف الملك على الرسول ويجيب عن غيره ثالثا ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة  
 لهم واجيب بانه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوعب طرفا في نظر العقل بحيث لا يرحم العقل جانب قومه يرجح  
 الله بمحض ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم يهونون الاشاعة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن والتعجب وان الله سبحانه يفعل ما يشاء  
 بمحض ارادته بلا عرض واع والتاخر قد جرى في هذا المقام على راي الماتريدية ومن الجانب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا  
 يمكن يستوى طرفاه شرعا على يعترف بالامكان ويترك الوقوع لعدم المرحم وغفل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون  
 الا من اهل القبلة ولا يتصمى منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الا ارسال من الله تعالى من قبيل الهكناات قال طائفة  
 من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معترف من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الا ارسال بقوله قد ارسل  
 وفان قلت بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق شوية بقوله وليدينهم بالمعزلة وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول  
 الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال وقد ارسل الله تعالى من البشر الى البشر ليدلنا على اياته رسولها وانه  
 لا يستطيع كل واحد من الناس ان يروى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب في الوقوع والاهم بالبيان والا فالذ هبان  
 محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى العالمين وهذا بخلاف الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن  
 الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامراتى الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الذين اختلف في ان من اللحن سلام لا يقبل نعم  
 لقوله تعالى يا معشر الجن انفس اهل بيتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وقيل لا يرسل اللحن في الآية هم الذين يسمعون الشرح من النبي  
 يبلغون الى قريتهم كما نحن الذين سمعوا القرآن بغير نخلة ممتشرون اهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيصه  
 ثم ان روي لاهل الكفر العصيان بالنار العقاب فان ذلك اى العلم بالثواب العقاب اسما لها لا طريق للعقل اليه واماما ذكره الفلاسفة  
 من المعاد الروحاني فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل لتصور الناطقة بالمعاد الجسماني على ان بيانهم فاصلا لهم حصرا  
 سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل في انظار اى يحصل بالكاره تيقن لا تشبه تلك  
 الا نظارا الواحد بعد احدى اصحاب العقل القوي المستدل لهذا الا نظارا قليل الوجود فلا يوجد اثبات في قرن احد وهذه  
 مبالغة وهو كلام الذين نشأوا في نكرة الانبياء وهذا الى بعض الامم الشرعية بقولهم فقوم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان  
 يوحد الله سبحانه ولا ياكل ما بين حجر على الاضنام وكان يقول خلق الله الشاة وانزل لها من السماء سقايا ثم تنبجونها على غير اسم من  
 شعركه ابراهيم واحمد الف رب زون اذا نعتت الامم تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير و

قد نزع مني ولم يعجز عنهم ابوبكر الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باهل ومنهم ابن الغضائري الصحابي قال  
صليت قبل ان اؤمن بالله تعالى عليه وام اسواما كما في صحيح مسلم ومبينين للناس ما يجتنبون اليك من امور الدنيا  
والدين قدم الدنيا لها اقدم مكر الشاكران الذين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعد الاهداد تبارك من فيها الثواب و  
العقاب وتفاصيل احوالها مبتدء والجزء مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب والجنة والنار الاول ادنى بقى الاول والثاني و  
طريق الوصول الى الاول باذا الطاعات والاختيار عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و  
هو ان الصحيح عند الشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواد كان في زمن نوح الانبياء او مراد جبل سلع او بحر لا يسلكه السفائن  
وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الامة ولا شاعرة من اهل الكلام والاهول نص عليه الشافعي واستدل بما في آيات منها  
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك الاسرار انفع للخلق وللجواب ان اطلاق النجاة مذ هب  
جمع وهناك مذ هب اخراصها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدت مع الاولاد عليه كثيرة فانها التعذيب على من  
عبد غير الحق سبحانه الفرق بين اللذيين ان الاولى عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرقان على دليل الرسول  
في آية العقل وعنه اربعة السعدية العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يجنب بالرسول يوم القيمة وعن ابن هريزة قال  
اذ اذن يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعترة وللورث والاصم والايم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار ينطبع السعد فتكون  
عليهم ردا وسلاما ومن لم يبد خباياهم يحب اليه فيقول الله تبارك وتعالى اياي عصيتم تنيف برسلى في الغيب قال ابو هريرة اقره والاشتم  
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرئى موقوفا وروى بالفاظ مجازها بالعدى واه احمد اخفى بن ابي عبد الله النراق  
ونيرهم وهذا الذمب هو الصحيح اخذها السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى انفا الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا هو المتعاقب  
اشد هول من ارسال الانبياء تكليف الطاعة بل تعذيب من يجعل الواجب تعالى او بعد غيره ايضا اشد من ارسالهم لان الاهداء  
بالحجة اسهل من الاهداء بالبراهين في الهديات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الخواارج للذنوبية بقوله وكذا  
خلة الاجسام النافعة والضارة من الالوية والسبعيات وقد ثبت ان علم الطب منافع الالوية ومضارها المتعارفة بالوحى ثم اخذها  
الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويحسب ان يعدل كواكب السعدية والنجاسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل عليها على ادريس  
عليه السلام ثم ابدس بعد هي مخلوقة نية الناس الخيم يصيب اذا حكم على فائدة نبوية ويحصى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الوصل  
ونزله على ابيان عليه السلام ونسب بعض الخشن الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه محتمل لان الحلال الحرام عن انما هو  
الناتبة بالنسج فقط لا من نواجر كيميئات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للمفعول الخواصر المستقلة بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء دعوا  
بالتقارب فلم يدقق النظر في تجانب المنافع والمضار كيف يدرك العقل ان طرية الكبد المنسوية يشفي على الليل كحلاد اذا كان المشتري  
مع كلف التضبيب فوسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الخواارج العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل القضاء اى الاحكام الواقعة  
فيها وهو مفعول اول منها مما لا يمكن ان يكون حاكما ولا يجعل بمعنى الخلق لا طريق العقل للبرم باحد جانبيه



من الأيجاب السلب كصفة الجمع والبصر الحق سبحانه وحشر الجساد ووجوه سدّة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور الهدى و  
الرجل نزول عيسى عليه السلام وانقطاع عمدة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفخري والبركة في العمر الرزق من صلة الرحم وغير ذلك  
مما لا يحصى من الآيات متفرقة في الدين والديار ومنها ما هي إيجابات بنظر العقل كحدث العالم او عتقات كثير من الواحد سبحانه وكونه  
في جهة ومكان لا يظلم تلك الواجبات المتنتعات للعقل لا بعد نظري فكذا في أي طويل ويجت كما كامل بحيث لو اشتغل الإنسان  
به بالنظر والبحث وافترض الصبر لكانت وحدها وتناوب المذكور لتعطل كل مصالحة من تدبير المعاش فكان من فضل الله و  
رحمة ارسال الرسل لبيان ذلك إشارة الى القضايا والى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد ههنا كما قال الله تعالى وما أرسلناك  
بإحسان صلوات الله عليه وآله ولم الأرحمة حال على سبيل المبالغة نحو يد عدل من الضمير للرفع او المنصوب والثاني اظهره ومفعول له  
للفعلين قد يتشكل كونه رحمة للكافرين وإيجاب بان حرمانهم لقصوهم وعدم قبولهم الرحمة واجب بعضهم بان الأهم السابقة كانت  
تخفف تخفف بخلاف امته وادبر عليه بان لا يرغم بيان كلام الشارح لانه استشهد بكلايه على ان ارسال الرسل كلام رحمة ولا يانه  
الحد بالرحمة بيان منافع الدين والديار واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكرى النبوة وهى ان العقل مستقل بعرف  
الأمر ولا حاجة الى الانبياء ويقف في هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول قال الحكماء الاسلاميون لا بد في النبوة لثلاثة شروط احدها  
الاطلاع على الغيبات وهذا باصالح شرحه باللائحة المقربين اى العقول المتقدمة بقوى الكائنات ثانياه ان يطبعه هيوالغناصر  
فيتصرف فيها ما يشاء من قلب الهوى ما واصلت السجدة الاطوار والذلال والصواعق وهذا لان كل نفس نوى متصرف في ذاتها  
ولا يبعد من النفس القوية ان تصرف في جسم اخر نالها ان يرى القوى المحركة متمثلة ويبيع كلامهم وحيوا ولكن لا وجوه لصور حدود  
كلامهم الا في الحس المشترك كالرؤية الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجد ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا ايجاب  
صحيح مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والقياض جل شأنه يعطى اذ في ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن  
العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم في اثبات النبوة وللتكليف مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية  
تلميحات توافق بعضه البحث الثاني زعم الحكماء ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن واعتبار له ورحم المتكلمون بان الحق سبحانه  
يختص برحمته من يشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادى لم  
يعد البحث الثالث شرط للظهور في النبوة المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرة  
فزعون رد لبيان ان كل ما يوجب امرة المرأة اجماعا فكيف يوجب نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبى يعيبت بعد اربعين لانه حين يكمل العقل  
وفي الدليل نظير المعتمد فيه النقل ونقل القاضى ابوبكر التكم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلنى  
نبيا واحيب بان لقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين و ايتكهم اى الايام اشارته الى التساوى بالمحجرات التاتية  
للعادات جمع محجزة التار ليا لفة كلامه ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاحتمية ادبتا بول اية محجزة دهم اريظهم بخلاف العادة  
الى العادة الالهية وكل فعل تكر صدق عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهور فعل على خلافه فهو خارج عن العادة وزعم

بعض الناس ان المراد العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامت و  
الاستدحاجات عند تحدى المنكرين معصاتهم اضافة الصدق الى الفاعل اولى المفعول وفيه احتراز عن الاهاميات على وجه  
حال من فاعل يظهر لعجز المنكرين عن الايمان بمثله بحيث ان يكون بيان الوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف  
احتراز عن السأحو والكاهن الذي النبوة هذا يحمل الكلام ولترجيح اجات البحث الاول انما الخوارق سبعة احدها المعجزة من  
الانبياء ثانيا الكرامة للاولياء ثالثا المعونة للعوام المؤمنين من ليس فسقا ولا وليا اليها الاهاص للنبى قبل ان يعثت لتسليم الامجاد  
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة مجازا خامسا الاستدحاج للكافر الفاسق الجاهر  
على فتن غرضه سمي بـ الارادة بوجه بالتحديد الناس سادسا الهانة للكافر الفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب  
اذ تمض فوار نصار ملحد وس عين الاحق نصارا على سابها الحول نفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة بامانة الشياطين ومنهم  
من لا يعد خازنا للعادة جارية بظنهم عن كل من يزول هذا الاعمال والكهانة من السحروى الاخبار بما سمع من الجن البحث  
الثاني اخيار الشارح الامر بدل الفعل لان المعجزة تدكون عد ما كدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة تنبيل النار البحث  
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدرا للنبى فانما مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيئة وطيران بل نفس القدرة  
عليها والقدرة ليست مقدرة ولا يصح ان نفس المشى والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التمييز بالتحدى والصحيح ان  
القرائن الدالة على التحدى كانية البحث الخامس شرط الجهل ان يكون المعجزة مقارنة للتحدى فان المتقدم على التحدى لم يكن لها  
اختصاص تصديق النبي ولا باس بالناخر زمانا قليلا او عترض عليه باقفاهم على الامجاد اذا قال معجزتى ان يخسف هذا الجبل بعد  
شهر فانه خسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخبار الغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة الامجاد متأخرين وجرى المعجز ولا  
محد وفيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدى فاذا قال معجزتى ان ينطق هذا الشجر لم ينطق بل نطق الشجر لا يكون  
معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدى عليه التام لان التحدى يطلب شاهدا ولا شاهد بدن للموافقة وقد يقال تركه لان ظهور  
لخارق عن الكاذب وعند ثانيا بحث البحث السابع قالوا لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي ان يقول انا انتم محارق من الخوارق فان  
عارضه معارض قال القاضى بطل الامجاد وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مائلا لمخارق الاول مثل ان يكون كلامها انطق بجرا واذا كان  
المعجز مينا فلا بد من المعارضة من المائلة البحث الثامن اذا قال معجزتى ان ينطق هذا الشجر فنطق بان كاذب فهل يكون معجزة قال الامحاء  
لا بل الهانة تزيين الجرم كذبه واذا قال معجزتى ان ينطق هذا الميت فنطق بان كاذب اختلف الاحجاب فيه قال القاضى بطل الامجاد  
كالبحر وصحح العلماء خلافه لان المعجز احياها وقد تم ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كذب من المكذبين قال بعضهم هذا  
اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كالتكذيبه البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن  
المتنبى هو الكاذب في دعوى النبوة بحال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لوجاز لزوم عجز الله سبحانه عن تصديق  
انبيائه وقالوا ذلك الاستفراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبى يظهر به بلا دوية فيفسر اسلافه ليدبت شعره وكان طلحة

ابن خويلب المنبى يجعل البيضة في الحبل والنشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا  
 يفعلون الحبل العادية بلا ظهري حوارق وهما اشكال ثلثة اكلول حتى من النقاش انه ادمى النبوة وكان يوم الازفة بلا فرجار  
 وترجم انه مجرقت حكاية لا سدل لها على ان احدا لو استعمل ذلك لقد عليه الشك كيف لا يظهر الحارق من المنبى يظهر من عند  
 الالهية كقرعون الرجال اجيب بان حارق المنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتياء الصادق والكاذب بخلاف حارق المتأله  
 للدلالة القاطعة على ان الواجب ليس بجمم محتاج الى الاكل والشرب الثالث حمران صبيان نشأ مزيج المدينة يسمى ابن صياد  
 ادمى النبوة فلقبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاصغر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا حارق من  
 المنبى الكاذب اجيب بان لم يدرك المضمير كالميل بعض وهذا الجواب ليس برضى عندي وتخصيق الجواب يتوقف على اراد  
 الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق وهو طلي ابن صياد فوجد له يعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني  
 رسول الله فقال امنته ورسول الله ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما اذرى قال يا نبي صاود وكاذب قال رسول الله صلى  
 الله عليه وآله وسلم اني نجات لك نجبا وخباليوم نال السامع ايد خان ميين فقال هو الدخ فقال اخساكذا في صحح البخاري ومسلم فانوا  
 انما يتعم الحارق عن المنبى اذا رجب الخليلط ولا تخيلط هنا لا عتران بانكاهن ياتي من اللبن مخبر صاود وكاذب الجرح العاشر  
 نفس تعريف المعجزة بسحر المنبى وكهانة عند المنبى واجيب اذلا بانه يتحيل ظهرها من المنبى الا مقترنا بالليل الكذب كما  
 في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا باننا ان السحر الكهانة مما يعجز المنبى عن معاوضتها كما انبى ما على اسباب  
 معلومة في علم السحر الكهانة تبين قال بعضهم هاما ديان لا خارقان وذلك اى التبيد ثابت لانه لو كان التبيد بالمعجزة لما وجب  
 اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية ذلكالة المعجزة على الصفة  
 فالحكما على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستدل بافاضة المبدى الفياض على المستقل  
 واجب قال المعتزلي بطريق التوليد كتوليد حركة المناسم من حركة اليد وقال الاشعرية بجري العادة الالهية كما قال وعند ظهر المعجزة  
 يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى ابا الاله والمستعلقة بالجويم والثانية يحصل والثالثة بجري يخلق العلم الضرورى  
 بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيد ظهر المعجزة وان كان عدم خلق العلم حكما ونفس وذلك اى حصول العلم الضرورى  
 بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادمى احد يخبر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال الملك اركنت انا صاود فادعى  
 اني رسولك فخالف عادتك وقم عنك ثلث مرات بان تقوم ثم تجلس وهكذا ففعل الملك يحصل جزا اذا اذ المعجزة  
 علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه ومقالة وان كان الكذب ممكنا فنفس الاحتمال ان يكون قيام الملك لاهر  
 اخر غير تصديقه او تصديق الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجريد العقلى قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان  
 على الايجاز الف العادة وهو اخص من الذاتي لان تعلم الصبي ممكن بالذات في العرف والامكان العرفى يتأى في حصول العلم القطعى  
 فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه الا يتأى في حصول العلم القطعى كما ان بان جبل احد بضمين جبل

بمدينة لم يقلب اليريم اذ فيها مضى واذا اول ان يرد بها مع امكانه اى امكان الا عذاب لنفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ورد  
بحرث عادة انه تعالى يختلف في العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثلها تمثيل شريب وهو لما تعلم تقديرا انا اذ اخرجنا من  
البيت لم يقلب اولني وحش السقف رجلا لعل بالعلم الذي نفيقه من الحفظ طات والمحطى مع ان العقل يحكم بامكانه الا انقلاب في  
نفسه اما عندنا فلا الصالح جل شأنه يختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فيقولون ان شق وضع ذلك شريب تقضى الا انقلاب من يحس  
الى وجدانه علم ان تجرى العقل الا انقلاب لا يذبح العلم القطعى بعدم الا تقارب وهذا من محاب القدر فكذلكها اى عند طمى المعجزة  
ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه من غير العادة بغير العلم اضافة الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها  
مصد يسمي بمعنى لا يجاب لانها اعادوا ولا طية الجارية بخلق العلم الضررى احد طرف العلم بالحس فكذلك العلم الحسى طوى فكذلك العاد  
انزلت الضررى منحصر في البديهي والحسى الوجداني والقطرى الحدى الجبروت المتواتر قلت العادى من الحدى بهذا غل ما  
يزعم انك اسباب عند المشاعر منحصرة في الحس العقل المتواتر ووجه الاحتمال ان العادى مندرج عندهم في العقل اعلم ان لمن  
يكره النبوة شبهات ودلالة المعجزة على صدق النبي فالاولى ان يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لانها للخلق تعالى انما يقدر  
عليها مع تجزئتها عندهم املا لنفسه مخالفة لساير النفوس في الماهية اولان في مزاجه خاصية يصد عنه ما لا يصد عن غيره او لانه  
ساحر وسحر لا يعرف غيره اذ عارف بطلم وما هو بالخير يعرف الوضع الفلكى المقضى لفعل شريب الثانية ان يحتمل ان يكون المعجزة فعلا  
لبعض الملائكة او الشياطين بقصد اضلال الخلق وعجمة الملك انما تعرف من النبي فلا يجوز التسك بها على صدقة الثالثة سلمنا  
انها من فعل تعالى لكن لانهم ان قصد بما تصديق الرسول اما اذ كان لا يرضى ليعقل تعالى عندكم واما ثانيا فلانه يجزى ان تكون  
لا جابة دعة واما ثالثا فلان ان قصد بها امتحان الخلق كالاستدحاجات ليخبروا عنه باخبارهم فيكون لهم ثواب الربعة يجزى ان  
يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الاشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ الحدى من هو تاد عليه  
السادسة يحتمل ان يسكت القادر على الحدى طمعا الى النبي او خوفا من شؤكته او لاستغفاله باه من الامم المعاشية السابعة يحتمل ان لا  
يكون خارقا بل ابدى له عادته اذ اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يفتخر وذلك العلم احتمال كون  
المعجزة من غير الله تعالى كالبنى او ملك او شيطان او كونهما لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونهما لتصديق الكاذب مثل بعض  
الحنثين باستدحاجات فرعون وهوسوا فاما من الامتحان الغير ذلك من الاحتمالات كلاحتمالات التثنية الاخيرة كالايقاد والعلم  
الضررى الحسى بجملة النار امكان عدم الحرارة للناس فعوانه لو قد سمد مهلم يلزم محال واولى الا ان يبار ادم واخرهم محمد عليهما  
الصلوة والتكريم اما بقية ادم عليه السلام بكتابة الدال علمانه قد امره تعالى قال الله تعالى يا ادم اسكنك الجنة وزوجك الجنة وكلامها  
رغبا حيث شئتم لا تقر باهذه الفجوة مع القطع بان لم يكن فرصته نبي اخر ولا يجمع فلا يرد انه يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي  
اخر فهو اى الامر النبى بالوصى لا يغير اى لا يتبليغ نبي اخر رضى بعض النسخ فهو المخصوص بالوصى لا غير الضمير ادم عليه السلام و  
اعترض عليه انه بقوله تعالى وارجينا الى ام موسى ان ارضيبه فاذا اخذت عليه فالنبي في اليم ولا تخافى ولا تخزى فهذا رضى امر نبي

ولا نبوة وكذا هم قيل لها لا تخزي وعزى اليك بجمع الخلة واجيب بالترام بوثهما ولكن التحقين ان النبوة في النساء واجب بعضهم بان  
 الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء ووحى ام موسى ورحم وثانيا ازا المختار عند العلماء ان  
 الاله الذي كان قبل نبوته تمسكا بذلك في من يتكلم عن النبوة وفسر الاجتهاد بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه  
 فغوى ثم اجنبا ربه واستلوا عليه بان كان في الجنة وكان هناك فلان نبوة واجيب بمنع ذلك كدفع الاستدلال بان حواء امته  
 بان يحول الوحي لتكميل فضل النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابو ذر قال قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله  
 ونبى كان قال نعم نبى مكرم رآه احمد اى منزل عليه الصحف وعن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله انى كان آدم قال نعم رآه  
 الحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانما نبوت على ما نقل عن البعض من المتقدمين يكون كقوله انزلت  
 جارى للجنين ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كما في صحيح مسلم احبب اى بعث الله المالكفا بمخلاف آدم وشيد فانما ارسل  
 الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم فلانه ادعى النبوة وظهر المعجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبى اما دعوى  
 النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فله وجهين احدهما ان اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلغاء والتحدى للمعارضين والمخاضة  
 والبلغ من يقدر على تركيب كلام يتحسده اهل اللسان مع كل بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه  
 واله وسلم في غمامة من القحافة والبلاغة وكان بعضهم يعارض بعضهم بنظم نثره حتى يقال علفت الفصائل السبع باب الكعبة وحي  
 لاهو القيس بن حجر الكندي وطرفة العبد البكرى ولبيد بن ربيعة العامري وعنترة العيسى وعمر بن كلثوم القليلي والحارث بن جذرة  
 اليشكري فجعل الله معجزة من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس  
 الطب لا تشتهر بالصبر والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فجزوا عن معارضة انصر  
 سورة منه فزاله تعالى دعاهم او لا معارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثل ثم قال فانوا بعشر سن مثله ثم قال فانوا بسورة  
 من مثله فجزوا عن الكل معهما لدهم ولذلك اى حرصهم على المعارضة واصل النهالك ان يردحهم الحيوانات على شئ حتى يهلك  
 بعضهم بعضا حرصا على اخذ كحتم حتى خاطر واهجمهم غاية للجز والمخاطرة الا ليقاع في الخطر الهلاك والباء زائدة والمهم جمع هيجه وحي  
 الرجز او الدم مطلقا ودم القلب اى ادقوا الرجزهم او دمهم في الخطر بالمخاربات واعرضوا عن المعارضة بالحروف المقارعة هي  
 هي الضرب الشديد من الجنابيين بالسيف كما هو شأن العاجز عن اقامة الحجية ولم ينقل عن احد منهم مع توفير الراجح اى اى كثرة  
 الاسباب الداعية الى النقل الاثنيان مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يلى اى يقارب القرآن مفاعلة من الردو بضمين  
 وتشديد اللوا وهو القرب وفيه مبالغة اى لم ياتوا بما يقاربه فضلا عما يساوي في البلاغة وهذا جواب عن شبهة العائد بن حيث  
 قال لما يحتمل ان يكون بعضهم نارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم يتقلوه ونقروا الجواب الا عند اربومئذ اكثر من الرمط الحصى  
 من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالمعارضة لوقعت لتقلوها وست الصحابة ما يزيد حرص  
 المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلغاء فقطعا عما نعت عند الله تعالى وتلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء عاديا لا يتضح فيه شئ من الاختلافات العقلية على ما هو شأن العلوم العاديةية إشارة الحجاب بعض شبه الملاحظة فتم ان يجتمل ان يكون محرم صلي الله تعالى عليه ولم يراعى في البلاغة فانما على اهل زمانه ومنها ان يجتمل ان يكون في العرب من يقدر على العارضة لكن سكت شقوا وعلما واحياء ومنها ان يجتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغ قصة تحدى البلاغة القرآن في هذا البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى واختلف المسلمون في وجه اعجازها الذي اعجز العرب على اقبال فاحد هان البلاغة العصبى ووظيفة البشر وهو مختار الجمي وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها امر شوقى لا يمكن التعبير عنه كوس الشعر الملاحظة وتناسب النغمات ثانياه انه الصرف وهو مختار الاستاذ ابي سحنق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى نعمان القرآن ليس في البلاغة فوقها قسما بشره ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معايشه مستلهمين بان مركب من الكلمات المستعمله في العرب واجب ان لو تم لقد كل عربى على المعارضة سبحانه وانك اذا باطل ثالها كالحلوب الغريب الخارج عن نثر العرب و نظرها وهذا معتبرا بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والحلوب هو رأى امام المحرمين القاضى ابي بكر الباقى قلا والمسئلة الثانية قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز في القرآن احدها الاخبار بالمغيبات من الوقائع المستقبله واسرار المناهقين ثانياه التأثير في القلوب حتى اسلم كثير من العاندين من فزع بعض الايات على قلوبهم ثالها انما يخص عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصر سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف في ان العلم يكون القرآن معجزا يديرى ونظرى والذ اعجازة القاضى الباقى انه ضرورى على العرب والعارفين بالبلاغة ونظرى على غيره المسئلة الرابعة نعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظري قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وكان الاعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكن نزولا قال القاضى المحموس طويلا كانت اوقصيرة وقال بعضهم اقصر السور كالكوثر وما يساوي في عد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فلما تراجد يث مثل على اقليل وكثيرة معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في اعجاز القرآن بوجه احد هان انا قد نجد خطب الفصحى وتصا دهم ابلغ قلنا هذا من تصوق العترة بكلام العرب وكان كفاؤاثير مع شدة عدوتهم يقصون ثم سموا اذا سمعوا التادأ به ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب ان مسح ثانياه ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية والتلفحة والمعقنين من القرآن فلو كان معجزا بلاغته لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار التلفحة والمعقنين. روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين علمه موضع اوانه رجع عنه ثالها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الايات الا اذا قي حافظها بشاهد يزن قلنا كان بعض القرآن نحر ثلاثون فكان طلب التهجوى على ان غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كبرى متين من بحر المتقارب وقال لن ننالوا البرحق تنفقنا من الويل قلنا ما لم يقصد نظره فليس بشعر كثيرا ما يقع كلام غير الشعراء مؤنونا لا قصد خامسها قال ما فوطنا في الكتاب من شئ وليس فيه الحوادث اليومية وجزيات مسائل الطب الفلسفة بل لفقه

ايضا اجيب بان الله بالكتاب اللوح او بالشي اصول الدين سادسها فيه تكرارا بلا فائدة كقصه موسى عليه السلام وكافي سورة الرحمن اجيب بان للتكرار اذ من التوكيد لا يقاظ والا هتما بالشي ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للصلى كتشريف كلام بلغنا العرب سابعها فيه لحن اخوان هذا لساحران على قربة ان المشقة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان بعضهم يشتمون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه لحن فموضع عند المحققين او ما اول بسهولة الكاتب تناسها ان فيه تناقضا نحو هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفي موضع اخر ذكر خلق السماء ثم قال واذا لرض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض وقتها ودحها ما تناخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدر المندى وثانيها انه قد نقل عنه من الامم الحرف للعادة ما بلغه القدس المشترك منه كلمة ما مفعول ما فيسيم فاعلة الضمير في منه لاجع اليه ومن الاول بيان له معنى بالقدري المشترك ظهر للمعجزة حدث التواتر مفعول بلغ وان كانت تفصيلها اي تفصيل الامور باحاديث اجناب اراء كجماعة على وجودها ثم يريد ان تواتر القدر المشترك فيبين القطع كما ان التواتر والمجوز معلومان طعاما مع انهما متكوران في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منهما باحاد الشراة وهي اي الامم او تفصيلها مذكورة في كتب السويكسر السنين وقهر البارجم سيرة بالكم هي الفصلة وهي كتب يذكر فيها امور الاكبار واذا وليا رقدت ويت خوارق لا تخصي عن النبي صلى الله تعالى عليه وم تكلم الهائم مرات والا تجارات والا تجاروطت وشهادة الكل بنبوته وكما رجع العقل يوم ترك الاثنا وبه اشباع للخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونوع الما من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا وشقرا لاهم ارض الصعبة منلسة في الساعة التيام للرحامات والنظام المنسقة والا عصار القطع والظلمة والظلال العامة وانشقاق القمر والاخبار بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وروايات ما ذكره اكثر مما ذكره وهم ناجحون وهوان القاضي عياض الما لكي قال قد بلغ كثير من المعجزات حل التواتر والتمهيد والحكم بانها اجناس الاحاد نافع فقلت النظر في الاحاديث ومن حكم يتواتر عند قوم وعند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بغداد بالتواتر وبعضهم لا يعرف احمد ورضي حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نقلت القرآن ورضي حديث بقر الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة فذهب انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورضي احاديث ركعة الطعام بضعه عشر من الصحابة ورضي احاديث كلام الشجر اجابها حكم جماعة فذهب علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة وبردقة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكاء جعفر مع تواتر ما بضعه عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضبط ثم روى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة ايضا فذهب من التابعين ثم لم تزل رواها في ترايد هذا لمخلص كلامه القاضي وهو الحق نفعي هذا يكون حكم الشارح يكون تفصيلها احاد القلة تتبع الروايات او بسنية على تقديم التسليم والتزل من تواتر كلامها الى تواتر معنى الجميع لان الاول ما قد يتكرر للمنازع بخلاف الثاني ان قلت التواتر واما مع من قوم فابن سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في اذاعة العلم فان اذابت مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصول العلم به قطعا بلا ممانع فكذلك كتب الحديث المتفرقة فانظروا لارض شمر فاذا روى بالعلم القطعي لناظرها فاحفظ هذه الفائدة الجليلة وقد يستدل الرب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل لمهندي الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من اذاعات الامم بحول الغزالي وحاصل ان كمال الحال الا بيا فهو نبى ما تواتر من

احواله قبل النبوة من الصدوق والاهانة فكانت قرش تقول ان لم يكن قط وكانوا يقولون بكلامين ومن الزوار بالبعد حتى اتام علم مكانه  
 ثلاثة ايام لم يزل يقول ان انيك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعبادات الجاهلية وعبادة اللق سبحان في غار حراء وحال الدعوة  
 اى عمرة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاحتكام باللسان والسان دعوة الملوك للجباة والملك غسان وكسرى  
 فارس وتبصر الروم ونجاشي الحبشة وموقوس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعى بالبش فلم يخف معرفته اعوانه واسبابه وبعد تمامها بين  
 يضر البلاد ودخل الناس في دين الله اذواجا وطاع العرب كلهم وجازته الهبل يا والرسول من ملوك الاطراف فانهم يغير اخلاقه من  
 المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقنامة بطعاً قليل وثوب خشن مسكن ضيق كما ان المساكين وقد كانت  
 تجلب اليه الاموال الطيبة من الغنائم والغزوات فينفقها على الناس ولا يدرى عن نفسه شيئاً حتى توفي ودرده هو كانت قرش تعلم يوم  
 تم مكة ان قاتلهم احمدين فقال لا تتريب عليكم اليوم يفر الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بعضهم ايماناً وحقاً فلم يسأل  
 عن شيء فقال لا والله ما شجاعته فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم فيصف الحرب تدميمه واما حله فزى ان حارة يهودى  
 يسألها ما فعلت حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يهدون وزه فها هم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يجهلك قال ان لصاحب  
 الحق مقال فاسلم اليهودى وقال كنت اخرجت حله في التوراة واما تواضعه فحسبك ان خير من ان يكون نبياً ملكاً او نبياً عبداً واختار ان يكون  
 نبياً عبداً فاذا خلا لخل فجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فانا لست بملك ولكنى ابن امرة تاكل القدير لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من  
 غير ان تخصصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكيمه والشقلة على الحكمة من اداب الطهارة والصلوة وتوابعها الكرام  
 والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواثيق وغيرها ما افضل والفقه مع ادلت بحيث لو نامل العالقل فيه علم ان هذا التديبير من  
 احكم الحماكين وقال الامام الشافعى لو نظر اليه في المضاري وكتب الامام محمد بن الشيباني لا منوا بلائك واقدم حيث يحجم الابطال  
 الا تدام المقدم والايحجام الناخر والفرار والمجبن والايحاط جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع الذي يبطل ماء الغتولين فلا يتقص منه وصح  
 ان الناس انهم مواعم احوال يوم حنين وهم عليه العذر فجعل يرحم فقلت عليهم ويقول من انا النبي لا كذب ؛ انا ابن عبد المطلب . ووثق  
 اعناقك بصمة الله تعالى اعظف في جميع الاحوال قد صح انه كان يامر بعض الصحابة ليحرسه الليل فلما نزل ولده يعصمك من الناس  
 قال نصر فراقف عصمى الله تعالى في امر بحراسته بعد ونيته على حاله من غير خزي واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو اللوز اى  
 عند هامها المحجرة مرمكة الى المدينة ليلا ولا اخفاء والغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراماً عليه والصبر واجبا قبل نزول آية  
 القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه ونظر احدكم الى قد ميلا بصراً قال ما ظنك يا شير الله الله انما  
 بحيث لم يجز اعداءه معشدة عدل وتم له وحصرهم على الضمنه الجار وتعلق لم يجز مطعنا مفعول لم يجز ولا الى القدر فيه  
 الجارصلة القدر حسب سبيل اى ثبت اوصاف كمال بحيث لا مطعون فيه للعذر ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما  
 الباطنة فاجل واعظم منها ولكنها مجتبت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بلد للخلق من النبي صلى الله عليه وسلم  
 ذرقة لم يبق لها ما دون العرش فان العقل بعد الخلالح على سيرة الانبياء الماضين يحرم تحريم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتهاد



هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكلمات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير من يفتر عليه  
 بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الامور النواهي ثم يهمل عطف على يجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله تعالى عليه وآله  
 ولم يبعث وعمره اربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادى بعض الكلابيين النبوة كسيلة اليها ثم ولا سواد  
 العنسي وسباح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه  
 دينه على سائر الكاذبان كما وعد في القرآن وقوع الاظهار في بعض الايام والبلد كاف في صدق الوعد فلا ريب انه قد يغفل الكفا  
 على بعض بلاد الاسلام اما غلبة الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله تعالى عليه وآله ولم نفوس من دلائل نبوته و  
 بوضوح على اعدائه وبحجج اثاره من الكتاب والحديث وشرايعه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور  
 وان كان الخلف دعوة في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور يحجها تاطة حسنة وتانيها هذا السلك للاهمم الرازي وحاصله  
 ان تكميل كميل الانبياء فهو نبوي انه ادعى ذلك الامم العظيم اى النبوة بين اظهر قوم يضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هذا  
 ظهر لهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم لم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة  
 معهم اى لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام واشرعهم من الواجبات والسنن والمباحات واتم مكارم  
 الاخلاق من الحياء وصلوة الرحم وكرام الضيف ونحوها اى اظهرها وعلمها الناس بحيث لا ينزى عليه واحل كثير من  
 الناس في الفضائل العلية والعلوية ونحو العلم بالايمان والعمل الصالح واظهر له دينه على الذين كل كما وعد بقوله هو الذي  
 ارسل رسوله بالهتكم ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله  
 كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبديده الى ان بعث محمدا الا قليل ومنها اخبار الكهنة  
 عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكتاب القديمة مكتوبا وفي الاصحاحات منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن واصحابهم  
 من الانس ومنها ما ظهر ليلية مولده من حمود نار محبوس وشنق ايوان كسرى وزول النجوم وازدادة ما بين السماء والارض وغير ذلك  
 مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام  
 الله المنزل عليه على متعلقة بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الكافة الناس اى جميعهم بشدة يد القاء من الكف وهو الممنع من  
 اجتماعهم بمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن ولا نس ففى الحديث ارسلت الى الخلافة وختم في النبيون مره مسلم وفي القرآن  
 لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلنا الا كما نزل للناس قال ارسله  
 الى الجن والانس مره الدارمي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الملائكة والشجر للحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق  
 كانه وبما ترى من شهادة الا شجر الا حجار نبوته ثبت انه اخرا لا نبيا حجاز الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الله لا يفتي  
 عشق الانبياء واللازمية اتباع يزيد بن ابيسنة فرقة من الخوارج زعمت انه سمعت من النبي بكاتب وينسخ هذا الدين بدار الصابرين  
 وهذا ضلال وكفر فان قلت فما تقول في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضع وضع محمد بن سعيد الشامي المصليب صلب على الزندقة ولو صححت فأول بعيسى عليه السلام وما يدكر عز الأمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فانه جاء عليه وان نبوتك لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود ايضا وذلك لان بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأسا والبعض الآخر زعم انه مبعوث الى العرب فقط لانهم اميون ولا حاجة الى النبي لاهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لانه ادعى البعث الى الناس جميعا والنبي معصوم عن الكذب باجماع منا ومن اهل الكتاب فان قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري وسلم وغيره انزول بعيسى عليه الصلوة والسلام بعدك قلنا نعم قد ورد في الحديث اي بعيسى عليه السلام يتابع محمد صلوات الله عليه وسلم فيحكم على شريعته لان شريعته قد نضجت فلا يكون اب الروحي اي يتجدد بالشرع اما نفى الروحي مطلقا فمختر الى دليل ونصب احكام جديدة فاذ قلت قد جاء في صحيح البخاري وسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الاسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من اخبار النبي صلوات الله عليه وآله وسلم بان قبول الجزية حكم موقت الى نزوله فيكون عدم نزوله من احكام هذا الشرع وقد يجب بان قد ينتهى للحكم بانتهاء ملت من غير ان ينسخ شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما اعز الله تعالى الاسلام بل يكون خليفة رسول الله صلوات الله عليه وسلم شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد او يقلد قال ياخذ الاحكام عن نبينا محمد صلوات الله تعالى عليه ولم يلا ولا اسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوين الى العلم في كتاب سماه انيسر للسلطان المظفر عليه السلام كان يدخل على الإمام الى حنيفة رحمه الله كل يوم وياخذ منه الشريعة فمات الامام بعد خمس سنين فكان خضر يزود قبرة يتعلم منه حتى اكمل علم الشرع في خمس وعشرين سنة اخرى ثم امر الله تعالى المظفر عليه السلام ان يذهب الى الامام ابي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم من ابي حنيفة فعلم في ثلث سنين ما تعلم من ابي حنيفة في ثلثين سنة فصار القشيري وجيد عصره والعلم والكرامات وصف الف كتاب وضعها في الصدقة و امر تلميذه ان يطرح الصدقة في نهر حتى يغرق في الماء قد انتق وظهر منه يد اخذ الصدقة فقال الشيخ عن هذا السر فقال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجيدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول امرك الله تعالى ان تذهب الى نهر حتى وترك ركعتين وتقول يا امين الصدقة ان انا عيسى فاعطني الصدقة فيسبل اليه فيعمل بذهب ابي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا هتان عظيم ولا يشك عاقل في ان مرح الله تعالى وكلته لا يخط عن درجة الجتهدين ثم الاصح انه يصلي بالناس وفي مريم عطف تفسيره ويقند به المهدي الامام الموعود لانه افضل من المهدي فاما من ادعى في هذا التصحيح نظر كذا في دليله لان المعتمد في مثاله النقل لا العقل وعن جابر بن مرفوعا انزال طائفة من امتي يقتلون على الخلق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول ابراهيم تعال صل لنا فيقول لان بعضهم على بعض امر تركه الله هذه الامم شرهوا مسلم وفي حديث اخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما اقيمت الصلوة لك فصلي خلف رجل من لذي شراه الطبراني وعن ابي سعيد مرفوعا من الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه شراه ابو نعيم وعن عمار بن ياسر مرفوعا يا عباس ان الله تعالى ابتدأ هذا الامر ويختتمه بغلام من ولدك يملؤها من لا يحاملها منكم وهو الذي يصلي بعيسى وآله اللد قطن

والخطيب وقال في الصواعق يصل المهدى بعيسى كما في الأحاديث واما صححه السعد القناني فلا شأنا له لأن القصد بامانة المهدي  
انما هو اظهار عيسى نزل تابعا له هذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بان عيسى يقصد به المهدى او لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقصد به  
به المهدى على تأدية اقتداء المفضول بما لا فضل انتهى عندي في هذا الجمع بحيث لا نحتاج اليه انما هو عند تغاير المحدثين ولم  
يرجح في اقتداء المهدى بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عند دهر في بعض الأحاديث على ما ترى ان النبي صلى الله  
عليه واله وسلم سئل عن عبد النبي فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا عن الامامة قال ابو ذر قلت يا رسول الله كم  
وفاء عبد النبي قال مائة الف واربعه وعشرون الفا ارسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر رجلا غير ابي ابي احمد وعن ابو ذر قال قلت  
يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا غير ابي احمد وفي رواية مائة الف والالف واربعه وعشرون الفا والظنون  
لما نطق جلال الدين لم اتفق على هذه الرواية وقال الجلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانمائة الف من بني  
اسرائيل واربعة الاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف واربعة مائة الف من ابي احمد من ابي ذر وهو المهدى والاولى ان لا يقتصر على  
عدي في التسمية اي في ذكر الانبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يكون من يورث  
فعل يجعل من الامن في ذكر القدي ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج من غيرهم من هو قديم  
ان ذكر عدد اقل من عددهم ولا يدخل الاخراج عن مخطو ان يعنى ان خبر الواحد على تقدير اشتراك على جميع الشرائط المذكور في اصول  
الفقه لا يفيد الا الفظن وهي احد مشرفي الاصول الخفية اولها اسلام الراوي ولو روي مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيا عقدا الكامل لو سمع  
صغيرا ثم تولى كبريا صححنا ثانيا عدلت وهي بحان رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتكام عن الخسائس كالاكمل في الطرق والصحابة كلام  
عدل عند اهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الخفية وقال الجمهور لا بد من التعديل اما من بعدهم فالتعديل  
اجماعا ويقبل رواية المتبع الا ان يكون بدعة ككفر او موافق لرواية بدعة او يكون داعيا الى بدعة او يستحيل الكذب كالحطانية  
رابعا الضبط وهو تحسية اللفظ وضم معناه عند السماع ثم حفظ الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للدوام للحاذق و  
عن ابي حنيفة روايتان خاسما اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الخفية وزعموا ان التقيد ارفع للحديث فحسن الظن يقتضى ان  
الحديث بلغ متصل الاسناد والمختار عند محققهم قول الاسناد من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا  
عن يسير عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسا ان لا يكون له خلفا لغيره في التواتر والمتمم ومثله بالحديث الدال على مداه بقا الدنيا  
لنص القرآن على ان علم السامة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث التواتر والمتمم ومثله بحديث القضاء بشاهدين  
لانه يالف قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون فحاشية يقتضى العادة ثم رتبة كدشة  
انتقاض الوضو بمس الذكر وحمل الجازاة فانه لو صح لم يروه الاحاديث لعموم البلوى تاسعها ان لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة  
مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه لم يحجج احد بالحديث فعمل اندلس بن عبد  
عاشر هان لا ينكرة الراوي ولا يجعل بخلاف حديث بطلان تكاثر المرواة بلا اذن الولي رواه الترمذي عن عروة بن عاصم ثم

سال بعضهم انهم عنده لم يكرهه وحديث غسل الا انا سبعا من نوع الكلب مرى عن ابى هريرة وثبت عنه الا كقوله بثلاث  
لخادى عشر ان لا يعجل الصلابة بخلاف الحديث مع عدم نفاها الحديث كحديث اخراج الزاني عزوفت ستة فان عمر بن عبد الرحمن  
عنه لم ير ضيا بالثغرى بعد ما فجع عرض الله عنه رجلا فلقى بالرمم مرتدا فلو كان النقي حيا لم يتركه كالجملد لوارثه الجملد ولا هل  
الحديث شرط وكلامه في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاء ما كتبتنا كقول النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في  
باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوماً يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن  
بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان التائب بالظن واجبا وعندنا في الاطلاق نفى العبرة نظرا للمشاخ وذكره الظنانيات في  
عقائدهم كقتل الملك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والعترة الخنة والناظر مع انه لا حظ للعمل فيها  
فلو لم يعتقدوا كان رزايتهم عبثا ووجوهها معدومة متساويا واذا باطل بل الحق ان الذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه  
اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجوه الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم  
الدليل الظنى مع عدم امكن تحصيل اليقين نفي ومن موم نأخذ كثيرا ما يقع فيه للنظر عن الغار وروى ما ذكرنا ان  
ابا البركات النسفي اوترسوا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقرى ان الاحاديث الافراد في الاحكام الاخرى لا تلاحظها  
الا في العلم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغاير للعلم اما اوله فلا ان العقل يعتقد بلا علم اذا العلم  
ضرورى او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلاز الكفار للمعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى وحدها وبها و  
استيقظ انفسهم ظموا علوا انهم مخلصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يقرب في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا يثبت له  
على الواضع عن العبرة كما نقضها بقوله اذ اشتمل خبر الواحد على اختلاف راية كما سبق من راية مائة الف وما يتجلى  
وقد تقررت الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجب بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد  
ويقتضيه مما يقضى الا نضار سائدين المخالف لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرا  
ان بعض الانبياء لم يزلوا للنبي صلى الله عليه وسلم ازلت فيجب تركه الاقتصار لا يجرى قول المصنف رحمه الله ولا الى ان يقتصر  
تلقا مخالفة الكتاب ام محتمل غير ثابت اما اوله فلا ان عدم ذكره القصة لا يستلزم عدم ذكره في جملة وفي القام الشارح  
لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلاز محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يقضى مخالفة الواقع مع كون المخالفة  
خطرا في هذا المقام وهو عن النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله محتمل او مخالفة اوعده فافهم على ان  
اسم العدم اسم خاص في مدلوله معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى  
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستغفرون متى عثرت سبعين فمرة قلت فسر بالمعنى  
المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكلهه كانا محجرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا الاختلاف التليغ  
معنى النبوة والرسالة قيل لفظ ونشره ان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهو نكتة جيدة صادقين ناصحين للخلق

اي يطلبون للخير لهم لتلاطيل فامرعة البعثة والرسالة و في هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصاً فيما  
يتعلق بالشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة فانا العصمة فيها اظهره والافاظ الثلاثة متقاربة جمعها لا يضره واحترزها عن نحو جارزها  
وذهب عمر واما عمداً فالظاهر من كلامه انه تفصيل لطاق الكذب سواء كان في التبليغ او غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في  
مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ واما الكذب في الامور الدينية فكما ان الزنوب هو مختار للنسالي المدقق فبالاجماع وايضا المجردة  
تدل على صدق في كل ما يبلغ واما نحو الفعلة لا اكثر من اي ذهب للجهل الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ومنهم الاستاذ ابو اسحق  
الاسفرائيني وينسب للخلاف ان القاضى ابا نذرى بناء على ان المجردة اعم اذ تدل على صدقه فيما قصد تبليغه وقال بعض العلما ان المبالغة في  
لا يترك العصمة ولكنه يقول بجهة العصمة هو الاجماع والخصوص لا المجردة واختار القاضى عياض المالكى العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ  
وغيره سهواً وعمداً وادعى اجماع السلف عليهم كما نرى اياً دونوا الى تصديقهم غير توقف واستفسار عن العمل السهولان من عرف الكذب  
منه فوات الوثوق بصدقه وهذا يناق حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب اي ماسوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو انهم معصومون  
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع قال عياض نقضت الاخبار عليهم فيل نبوة في كافر واستدل بعضهم بان يوجب جهة الكفار عليهم وكذا  
عن نعل الكبار اي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجهل وهم ماسوى الحشوية خلافاً للحشوية بقوله الحاء وسكون الشين وفتحها قوم من المتبدعة  
وفي وجه تسميتهم خلاف وتيل لانهم حشمة ولجهم بخشواى ملو وتيل نسبة الى الشاء وهو الجانب لانهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصرى  
فانكروا لهم فقال شوا وهؤلاء الحشاة المخلقة اي جانبها وتيل لانهم يعتقدون الرابية بلا تحقيق وللشرف فصول الكلام وتيل نسبة الى الحشرة من  
قوى خراسان واما الخلاف في ان المتنازع به دليل السمع وهو من ذهب جهل الاشاعة قالوا العصمة ماسوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل  
لان المجردة اعم اذ تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل اعم تعرف بالخصوص والاجماع تيل ظهور المخالفين وهو مختار القاضى ابا نذرى  
او العقل وهو من ذهب بعض الاشاعة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبرية ينفر الناس عنهم وهذا يناق حكمة الارسال وهو مختار  
الاستاذ ابى اسحق وادعى عليه ان التعريف في الظهور لا في الصدور والصدور لا يتلزم الظهور واما صدور الكبرية بعد النبوة سهواً وكذا على سبيل  
للفظ في الاجتهاد نحو انه لا اكثر من وفي شهر المواثيق والمقاصد المختار خلافاً وحكى القاضى عياض الاجماع على العصمة عن الكبار بلانية  
عمداً وسهواً واما الصغار فبعد النبوة فيجوز عمل عند الجهل ومنهم امام الحرميين خلافاً للبياني واتباعه من المعتزلة وقد تبعه الشارح هنا  
المواقف وفيه تفصيل لان منه الصغيرة عمداً بخلافه وذهب الاشاعة كما في شرح المواثيق وهو مختار الشارح في التهذيب شرح المقاصد  
للجباية قالوا لا يصد الصغيرة الا على سبيل تمهيد وخطا في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة بالمحافظ والنظام مجرى صدق الصغيرة عمداً  
بشرط ان يبينها عليها فينبهوا عنها ونحو الصغار سهواً بالاتفاق هذا من ذهب كثر الاشاعة والكثرة المعتزلة كذلك في شرح المواثيق بعض الشارح  
على المنع ندوة والاتفاق محل نظر وقال القاضى عياض ذهب طائفة من محقق الفقهاء والتكلمين الى العصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار  
لاختلاف الصغار واشكال تمازها عن الكبار وروان المعاصم من السلف الا لتدل على ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والاختصاص  
باعتى الامايد على الحشاة بالكبرى اي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الخاصة والرفعة العامة ولا هو الا لها توجب

نفة الناصرة كسرة لقمة قبل السرة من الكبار ارجيب بان الكبيرة هي السرة الموجبة للقطع ونصاها عشره وراهم عند الامام اعظم وثلاثة  
 دراهم عند مالك رحمه والتقليف هو عدم تبدل الكيل للون في الاض والطار بحجة بنون حجة لكد المحققين عن ثوب الى تجوز  
 الصنائر عند وهما اشتراط ان ينهها عليه اى يجزهم للحن سبحان بان هذا لا يليق فينتهها عنه من الانتهاء او من التنبؤ المراد ذكرها و  
 الاستنفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعبد الكبار الى ههنا كل بعد الروى واما قبله فلا دليل على امتناع صدرك الكبيرة عند  
 اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواضع وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها تجوب النفرة المانعة عن اتمام  
 اى اتباع النبى فيفوت مصلحة البعثة وهى ابدال الالهة بولحق عند الشارح والعصمة قبل النبوة منعها ما يوجب النفرة ولو كان صادرا  
 عن اباهم كهم في الهيات العهر الزنا والفجوى اى الزنا فى الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق الكلام شرح المواضع الزنا فى الابرار وقد يفسر  
 بفجوى الهيات لكن الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هنا محتمل ان يكون تأييدا لما ذهب المعتزلة فيكون  
 للحن عند من الكبار وطبقا والصفائر الدال على الخسة وهذا محتمل لبعض الحشيين ويحتمل ان يكون كلاما مستغنا وهذا الذى اختاره الشارح  
 منسرب فى المواضع الى بعض المعتزلة ان قلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفرات بناء على انها متا فحلت البعثة  
 وهذا قول بالقيم العقلى ولا شاعرا لا يقولون به واما هاهنا ذهب المعتزلة قلت هذا كله نكاح بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقعة  
 لانكاح قبل الوقوع حتى يكون دليلا مستقلا فى اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدرك الصغيرة والكبيرة قبل الروى وبعده  
 سهوا وعلا كنههم حتى وان اظهرا الكفر اشارة الى حماقتهم فالألفظ والتفريط حتى لم يجزى والصغيرة قبل الروى ولو جهل وجزى وان اظهرا الكفر  
 حال النبوة تقية اى خوفا من الاعلاء على وزن قبيلة واليقية من اعظم اصولهم وبنوا عيدها كل اصد عن على رضوانه عنه واو اذ اذ الائمة  
 العظام من الشارح على الشيعة والاهم اذ بصرته خلافتها والسكوت عن مناقبتها وفسر اب قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلها  
 عن جعفر الصادق انه قال التقية دينى ودين اباى ولا يخفى على ما قل ان اظهرا خلاف الحن خوفا فيمنع الوثوق باقوالهم وفعالهم بل  
 المعلوم من احوال الانبياء وكحل اتباعهم هو اعلان للحن على رغم انفس الملوك الجبارة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقى ههنا تنبيهان  
 التنبيه الاول المذكور فى كلام الشارح هو من ذهب عامة المتكلمين وخالفهم جمهورهم من العلماء ذهابا الى العصمة عن الصغار والكبار قبل  
 الروى وبعده وهو محتمل الى المنتهى شارح الفقه الاكبر الشيخ عبدالحق الحدادى الذى هو الذى قال بعض المشائخ ذوات الانبياء بسبب زيادة  
 قريتهم الله سبحانه وفى تفسير النسفى اذ لم يلقوا اسم الزل على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل الفاضل  
 وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم ترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور المازيندى لان انبياء احوال العصمة  
 من الملائكة لان الامم ما من دون بانبايع الانبياء الملائكة واختار القاضى عياض عصمتهم بعد الروى عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى  
 طائفة من المحققين وقال قد اختلف فى عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضى وزبدة  
 مستلزامهم ان النبى اذ انى ما عمل فاعا مطلقا للناس وكذا فعله عند العوام ان قلت فهذه العصمة من ذهب الشيعة قلت اذ لا  
 لا باس والاتقان الاتقان اذ مقصود المشائخ اتباع للحن لا وفان الشيعة وثانينا ان بين الفريقين بعد المشركين لان الشيعة على

تجوز الكفر تقيّة اقلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب العصاة الانبياء عن المعاصي فهو كافر ولا يدرى النصوص لقوله تعالى وعضوا  
 رية نفوسى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا الجيب بان الحق سبحانه تعالى سمى ترك الافضل منهم معصية لعل شأنهم و  
 عظم دينهم ولا يجزى هذا التسمية من غير الا الملك اذا عاتب زوجه بخطابيش لم يجز للرسول ان يخاطبه بذلك الاسم والله  
 سبحانه اعلم النبي الثاني استدلال الامام الرزى واتباعه على عصاة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه واحد ها قوله تعالى  
 لا ينال عهدك الظالمين وللدن ظالم لا يقال المراد عهدا مما تلانا قول لوسلم نهى النبوة اولى ثنائها وجرب اتباعهم فى اقوالهم و  
 افعالهم نالها ينزيم ان ايضا عفا عنهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
 ضعفين اربعها الفاسق مردود الشهادة فيكذبهم خاسما هو المعروف والنهي عن النكرو واجب او نذب فيكون زجرهم  
 مشروفا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤخروا الله ورسوله لعنهم الله ساء ما ساء العاصى يستحق العذاب بالنصوص و  
 كون النبي يستحق باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظن فاتبع الكافر فيقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء  
 عن الفرقين لزم تفصيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قد تم سبحانه الذين يامرئ الناس لير  
 وينسون انفسهم وكون النبي مذموم باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يارسعون فى الخيرات والجمع  
 المعروف بالامم عام ندم كل خير من فعل وترك العاشق لقول تعالى حكاية عن ابليس لاغوى بينهم اجمعين الاهداءك منهم المخلصين  
 وقال فى ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلاصناهم وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض  
 المطلوب لكن هو مما يدل عليه بل بعضها يعطى العصاة عن الصغيرة بالهوا ايضا فنامل اذا انقر هذا عصاة الانبياء بعد الوحي  
 عندنا فى هذا التقرير نظرا للشارح رحمه الله قد توسع فى بيان العصاة سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم نصا  
 فى التقرير حتى لم يجزى الا ترك الاولى وهو ليس بكبيرة وهى صغيرة فهنا التقرير اثنان سب مذ هب من يدق وعصمتهم حتى لا  
 يجزى الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما ان صيق فى التقرير رعاية للاذنب كما جرت سنة العمل بمحمل ما صدر عن بعض  
 الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا ان الشارح رحمه الله اختار يقين والحق ومع  
 ما يوجب النقرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بنا على انها من بعد الوحي من المنقرا كما هو مذ هب بعض المشايخ فسا  
 نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بكنز او معصية فما كان منقولا بطريق واحد لم يرد فقد صرح غير واحد من الاثنا عشر بان  
 نسبة الزناه الى الكذب والخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فلهذا ما مرى ان النبي صلوات الله عليه ولم كان يحضرمع المشرك اذا  
 استلوا الا هنام قاله الامام احمد موضوع ومنه ما مرى ان النبي صلوات الله عليه ولم نظالى زيب ناستحسها تعرف لك زوجهما زيد  
 فطلقها فزوجهما النبي صلوات الله عليه والى ومنه ما مرى ان النبي صلوات الله عليه ولم ترضىة الخيم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و  
 هو اصنام الكفا جرى مدحا لسانه ففرحت قريش ومنه ما مرى ان شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها  
 فلم يستيقن الى ان راى صفوان محبوبا يوم صعد شجرة فنزعت الرياح ازاره ومنه ما مرى ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين جلي زليخا والحزانى البرهان فلم يتم هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكتبة عن يوسف عليه السلام في الرؤيا منه ما جرى  
ازداد عليه السلام استخسار مودة وزيره فاسل المحبوب مرة بعد اخرى ليقبل فقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهوان الحكم بالز  
ليس علم الاطلاق بل اذ لم يصح الاسناد او لم يقبل التاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مرى بسند صحيح مع قبوله التاويل للصحيح فلا سائر  
الى الر غير رضية قال الشيخ جلال الدين السيوطي فذكرهم للامام الرازي القاضي ابى بكر ابان فلانى وامام المحمدين ولا امام ابن فوك و  
القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاذ احاديث صحيحة حتى ما رواه البخارى ولم اعتمادا على صعوبة الظاهر  
مع قبول التاويل وتعب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر المتر ذلك قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفسرت بقوله  
انى سقيم وقوله بل فعل كبريم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اخى وهذا حديث صحيح الاسناد واوله المحدثون بانها سميت كذبات  
لانها في صورة الكذب فى من معارف الكلام وما كان بطريق التواتر فصر عن الظاهر لقتول ابراهيم عليه السلام مشيرا الى كواكب  
هذاري وتاويله ان هرة الاستفهام محذرة والمعنى اهداري بزعمه وكقوليه حين قيل له انت كسرت الاضمام بل فعل كبريم والتاويل ان  
تعظيم الكفار الصنم الاضمام غضب شمل على الكفر وان اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بناتها ان امكن الصرف عن الظم والاى وان لم  
يكن للمحمول على ترك الاولى نحو عصى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب افظلت نفسى فاغفر لى وقال غير واحد من ائمة  
سماوية ترك الاولى منهم عصيا فالعلم منزلة لهم كما قيل حسنة الامير ارسيات القرين واستغفالا لانياء من ترك الاولى ههنا الغوسم الا  
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على  
تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة نشرح المواقف المقاصد  
وشفا القاضى عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولذا كررنا نبذة اخرى وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى لئن  
خير امة الامة اى تم الامة اخوت للناس تامرون بالمعروف ونهون عن المنكر ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك  
اى كمالهم في الدين تابع لكمال نبيهم الذى يتبعون ولا يخفى ان الدليل خطاى لان كلتا القديمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرره القوم  
من ان الخيرية اكثر الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه  
وعندنا في الاشتغال وجهان احدهما اجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياه اجماع ائمة المتأخرين  
كقوله عليه السلام ان الله فضلى على الانبياء وفضل امتى على الامم رواه الترمذى وقوله اناسيا للناس يوم القيمة رواه مسلم وقوله ان اكرم  
الاولين والاخرين من الله ولا خير زاده الترمذى والدارقوتى وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امة النبيين وخليفة لهم وصاحب شفاعة لهم غيرهما  
رواه الترمذى امثالها كثيرة انزلت صحاح ابن عربى قال والذى اصطفى موسى على البشر فلحق انصارى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله تخيرنى  
على موسى وقال لا فضلوا بين الانبياء رواه البخارى ومسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخارى وصححه ان جاء  
رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم فلما حصل التفضيل بين الانبياء تطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله  
تعالى وليعدن فضلا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجوه احد ها انها منسوخة وفيه ان الخبر لا يشتر ثابها



بل ان يعلم ان افضل لكل وفيه ان يلزم الكذب ويحاي بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان  
 ثمال ذلك تواضعاً وفيه ما في السابق ويحاي بان انشاء اللقن واضع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها ان بنى عن التخييل ان  
 يؤتى الى تنقيح المنفصل عليه اهاات خامسها ان المراد بالبنى استواءهم في النبوة وعدم تعاضلهم فيها ونخص حديث يونس بحجاب  
 سادس وهو ان نصبت ما يؤهم قلته صبره فتوى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبراً منه ويدل عليه سراً ولا يقولن احدكم ان اخوين  
 يونس والاشد لال بقوله عليه السلام ان سيد ولد آدم السيد الرئيس من سادهم سيادة بانكر سيده ورفيع عند الكرويين و  
 فيعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يحجر على ساقه وفيعل لا يحجر على ففعل بخلاف ففعل كسر على ساقه  
 وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سيادته بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحركاً لا يصلح ان يقبل بعد الف لجمع  
 همزة نحو معاً وزعم مفارقة مغفلة والقلب نحو حواف جمع صحيفة واحجر البصريون بان قلب الواو واو فامها في هذا لا يكون الا  
 اذا كان الثاني متحركاً والاول بالضم فنكون جمع ولد بغضتين واحدهم يطلق على الابن البنت ولا يخفى اى لا تقول هذا فخر ولكن تليفاً  
 للفق وللحديث مراده الترمذي عن ابى سعيد ضعيف لا لا يدل على كونه افضل من آدم بل مراد لادم واجيب بوجه واحد هما  
 ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد آدم بمعنى نوع الانسان تاتيها ان في ولد آدم من يفضل عليه كابراهيم  
 وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل آدم افضل لكل بعد نبينا صلواته عليه ولم تاتيها ان الحديث تمتة من صفة للطلب وهو  
 قوله وما من بنى آدم فمن سواه الا تحت لوائى والملائكة يجمع ملائك يسكن الالهم ونعم الهمزة والتاء لتأنيث الجمع وملاكه مقلب  
 ما لك من الالوكة وهو الولاية لا زلته تعالى يرسلهم الى الانبياء ولا المصنوعات لتدبيرها بامر الله سبحانه وهذا مختار الكسائى والجمهور و  
 قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا زلته تعالى جعلهم ملائكة لانهم لا يمشون الا على ارجلهم بمعنى  
 مفعول من ذلك اذا ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللفظة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام  
 لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر محرقة ودلينا النبوه والناطقة بنزولهم من السماء وصعقهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت  
 النصارى انهم امر احو الصالحين المقارنات عن الابران ومن مهمات المسائل القرآنية بزم الملك والجن الشياطين فالصحيح ان الملائك  
 نوع شريف يجوز على الخيرة الطاعة والجن نوع مغاير للملك في الماهية من شان الخيرة الشر والثانى ان ملك الشيطان كل خبيث ومتمرد  
 من الجن وايضا الجن ذكورا واناث متناسلون مكفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى آدم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من  
 حيث العوارض وامام من حيث الماهية فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت للملائكة من نور وخلق الجن من  
 ما بين من نار خلق آدم ما وصف لكم مراده المراد بالنور مادة نورية الطيف واشراف النور اختار جمع ومنهم القاضى البيضاى  
 انقسام الملك خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور النار المصفاة اللطيفة وشعر عليه جلاله لذات  
 السويطى في هذا التاويل تشبيهاً كثيراً وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقله معرفة الحديث عباد الله تعالى العالمون باقره يريد  
 انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم بالحق انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقرين منهم وقال ابوالمعين السفي في عقيدة املا الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالمسلم وكل من وجد منه  
 العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وما حُرث انتهى وقال القاصي الصواب صحته جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى  
 وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالنطق وهم باخرة  
 يعملون وفي تقديم الجارانهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه ولاية نزلت في خزاعة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون  
 فليرد انه يجب ان يكون الولاية في عيسى عزير عليها السلام حرا على اليهن والنصارى حيث زعم الولدية فيهما ولو اثبتنا الشرح الاية من  
 قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ان قلت ما بعد الولاية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم الخال من  
 ذلك نجوى جهم اجيب بان على سبيل الغرض الكفر تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه  
 الوتين ان قيل قال ابن عباس وتنادة في تفسير الولاية ان الملائكة دعا المطاعة لنفسه فتحقق الوعيد في تلت لوصح الهادية في قوله  
 باقوال غيرها من الملائكة وقال الله تدلى ولدين في السموات والارض ومن عبدا لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يستخفون  
 الايماء والتعجب من العمل الكثير بالفارسية مائة وستة شذون وقال الاثمة العباداة لهم كانت نفس لبني ادم وللختم ان يقول ان  
 الاية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قوله ومن عبدا لا يصفون يد كوزة ولا انوثة اذ لم ير بذلك نقل اما التذكرة والضم  
 واسناد الافعال كما في الاصحاح الالهية وذلك لشرارة التذكرة ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى لمحال  
 باطل وفرط اى تجاوز الحق في جانب الكمال وشاهد كانه رفعهم عن العيونية الى الولدية كما كان قول اليهود ان الواحد فالواحد  
 الغار للتعجب اى بعد الواحد منهم قد تركيب الكفر وعبادة الله بالسر هو تبديل الصلوة الى صلوة اجمعها كسبح البشرية وخنازير  
 في الامم الماضية فخرط هو الجا وزع الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل ليس قد كفر الملائكة وقد كان من  
 الملائكة يدليل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اجعلوا الادم فجعلوا الملائكة والاصل في الاستثناء هو التصل للمقطع  
 مجاز قلنا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن نفس اى يخرج عن امر به اى مجاز ادم عليه السلام وهذا اقتباس وانشاء قال ان  
 كثر جيا ثابت بالنص لكن لما كان وصفة الملائكة في باب العباداة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة كالمجصى عد دم  
 ومجرلا اى مستورا ومنه فانيا بينهم صح استثناءه منهم تقليدا للحاصل ان كان ما مومع الملائكة لكن عبر عن الجميع بالملائكة  
 لان التعليب باب شاعر في العرب كالغرمين والعربون واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان  
 العلماء اختلفوا ان ابليس ملك او جنى فالمشهور هو الصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن نفس و  
 اجيب بوجوه احد عا كان في علم الله مستح جنيا كقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين تايها كان بمعنى صار ثالثها ان الجن بالمعنى اللغوي  
 اى المستور عن امين الناس ومعنى الملائكة جنه في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسيارا اعمل من قال الملك بنات الله سبحانه  
 رابعها ان نصف من الملك يجمعون الجن دمرى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يجمعون الجن وعنه قال كان خازنا  
 على الجنة وخزائنها تسمى بالجن وفي حديث اخر ابي نظر الدليل الثاني ان الملائكة ولا يمس نسل للملائكة ولا يمس نسل لقوله تعالى افتحنه وذريته

اوليا وواجب بوجه واحد هاعن ابن عباس ان ضربا من الملايكة يقولون ايم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم انف عليه هذا انكار ومنه ثانيا  
ان ذرئته بمعنى اتباعه ثالثا انه سحر من صفة الملك فصار له نسل بعد السحر والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملايكة من النور  
والليس من الناس واجيب بوجه احد هالان بعض الملايكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانيا ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما  
في قول موسى ان است نارا اى نور وذهب جماعة المان من الملايكة مستدلين بوجه احد هان همرى عن علي وعبد الله بن مسعود <sup>رضي الله</sup>  
ابن عباس وغيرهم رضوانه عنهم وفي نسخة الرثية عنهم جئت ثانيا انه عذب على ترك السجود مع ان الامم للملايكة اجيب بان كان ما مر  
معهم لكن لم يذكروا في الكفا وذكروا في تاريخ ذكره صاحب كتاب النسا ومكففات مع ان ظاهر الخطابات للرجال ثالثا الاستشهاد وقد اجاب  
عنه الشاخر رابع ما حديث عمر بن الخطاب رضوانه عنه قال يحيى جبريل فسأله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما درى على ايتى بما ابلى به ابليس  
كان من الملايكة ثم اه الطبراني قلت قال السيوطي سنه ضعيف اقلت ما تحقيق هذا الكلام قلت لصيحه ان من الجن كما اختار جلال الدين  
السيوطي مع حدثه بآحاد حديث وقوله تعالى كان من الجن نية ما قيل في تاويله تكليف باخر وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره  
القاضي عياض والله سبحانه اعلم واما هارت وما رثت استدلال الخالف بقصتها من ويجيب احد هان همرى ان الملايكة اختارت بطاها  
على بنى آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه انى ركبت فيهم الشهوات فقالوا لو ركبتنا فيما عصبنا لك فقال اختارنا منكم فاختارنا ملكين  
هارث وما رثت فركب فيهما الشهوة واهبط الى الارض حاكين بابل بلدا بالعراق عشقوا امرؤة يقال لها زهرة فحجها على الزنا وشرب الخمر  
فخبرها الله سبحانه بين عذاب الدنيا والآخرة فاختار عذاب الدنيا لانه اسهل ففهم انكوسان بعد بان الفاشاه الله سبحانه وقد روى <sup>الصحاح</sup>  
هذه القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانيا ما قوله تعالى وانتم عما تتلى الشياطين علم ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفره يعلمون الناس  
السحر انزل على الملكين بابل هارت وما رثت وما بطن من احد حتى يقول اما نحن فننذ فلا تكفر ثم الله سبحانه اليه ثم بانهم اتبعوا علم السحر  
المقول من تعليم الشياطين وهارث وما رثت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فلم ان تعليمه كفر فالا صحتها  
ملكان بقدر اللام اشارة الى نعر حوايين ذكرهما بعض الافاضل فاحدها انما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و  
عن الحسن البصرى رحله انما رجلان من اهل بابل وجه الدفعران هذه القراءة شاذة والمتواز في اللام والجراب: ان مجاز عن صلاحها  
حكف وثانيهما انها شيطانان بابل وتفسير الآية ان ما انزل نبي والمكئين جبريل وميكائيل اى لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وهارث  
وما رثت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه همرى عن ابن عباس بالاسناد وجه الدفعران خلاف الشهور لم يصد عنها كثر كبيرة اما  
الا ثانيا المرادية فقصت زهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البضاوى موضوعة او منقولة عن مفسريهات اليهود وقد يرها  
انما هو على وجه المعالجة على شئ من الزلة والسهو على كثر وكثرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو هكذا قرره الشاخر في مصنفاته وهو غاية  
البدل لان عتاب الانبياء لم يكن تعذبا كما عتاب الله سبحانه هذا التعذيب الشديد العجيب من الله مح حيث انكروا لكبرية واعترف بالاعذار من انما  
مر يا نعتا بولاية واحدة فانصحت للرئاسة فما ثانيا معا وان بطل صدرك كبيرة بطل التعذيب ايضا وكانا يعظان الناس الرعظ ينزادون  
ويعلمان السحر ويقولون اما نحن فننذ اى امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزلها امتحانا للعباد وينزلهم عن السحر

من يترن الايمان علماء السوء يدعون الى التزجر فهذا العمل طاعة منهم على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السوء اما قوله تعالى وما كفر سليمان فمن على اليه حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذا يدقيل كما كفر سليمان اى لم يتفقا ولم يعمل به لكن الشياطين كفر ايا عقاده والعمل به حال كونهم يعلمون بالناس السوء بل والمعتادة او اعتقاد كلمات الكفر فلما يجنحوا السوء عنها اما الاعتقاد يكون السوء مؤثرا فلا يأس به بل هو من معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به قال الحقون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس على السوء اطلاقه كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر والا فكيفر وقال بضرب العلم بكفره مطلقا وهو ظاهر كلامه الشارح وقوله تعالى انزلنا على انبياءنا عليهم السلام ذكرا بوعين النفسى في عقيدة نزل على شيت بن ادم تمسحون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشر وا على موسى قبل غرق فرعون عشر ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الرقيب وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على ادم عشر بل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى وعند الكتب على الرقيات مائة واربع لكن لا ينزل ان لا يحصر العدد كما في الابيات لان هذه الرقيات ليس لها سند قوى وثابت فيها امرهم وحكيمة ووعدك ووعدك يستعمل الوعد في الثواب والوعيد والعقاب وبعض الحشيين ههنا يجثان احدهما ان الكتب شتمت على التوحيد الثناء على الله تعالى والقصص ايضا ويمكن جعل القصص داخلاق الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والثناء خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذا الامر مطلقا هو ما اشتمال سائر الكتب فيه بحيث لان الرقيب ليس فيه حكم بل المواعيد والقصص كلها مخيف اما الاول فلا يرمي بقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامم الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنونان فتلا على ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اى دال على الكلام النفسى وهو اى النفسى واحد وانما التعداد والتفاوت في النظم المقترن والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة تخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لزم استناد القديم الى المختار وان كان بالاجاب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبتها الموجب الى جميع الاعداد على سواه فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تناق الوحد وحاصل لدفع الاعتدال والتفاوت في النفسى القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلامه الشارح بوجه اخر وهو ان يرد كلام الله تعالى الكلام اللفظى ويقصد به نعم ما يرمع من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يحق تفصيل بعضها على بعض وتحرير لطوباب انه واحد اى جميع الكتب متحد في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكلمات موضوعة في النظم اقلت الوجه الاول لا يلزم قوله كما ان القرآن كلام واحد والثاني قوله انما التعداد لزم استنادك اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد ومعناه ان درجته واحدة من حيث الكلامية والنشيب انما هو في التساوى من جهة والتفاوت من جهة فاذم وعن الثاني بان المراد بالتعداد التفاوت وانما ذكر التعداد استطرادا وههنا لا اعتبار اى باعتبار النظم كان افضل هو القرآن وذلك بوجود احد هان تواتر اكثر ثوبا من قرآنها بل التعبد بقوله تمام نسخ الثالث ان نظم القرآن معجز بخلاف الثالث ان القرآن محقق عن التعبير بزيادة او نقص بخلافها ثم الترتيب كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجميان على ما اختلفا في الرغزى

والبيضاوي وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان اللام لا يدخل الا علام العجبية فالنونة تفعلت بفتح العين عند بعض الكوفيين وكبرها عند القراء مشتقة من وري اذا اوتد لنازلا لها ضياء من الضلال او من وري اذا سجع بلام مستوق لان النون راسية اكثرها اشارات ولا يجيل من النجيل وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من النور المحفوظ اكله ناعم كالماء وتيل هو الاصل لانه اصل للدين ثم الزين كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اي مكتوب من زياد اكتب ثم كون القرآن افضل مجمع عليه اما الترتيب في الباقي فحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ تم النونة ولا يجيل والزين كما ان القرآن كلام واحد اي في درجة واحدة من الفضيلة لا يتصل فيه تفضيل من حيث ان كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الايات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة بحيث ان يكون بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم الهاء ثم المائدة ومن ابى بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم آية في كتاب الله آية الكرسي ثم آة او عن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس ثم الهاء الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نزلت تعدل نصف القرآن وتقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وتقل يا ايها الكفرون سربع القرآن ثم الهاء الترمذي اما الافضلية من حيث الكتابة فلم اجب فيها حديثا الا الاشارة من العرفاء يذكر ان لكتابة بعض السور والآيات عن تجاربهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الآفات والكروب وذلك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحده غفر الله له واه ابونعيم ولكن ابان ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الافضية غير صحيح الا انه قد يشترخص به بالذكر الاختصاص بهذا الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قوله افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والنجاة من المكروهات او ذكر انه في اكثر عطف على قوله هو انفع واعلم قوله قرأته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استيراد السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهبه المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذهب فيه ثلثة الاول مذهب اهل مالک وابي الحسن الاشعري والقاضي الباتلاني انه لا يجزئ تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يرد الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويك وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي رحمه الله وقال ان كان معنوا البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فقد صاحب الرسالة في قوله فاتحة افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين للجامع بين طائفتي الفرقين وهو لانه تفاضل في الشرف الذاتي لتساويه من حيث كون كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجه اخر احادها الثواب في القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علته اختصاص بعض الايام بيزين لثواب كبر جمعة وعزته ثابته الاشارة الى المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيده والبث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا جزم الى الاول نالها الاشارة الى الاحكام الدينية فان الايات المشتملة على الاثر النبوي خير في ذلك من آيات القصص مرابها المنافع العاجلة كما في الآية الكرسي من دفع كل بلاء وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خاضعها البلاء وقد صرح علماء البيان كالشارح في المطول يكون بعض الآيات ابلغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح

بعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندي ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفصيل من حيث الشرف الذاتي اذ على وجهه يؤدي الى  
تفصيل للفصول علمية فاندفع عنهم تشنيع بعض العلما بان انكار التفصيل مع كثرة احوال عجيب رايهم من الظاهر ان اصحاب المذهب  
الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكراهية فحتم الرطل هو المذهب الثالث وليس النزوح الا لفظيا ثم الكتب نسخت بالقران تلاوتها  
مفعول ما لم يسم فاعل اريد من الضمير وكنايتها من الدلالة على نسخها انهما غير ما توهم عن السلف مع مجدهم في انواع الطاعات ثم معنى  
النسخ على ما ذكره بعض العلما ان لا يجزئ تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجزئ العمل باحكامها المنسوخة ويدل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله  
عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير فقال لوبل لكم موسى فاجتمعوا وتركتموني افضلتم عن سواء  
السبيل ولو كان حيا وادركني لا تبخروا والاولى واختصرناه عندى حومة التلاوة والكتابة اهانته عظيمه كما تناسب الكتب الاهلية لعنه  
نسخها لمخونه ما طاعة مسخرة كتلاوة القرآن وكتابة اهل الحديث فلعل خاص بعمده و زمانه لكثرة اليه يومئذ بالدين وحرصهم على  
اضلال المسلمين وتغييرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتلاوة مظنة فتنه كما نرى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابته  
للحديث ثلاثا يختلط بالقران وام السلف بتجويد القران حتى عن الامم ثم جوه ولام من ان اختلاف و الله سبحانه اعلم وبفضل احكامها  
كالسبت وهو لا يشتغل بالعبادة يوم السبت وقروض الثوب من البول والبرج لرسول الله عليه السلام في ليقة بالقرن في الفارسية  
بيدري ضد اليوم بتخصيصه اى جسده لا الروح فقط الو ما شاء الله تعالى من العظم جمع الدنيا تانيت الاعلى اى الجنة والكوسى  
والعرش حتى اى ثابت بالخبر المشهور هو الذي يروي جماعة لا يلبثون حدا لتواتر حتى ان منكره يكون مبتدأ بالجمهور على ان منكر الحديث  
المتواتر كافر منكر المشهور فاسق ومنكر خبره كاحاد اثم هذا هو الصحيح ومن الجواب ما في الظهيرة من ان منكر المشهور كافر الا عند هيبه  
ابان احد عظم الخفية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعراج فان الاخبار فيها احاد واما من انكر اصل المعراج فيكفر لان  
القدر المشترك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب وانكاره وادعاء استحالة بتشديد الدال انما ينبنى على اصول للفلاسفة اى قواعد لقولهم  
خزوا لا فلاك بحال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الارض في الزمن القصير خارج عن لطف البشر وان كفة النار حارقة لا يمكن  
النفوخ عنها و الا اى وان لم يكن الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جازلان دليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدة  
برفق متجاوز السماء ما نشقت واذ السماء انظرت وذكرا لالتيام استطردى والاجسام كلها علوية او سفلية مما تارة اعني متفق للحقيقة لا بما مركبة  
من الجواهر المخرقة وهو مما تارة فليس اختلاف الاجسام الا بالعوارض كذا تركة للتأثير يصح على كل ما يصح على الاخر فيجوز خرق السماء كخرق  
الناصر من الهواء والماء ويجوز للحركة بهذه السرعة من البشر وكوارها من ذلك لان ذلك المتحرك في ظرف العين بل الكذب ويجوز تبول النار كالماء و  
الهواء والله تعالى قادر على المحكمات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام وهى  
قول جمع من اهل السنة على ما مرى في معناه ورضوانه تعالى عن قال القسطلاني معاوية بن ابي سفيان ولد حرب كاتب الرضى لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم واذ المناقب ليلحة التوفى في رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادحة صادقة وهذا الاثر رواه  
ابن جرير ورضي عن عائشة رضي الله عنها هي ام المؤمنين الصديقة بنت ابي بكر الصديق وصاحبة المناقب الرفيعة الحافظة لعلم الجوريش والقد

حتى قيل ترى منها ثلث الشريفة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مسئلة رجعوا اليها وكان النبي صلوات الله عليه وسلم يمجسها سبحانه يترجمها وهي ذات تسع سنين ومات عنها وهي ذات ثمان عشرة ومات بعد خمسين اما سنة خمس اوست اوسم او ثمان انها قالت ما فقد بلفظ المحمول اي ما قاب يقال فقده اي اجماده جسد محمد صلوات الله عليه وسلم ليلة المعراج رآه ابرج يروى في سنة مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرأيا التي اريناك وصف الرأيا بالموصول اشارة الى انها رأيا وهي او تعظيما لها الا فتنة للناس اي امتحانا لهم هل يصد قلوبهم ام يبكون بها واجيب بان المراد بالرويا في الآية وقول معاوية في الرؤيا بالعين وهذا لغة وان كان المشهور استعمال الرأيا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس قال في تفسير الآية هي رؤيا عين اريها النبي صلوات الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رآه البخاري واجيب عن الآية بوجه اخر اخبرنا انها في رؤيا فمناها انه دخل مكة فناخر وقبع تسيير سنة واستجبل الناس فكان امتحانهم ثانياها ان اري في رؤيا بل اما في اليقظة واما في المنام ان الكفار قليل يتبعهم الصحابة على الحرب كما في قوله تعالى واذيركموهم اذ القيتهم في عينكم قليلا فيقولون في عينهم ليقضوا امره ان كان مغفولا ومن قال انه في اليقظة فهو المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثها انه سرى امره بنى امية على منبره ينزون كالقردة والفتنة ما ظفرهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يجضر زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدم خدر ميث الحاضرين اذ حركهم الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والقى اي معنى قول عائشة رضي الله عنهما ما فقد جسده عن الرثر بل كان مع رثه وكان المعراج جسدا الرثه جميعا واعترض على هذا التاويل بوجه احد هان فقد الجسد هو عدم وجدانه في يقظة الوجدان مجلوم كانه عنده واما اذا انتقل الرثر عن الجسد ثبت الجسد في موضعه لا يقال انه فقد الجسد ثانياها انه وجد في بعض الطرفين ما فقد جسده ولكن عرس بروحه واجيب بان المراد بمعنى مع قولهم دخلت عليه ثياب السفر ثالثها جلد في اليقظة ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرأيا باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجه اخر احد هان سنة ضعيف ثانياها ان عائشة بنت ابي بكر من المعراج زوجة ولا في سن من يضبط ولعلها ما ولدت يومئذ في الخراف في تاريخ الاسراء خدر ميث الحاضرين اذ حرك ثالثها ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد مرة بالرثر وقولها حكائية عن الثاني وقوله لشخصه اشارة الى الرثه على من زعم انه كان للرثر فقط ثم استدل على ان المعراج بالشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالرثر ليس مما يتكبر كل الاعمال اى اسما كثيرا والكثرة بالفتحة جمع كما ذكرنا ام المعراج غاية الاعمال ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلوات الله عليه وسلم ذكر المعراج لآدم هاني بنت ابي طالب فقالت لا تذكره فخر يش قال اني فاعل فخره الى المسجد الحرام فذكره لا في جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش انا جتمعوا من ضاحك ومن مستعجب من مستهزئ من بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعمنا منهم ان هذا كذب ترى انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا اصدق على ابدال ذلك فسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة ولا كل اخر احد هان ظواهر الاما حديث من قوله ركبت البراق وابنت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السما والارض ثم اذ اللفاظ ذاتا واولياها المنام صرف عن الظاهر في رؤيا عين عن الخطاب ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هاني صلوات الله عليها ونام بيننا فاعلى الصبح قال يا ام هاني لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت في ثم صليت الفدانة معكم لان ثانياها حديث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلوات الله عليه وسلم طيبتك يا رسول الله

البارحة في مكانك فلم اجد لك نجاب ان جبريل حمله الى المسجد الا نضى ثابها حديث ابي هريرة وجابر ان قريناً سأل النبي عن مسرى  
 عن اشبار لم اشتهها فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله الاسماء اشارة الى السر على من زعم ان المعارج في اليقظة لم يكن الا الى بيت  
 المقدس ثم كان الاسماء والناسم والمقدس بفتح اليم وكسر اللال على الفصحى مصدر يسمى والمشهور ضم اليم وتشديد اللال مع فتحها اي  
 بيت الله سبحانه وهو قبلة اكثر الاشياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم  
 وهو ان الحق سبحانه مدرج نفسه وعبدته على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكرة انه اول  
 على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الناسخ لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضاً الحديث شعبة من القرآن  
 لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سخن الذي اسرى بعدة ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
 الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسرار هو انه ذهاب ليلا يقال سرى بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب  
 والاسرار مقدم منه وقيل نكر ليلا للدلالة على علة الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرمة بمعنى القطعة او ضد الحلال النبي عن الصيد  
 وقطع النباتات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احياءهم وامواتهم  
 بلاهاشرك الا شجار بقي هنا بجان البحث الاول القائلون بان المعارج منام استدلالها بما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة  
 كنت ناماً وفي اخرها ما استيقظت ولما بال المسجد الحرام واجيب عن الاول بانها كان ناماً فايقظ جبريل وذهبه وعن الثاني اولا  
 بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد النبوة عنها بمشاهدة الاسرار الالهية وثانياً بان معنى استيقظت  
 اصبحت والثالث بان استيقظت من نوم اخر بعد الرجوع واربعا بان هذا اللفظ انما وقع عن رؤية شريك عن النس وهي منكرة فان  
 شريكاً سرى في هذا الحديث ان المعارج قبل ان يعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسرار في النوم  
 بالجد جمعاً للاحاديث فان الانبياء تنام ايديهم ولا تنام فلو كان وكان الحكمة في قبض عينه ان لا يشغله شئ من المحسوسات  
 عن الله سبحانه ويدفعا سرى من اذ صلى بلا نبيا في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانها كان له في المعارج  
 حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله تم الالهام الله تعالى اشارة الى اختلاط اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى  
 السماء السابعة فقبل الى الجنة وتد نطقت الاحاديث بان النبي صلى عليه وسلم ركب البراق وهو انة فوق المهار ودون البقل يضع  
 قدمه عند منتهى بصره فاقى بيت المقدس وصلى فيه كفتين ثم عرج به الى السموات فلقى بالسماء الاول آدم والثانية عيسى يحيى  
 والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهرة الى البيت المعمور ثم رأى سدرة  
 المنتهى اذ دخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير الملك مع تزويده  
 عن المجلس المكان يجعله الكعبة بيتاً وزعم الحكماء انه ذلك الافلاك المتحرك من الشرق والمغرب وهو رم بالغيب وقيل الى فوق  
 العرش هذا مبني على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلافاً للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا نفي ما لا يدل عليه الدليل  
 استحساناً وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس رادها مكان ولا هو بل العدم الصرف اما الامتداد الوهوم فوهم



باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية مما لا يبدل الا الله سبحانه واما ما ذكره الحكيم من اخصارها الا فلاك التسعة والكواكب فائمة تصدرا  
العنق الذي يضبط بالحركات العلوية وكلا دليل على نفى الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات كلاك السبعة للسيارة ثم الفلك العلوي ثم  
ثم الفلك الاكبر ثم الكرمي ثم العرش وقال الشيخ ابوالحسن الرافعي سعدت في الفتوحات الى سبعين الف الفرض قيل لي ارجع كما وصل اليك  
الى العرش الذي عمره اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بكونه واما ما ذكره اصحاب السير كما لمعين المرزوق وغيره من محامد ليلة  
العرار ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فذكرها من الموضوعات فعليك بالاقتداء على ما ذكره في الحديث فالاشرار وهون المسجد الحرام  
الى بيت المقدس قطعي اى يقيني ثبت بالكتاب اى القرآن وكبر منكرة والمعراج من الارض والسماوات منزهة اى ثبت بالحدوث المشهور فلا  
يكفر منكرة بل يفسق ومن السماوات الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد المهمة اى مرعى بخبر الاحاد ويات منكرة واعترض عليه بان ياتي بما  
بين من قوله اى ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العروج من السماوات الى ما فوقها والاحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح  
عليه الصلوة والسلام انما اى ربه بغوايه اى يقينه لا يعينها خالف السلف والخلف فيه على اقوال احادها الرائية وهو قول عائشة  
والمشهور عن ابن مسعود وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راى محمد ربه فالتت لقد نفى شري مما قلت من صدائك ان  
محمد راى ربه فقد كذب قال فابن قوله تعالى ثم ادنى فمدى لي فكان تاب قوسين او ادنى الايات فالتت ذلك جبريل كان ياتي في  
صورة الرجل وانا هذه المرة في صورة التقي هي صورة نبي الله صلى الله عليه واله الجباري وسلم ثانيا اثبات الرئية بالقلب وهو رواية عن ابن  
عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اعلم بعيني ولكن بآية يقيني مرتين عن ابن عباس قال سئل هل آيت بك قال آية  
بغوايه وله ابن جبريل ثانيا اثبات الرئية بالعين وهي الرئية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابوالحسن الاشعري وفي شرح مسلم  
للإمام محمد بن المنذر هو الواضح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راى سعيد بن جبير واخبار الشارح القول الثاني علم الثالث  
لانه مؤيد بالحديث ولا يبدل على الرئية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعلة اجتهادى واما حديث جابر آية بمشاهدة  
كذلك فيه نفى ثبوت نظره لا يعرفك وقوم في غيبة الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العريز والنسبة  
غير صحيحة والاحاديث الموضوعية فيها ارفاق وكثر اماتة الا اوليا الحق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب  
بفتحين او بالسكون وما مصدريه اى بقدر الامكان الواجب صفة المعارف اى الملازم علم الطاعات حتى قيل ان الولي الكامل لا يترك  
المنذب المحتجب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبرية واصرار الصغيع عن الولاية المعرض عن الاعمال اى الاستغراق في لذات الشهوات  
اردو المباحات واما الاحتجاب عن كل ما يبدل وينتهي فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والمهتق وقد صح النبي عنه  
في الاحاديث وكرامته ظهوره خارج للعادية من قبله بكرة القاف وقوم الهادى من جانبه غير مقارن نعمت لا مر واحال منه لدعوى  
النسوة اشارت الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فكما يكون مقترنا بالايان والعمل الصالح يكون استراجا  
سواء صدق عن كافر عن مؤمن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافر وهذا  
امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب لضلالاتهم وسوء متقلوهم بالشرائع ليحفظ المؤمن ايمانه عن هذه الآفة وسمى استراجا لانه

سبب الوصول الى المنال بالتدبير وما يكون مقصودا يدعى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة ولا ستاد اذوا سخو الاسف  
ومن العجيب ان قتل كاشا ذيقض دعوا لان الدرعا عندنا يجيب وهذا كرامة ولكن المحقق ان كرامة لا يكر الكرامات واسئل يقول  
ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد جمع المحققون من اهل السنة على حجية الكرامات والدليل على حجية الكرامات ما تواتر عن كثير  
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها امام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفري مزايا عظيمة  
ما وراء النهي كما باسمه الدلائل ومرى فيه كرامات غريبة باسناد مسلسلة ومن طرفي كتب تاريخ اولياء وجد عجائب عجيبات  
لا يمكن انكارها اذ قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصا الامم المشتركة وهو ظهور  
الكرامة واز كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا في حق من قد انكره قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل اية بلغ التواتر  
بطلان الانكار لكن الامم المشتركة احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احاد يدل على ان التواتر من الكرامات الا الفد المشترك فلو  
ترك قوله خصوصا وقال عجيب لا يمكن انكار الامم المشتركة كان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام يئسى عليه  
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز قد ما المتكلمين يشنون  
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد نقرنا لحن سبحانه تآدر  
على كل ممكن وانه لا غرض لفضل حتى بقوة بعض الاغراض عن خلق ممكن فنبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك كما لا يخفى اذ كانت كمال  
بالخصوص على الامم المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسألة فان لم يثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل  
التصوص على ظهورها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المع كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل  
بعض جزئيات المستبعدة من جرى العادة جدا بالكر والتشديد بمعنى القطع جدا فقال يُظْهِرُ الْكِرَامَةَ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ  
لِلْوَلِيِّ اللهم متعلق بقوله يظهر من نطم المسألة البعيدة في المدونة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كالتيان صاحب سليمان  
عليه السلام وهو اصف بمد المهمة وكر الصادق رخصا على الاشتهر قيل للمضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام وقيل ملك كان  
يؤيدك بعرض بلقيس الباء متعلقة بالالتيان وبلقيس بكر الباء والقاف اسم امرؤ كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها  
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاخضعها حبه عرشها يا سليمان  
قبل ارتداد الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن الطباق للحن كان التفسير بغيره بضمهم ويرجع بضمهم وتفصيل لفظة في  
القرآن قال يا ايها الملايكه اني ابني بعرضها قيل ان ياتوني مسلمين قال عرفت من الجن انا اتيك به قيل ان تقوم من مقامك واني  
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قيل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو  
الآتي بالعرش وقوله انا اتيك خطاب من للعفريت مع بعد المسألة وهي مسيرة خمسين وانكر بعض الفقهاء قطع المسألة البعيدة في  
المدة القليلة من الولي وعارضه بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كرم مستد لا هذه القصة ولكن عندنا في كونه من قطع المسألة نظر  
لان الظاهر ان اصف احضر العرش بتصرف باطني لابان يذهب ويحمل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين تجل الانشا

في الأقسام ان عرشها انعم و سبوا وتجند عند سليمان عليه السلام وانه افضل هو الاستدلال بما تواتر عن اولادها كما فعله الشارح في التلويح  
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفتح القرشي المتتاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يعيدان  
 في المسجد الحرام واما الذي تواتر في المشايخ اكثر من ان يعصى وظهن الطعام و الشراب و اللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضي  
 الله عنها كما دخل عليها زكريا الحراب اى المسجد سعى موضع العبادة محو ايا كان ان الحوب الشيطان وجد عند هانز فاو كانت ام يرك  
 امرة صالحة فحملت بطنا ونزلت ان تجعل ولد هانم خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه  
 السلام وكان يبسهم وكانت خالة مريم فكافه فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا واغلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلام وياتها بطعام هاد  
 ثراها فيجد عند هانز فاكهة الصيف والتساقوت فاكهة الشتاء والصيف قال زكريا بجزيم انك هذا اى من ابن قالت هوم عند الله  
 واو شيليا نه يحتل ان يكون ارضا صا لعيسى او محجرة لذكرها عليهم السلام وللجواب انه كلف اما الاول فلانه قبل تولد ميسرى اما الثاني  
 فلان قول زكريا انك هذا ايلاهيم وكونه امتعا نا خلاف الظاهر والمشكى على الماء كما نقل عن كثير من اولياءه فيرى انه كان للشيخ احمد  
 ابن خضرة يد الفريد يمشون على الماء مطيرون على المهراب والتظير ان بغفر الماء في الهوى كما نقل عن جعفر بن ابي طالب هو اخو علي  
 المرتضى رضي الله عنهما كان من عظام الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خير فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح  
 خير افرح ام بفتح جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الخبر الرقيق كما رواه الترمذي ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر  
الاشام فاستشهدت قطعت بلاءه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت  
 جعفر يطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذي ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرا لان الطير ان بعد الموت خارج ما عن فيه و  
 لقمان السرخسي وغيرهما وكلهم للحيا و العجا و مؤنث اجم وهو لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجواد كما ترى انه كان بين سلمان بالفقه  
 صحابي جليل القدر حتى جاز في الحديث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لئلا ناله رجال من هؤلاء رواه الشيخان  
 وايضا قال الجنة تشناق الثلث على وعاش سلمان رضي الله عنهم رواه الترمذي واصله رام رؤم بلغة فارس خرج يطير بين الحق  
 فنصر ثم اخذ بيض الظلمة بالوق فتناول بضعه عشرة باحتى تمام المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاها ثم فاسلم واشترى نفسه من  
 مالكه وروى ان عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادركه بعض اوصياء عيسى عليه السلام وإذ الله داه من  
من كبار الصحابة والجهنم حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر على و ابي بن كعب وزيد بن ثابت و ابي الدرداء وان مسعود رضي الله  
 عنهم اجمعين رضي الله عنهم اقصعة بالفقه انا معروف وبالفارسية كاسه فسحمت وسمعا تسبجها رواه البيهقي و ابو نعيم كلاهما في  
 دلائل النبوة واما كلام العجا فنكلم العكب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المومنين هربوا من قياوس الملك حين دعاهم  
 الى الشرك فاتهم كلب فطروه فنكلم وقال لا تطردوني فاني احب اوليا والله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين  
 طرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سورت بين العصر والمغرب واقت بزمنك بالطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او  
 الفعلية فحجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الفع الاشياخ او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعدها جملة

هي جواب نحى بينا انا تام جاز زيد وبينما امشى لقيت عمرًا وقد يذ كرفي الجواب حوف المفاجات وهو اذ واذا نحى بينا انا حاس اذ جاء  
 بكر ولم يرضه الا همعي وقد اخطا الشوت في الاحاديث ودين على الاول منسوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات كما بالجواب  
 لان في محل الخبر باضافة حروف المفاجات والمجرور لا يعلى في ما تقدم على الجار ريجل مبتدأ خبره يسوق بقرة السوق رائدن والتاء  
 للتانيث واللوحة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئًا لقبلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمنا فاة مد فوع تانه كان سراكبا و  
 حاملا اذ التقت البقرة الالنفات النظري عين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحوث اي للزراعة و  
 فيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احد التانيث وكان هذا القول  
 تعجبا لا حمقًا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بالانسان سبحانه تاد عليه ولحديث سراه البخاري وسلم عن ابي هريرة  
 مع قليل تعادرت وفيه فقال فاني اومر به وابوبكر وعمر وما هاتمه وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلًا على  
 الكرامة نظرا وليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء فلم امر من الشارح من تعرض له وعبر ذلك من انه كشيء مثل رؤية  
 عمر وهو على المنبر بالمدينة صلوا عليه مشرفا حيث نصب بالرؤية منها وقد موضع بالجمع طوله ثلث ومائة ودرجته وعرضه  
 اربع وثلاثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مبرجيش ياسارية هو اسم الامير الجليل للجليل  
 نصب على التحن يرتعد يرعدة لقال من وراة الجليل اي مما خلفها كعد وهناك اي لا تخفان ليضرب على المسلمين من حيث  
 لا يعلمون وفيه نظر سعة وسماحة سارية عطف على رؤفة كلهم مع بعد المسافة ترضى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا و امر  
 عليهم سارية بن زعيم فيينا هو خطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال ياسارية للجليل ثلث مرارة فالتقت الحاضر و  
 بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه يحنون فقال على ان يظهر من ما قال ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال  
 رايت المشركين همز من الخواشا وابا توهم من بين ايديهم وظهرهم فامرهم ان يسندوا ظهرهم الى الجليل حتى يقا تلوا من جاحد  
 فجار ينسب بعد شهر وقال حارسا بالعد وقت الصلوة للجمعة فهو مونا ضمعا من ادى ياسارية للجليل فحسنا بالجليل فانهزم العدو  
 وهذا المنص ما سراه اليمهقي واليونعيم والطبيب وابن مروة فعلى هذا يكون قوله للجليل منصوبا يتقدم بالانتم ونحوها وعلى ما ذكره  
 الشيباني يرايق ولكن المعتمد ما سراه والمحدثون وكثير خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرظي هاجر بعد الحديبية  
 واسلم لقبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيف الله لاجتماع الشيد في الجهاد ومن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعده السم هني وار  
 يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالجليل حتى بعد سنتين من غير الضرر به ذكر الدلميري من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا  
 اليه عبد المسيح المعري باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاؤا في بنة قاررة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك  
 ما اكره فاخذه خالد ذكرا سم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصاحوه ولم يحاربوه وقال البخاري المهروي  
 في تخرجه الكتاب واه ابو يعلى واليهقي وابو نعيم في اللد لائل وكريان النيل هه عظيم بحري تحت مصر من المغرب الجنوبي الى المشرق و  
 الشمال كتاب عمر رضي الله عنه روحا لما فتح عمر بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجري



عبارة للمفضل فانادها تفضيل للخلفاء على باقي الائمة ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء  
 وانما قيل والواجب لا مكان على البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكن اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا بنى فلا يلزم تفضيل  
 الخلفاء على بنى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المص مع ناوليد بالبعدية الزمانية لا يخلو عن تصديق لان  
 عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه ولم فيجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلى الله عليه ولم سوى عيسى  
 عليه السلام ابو بكر قلت وفيه تصديق اخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعقولات المهمة ايم اذ لو اراد  
 كل بشر يوجد بعد نبينا اى يكون حيا بعد سواد ولد قبل اوجده انتقض كلام المص بعيسى عليه السلام لانه موجوب بعد نبينا وقد يجاب  
 بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلة معا ولو اراد كل بشر يوجد بعده لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد  
 كلام المص التفضيل على الصحابة لانهم ولد اقبل اذ في من لا بعدة ولو اراد كل بشر هو موجوب على وجه الارض وزمانه عليه السلام لم يفد  
 التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بان قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة  
 لقول تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لئلا قال  
 والاحسن لان التخصر حرقى نحو هذا المقام افضل ولو اراد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سوار كان تولدة وزمان اوجده  
 اقبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض انزلت هذا انكار ارباب من قوله  
 اذ لو اراد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجود فيها سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقص على الاول متحققة  
 بعد نبينا صلى الله عليه ولم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقى ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى  
 بالذروة مع ان الضم والالياس ادر ليس ايضا من الاحياء هو ان حيلة عيسى ثابتة بالاحاديث المتواترة وفي هذا الكلام التثنية خلاف  
 الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المص على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء بكلام نبينا صلى  
 الله عليه ولم ابو بكر الصديق بالكسر التثنية كما اسما قبله اسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه ولم عبدا لله وقد نزل تسمية  
 بالصدق من السماء ورعى ان من بنو تصلي الله عليه ولم قبل نبوته حين اخبر بحيراء بان سيعت نبيا ولم يجد لصنم قط  
 الذي صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير ثلثة اى توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه ولم قال ما كنت في  
 الا سلام احل الا والى على واحصى فالكلام الا ابن البرقيفة فان لم اكلنى شئى الا قبله واستقام عليه سراه ابو يعقوب وفي المعراج  
 بلا تردد معرشة انكار الناس امر العراج حتى قيل اراد ذلك بعض من امن ثم حمزة الفاروقى الذي فرق بين الحق والباطل  
 بيان لوجه التسمية والفاروقى مبالغة الفاروقى والقضاي والمخصوصات فقد روى ابنه ناقصا حاصم يحيى فاذا حكى الى رسول الله صلى الله  
 عليه ولم تخلم لدهيى لم يرض المناق وقال تخلم الى عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المناق وقال هكذا افضى لمن يرض بقضاء الله و  
 رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق سراه ابن حاتم واخترناه وقال ابن عباس سالت عمر سميت  
 الفاروقى قال اسلمت والسلمون محققون خوفا من قريش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا تخفى فخرنا حتى دخلنا المسجد فاصابنا

قوله حتى شهد في رسوله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ من اياه ابن عساكر واخصرناه وهو اول من سمي بامر المؤمنين ثم عثمان  
 ذو القربى لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج زوجته بضم ففتح فتشيد ولما ماتت رقية زوج ام كلثوم وكلتاها من بنات النبي صلى الله  
 عليه وسلم من خديجة وزعت الراض انهما من بابيه وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم فبين لثرفهما اذ كان رسول الله  
 سهاها كرميتين فعز عائشة من فروعنا ان الله اوحى الى ان ازوجه كرميتي من عثمان رواه الطيب والكرميتان العينان كقولهم من احب  
 كرميتي فلا يكتب بعد العصر ولا حابة الى ان يتم سميتها باسم ابيها لان النبي من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم  
 قال لو كان عند عائشة لزوجتها عن عصمتين مالاك من فروعنا زوجوا عثمان لو كان لثالث لزوجته وما زوجته الا بالوحي من ربه  
 رواه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنتا لزوجتك واحدة بعد واحدة ثم اياه ابن عساكر  
 ثم علي بن المرتضى الاقتصار بمر كزيد من عباد الله متعلق بالمترضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التثنية  
 جمع حاصل عطف على عباد الله على هذا في الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال  
 بعض المحققين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول  
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاحتياط في تحقيق الحق وفي الموافقة  
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق والله تعالى انتهى و  
 اما نحن فقد وجدنا كمال المجانبين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكر التوقف  
 فيه بخلاف شئ من الواجبات يريدان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولو لا تقدمه كان السكوت عنها افضل اما ولا  
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا حزم شئ منها واما ثانيا فلان المسئلة اعتقادية لا عملية والاكتفاء بالظن انما يجزئ في  
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثا فلان السكوت عنها لا يضر شئ من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا  
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات وغير واضحة الدلالة فلا تقاضى يكشف هذا  
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام مراحل علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس على الاطلاق  
 وذلك لاننا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطقية تفضل للملك على الانبياء او بالعكس ان افضل  
 الانبياء بعد نبينا آدم ابراهيم او موسى ادينى عليهم السلام وان افضل الصحابة الغيرة البشرية ثم اهل بيته ثم احدثم الشجرة والخلابة  
 ثلثة سنة مستدلين بغير الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلا فالبعضهم وكاثرهم المضطربة فصحة الانبياء وقول بعضهم الايمان  
 لا يزول ولا ينقص وبعضهم يزود وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن والعقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالترجيح في الرسالة و  
 اذا كان الظن فاسدا لظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن واما اذا انا الدليل الظني مسألة اعتقادية جاز تسليمها على  
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد انا الظن بكونها حقا وتلا يلزم افعال كثيرة من الاحاديث الاقوال المرئية والاعتقادية  
 وجعل وجوهها كعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر والشم واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها تليدة جدل

فلم ان نادرة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لوسم نفوق هذه المسئلة بد وعليها  
اطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يعرفون عليه انه شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو  
للخليفة وان مذهب هؤلاء اقدم من مذهب غيره وان الصحابة ظلموا حيث استخلفوا غيره مع اننا افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول  
فلا يعجز رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشدها من مفاسد  
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء ان يهتموا بمسئلة الافضلية وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد اهل  
فصار كلامه بركة الاقدام حتى معنا الشيعة يتحشون بعبارة ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو هادي السبل وكان  
السلف كان اصلها للتشبيه قد تستعمل في مواضع الظن وهو المراد كما توامرت فنعين في تفضيل عثمان على رضي الله عنهما اعترض عليه بان  
مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفا فلا ينافي كلاهما في الشرح لا ينافي  
كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان فيمكن عندي ان يجاب بان المشا واليه بقوله على هذا وجدنا السلف  
هو تفضيل ابي بكر على رضي الله عنه وهذا التصييص وان لم يسا عدل اللفظ لكن يدل عليه ان البحوث عنه بين اهل السنة والشيعة  
هو تفضيل احد هما على الاخر حيث جعلوا من علامات السنة والمعاملة تفضيل الشيعيين ابي بكر وعمر ومجبة للفنيين عثمان في وعلى في  
الحقن بفتحين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بل والحببة فيما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيعيين وحسبك دليلا على الاهتمام  
بمسئلة الافضلية انها من علامات السنة والا نصاب اصل جعل الشئ نصفه ثم اطلق على الصالحين الصميم بقسمته المتابع المناد  
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الصميم انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجرا على اعمال الخير والبركات  
الرفيعة في الجنان وكثرة القرب الى الرحمن فلو توقف بجهلان كثرة الثواب لا تقرب بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي  
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقبل له وعثمان في وعلى قال ما ادركت احدا اشدى به فضل احدهما على  
الاخر وكانا توقف امام الحرمين وابو العباس القلانسي وان اريد بكثرة ما بعد ذلك والعقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعد ذلك ان فضائل  
على في كثيرة جدا من الكمالات العلية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلافة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في القصر السفرات  
بازد واجر سيرة الناسار وروية الرضائين وانساب طرق الصونية منه وكثرة وروده اها حديث في مناقبه وطلب السخاوار في عنه وشجاعته  
سخاوته الى غير ذلك مما ذكره على الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى انه افضل من عثمان كلاما الى بكرين خويجي وسفيان الثوري  
وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة مما نقلت ما للفق في هذا المقام قلت قد تعرف ان البحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب  
واها لا تعرف الا اخبار الشارح وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان في افضل احدهما حديث  
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم في افضل امته بعد ابي بكر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فلا يكره ثم ابو التيمذي وثابها خصوص السلف فنعن على قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفاضل  
ثم عثمان ذو النورين ثم انما اشرافه للحافظ ابوسعاد السمان كما في فضل اللطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في



افضل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان وسراة خيبة بن سعد وقال  
الامام النوري في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفي العيون اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم  
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه مرجع عن التوقف الى هذا وحكم القسطلاني عن سفيان  
الثوري انه رجح عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في فاحظ هذا التحقيق بقي ههنا بمخاض الاول قال بعض المحشين في كلام الشارح  
هذا شائبة من الرضا وتعب محض اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبة ليس رضيا قلت الاعتراف بمناقبة من  
الايمان لكن لم يكن يجيئ على الشرح ان مراد ههنا المنفعة بالفضلية اكثرية الثواب فالترديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا  
ان فضائل عثمان في الكثرة وليس بوجوده ان فضائل علي في الكثرة وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج  
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتقصيص فضائلهم سببا لحوارهم على ارض احوادث مناقبة ونسب فضائلهم سرقا  
على اعدائهم الثاني هل يجيئ لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلثة مع الاعتقاد بالفضلية على الترتيب قال في الكورى لاباس به  
وفي الناطق بن ابي حنيفة قال من قال علي احب الي من الجميع فهو جبل وغل اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك  
حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختياري ولا هو بالتحفظ كادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل  
لصريحه بذلك وحقن بعضهم ان كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الفضلية وان كان لادب اخر كما تنساب اليه  
فلا باس لكن لا ينبغي افتناء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد اطهره رضي الله عنهم افضل للاحاديث وقد يقال  
فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافتهم اي نيايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بمجيئ محبة علي كانت الامم اي جميع طوائف المؤمنين من كفا اذا منع كان احاطة الجماعة تمنع من حرج احداهم الا يتابع اي اتباع الناس  
وفي الكفا احتراز عن القاضي ثابته على هذا الترتيب اي ترتيب الفضلية يعني الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا يي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي في ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي ماض بمحبة من توفاه اي  
اخذه وقبضه وقد يستعمل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الخيرة وهذا التاويل محمول على رضي الله عنه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في سقفة بني ساعدة متحان باجمعوا والقيمة الصفة على وزن سفينة وهي الموضع المسقف الذي لا يهلل  
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالغمر اسقف بانضم اذا جعلت له سقفا ونوسا عدل قوم من الانصار وانما اجتمعوا  
لنصب الخليفة فحفظه لذي الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلته المومنين وكثرة الكافرين واستهتر ايمهم بعد المشاورة والمناظرة  
بين المهاجرين والانصار وخلافتا ابي بكر وصحبت الرايات في الانصار اجتمعوا في سقفة بهم يريد ان يباعدوا سعد بن عبيدة  
الانصاري وكان من اشرفهم فشمى اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد رضيت لكم احد  
هذين الرجلين عمر بن الخطاب في ابا عبيدة بن الجراح وبالحملة وكثرة الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار اراستم تعلمون ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ابي بكر يوم الناس في الصلوة فما لكم توخونه فقالوا معاذ الله ان توخره وقال سعد بن عبيدة لا يي بكر



على ان الخليفة بدء على رضى الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يسكت على من اظلم والنص لان السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجزى واجيب بانه خاف من شرهم وكذلك كلما ما ترى من اتباع على الخلفاء الثلثة واعتزانه بفضلهم انما كان للبقية وهذا في غاية البطالة لانه نسبة الدال الى اسلافه الغالب ولو ثبتت النقية لا تقع الاعتداء عن اقرانهم وانفالهم وما ترى جعفت الصادق قال قال النقيت ديبى ودين ابابى وانه قال ليس منا من لم يمتن فان تراءى ولو ثبتت الرأية فالمراد الخوف من الله سبحانه وكيف يصح النقية وفي القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصق في حق اصحاب رسول الله صلوات الله عليهم وهم الاثقان على الباطل وترك العمل بالنصر الوارد مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يامرؤن بالبحرف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابابكلمنا ليس الاياس نا اميدشدين مقولوب ينس ولذا لم يقبل بياومه الفاوق قد يزعم ان كلامها لفظه تراسلان مصدق احد هما الاياس والاخر يباس من حيوانه قال ابن عمر انه كان سبب موت ابى بكر وموت رسول الله صلوات الله عليه ولم يزال جسدته ينقص حتوفات ربه الحامك وداعثمان واصل عليه الاملا خزائن كتاب محمد لعمره الى الخلفاء فترى انه شاد وجمعاً من العظاء المهاجرين والى نصارى في عمره فقالوا ليس بيننا شدة فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر في حقنا في اخوة في الدنيا اخراجها عنها وعند اول عهدك بالاخوة داخلها فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب انما استخلفت عليكم بعدى بمروى الخطاب فاعملوا له والطيعوا في لم ال الله ورسوله ودينه ونفسى وايام خير فان عدل فذلك طمى فيه وعلى به وان بدل فلكل امر وما اكتب وللغير امرت ولا اعلم الغيب سيعلم الله ان ظلموا الى منقلب يتقبلون والسلام عليكم ورحمة الله واله اوائدى كما في الضوا عن قتل كتيبت ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفاً من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمره غضوا في دين الله ولا يخاف لومة لائم وهم ان يباعدوا بوضع اليد على الصحيفة بمن في الصحيفة شيئاً بما حتى مرت بعلى فقال يا عبا بنى فيها وان كان عمره انزلت نقيض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجزاء فيدل على انه كره مبايعه عمره قلت هذا اذا لم يكن في الكلام مكتبة اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا الامر غير مستحسن عليه كالمعنى على من كان يكره عمره وكسليته ابى بكره بانه راض بما نزل وقيل تقدم الكلام وان كان عمره نظير الاول على حد نعم العبد صهيب لولم يخفف الله لم يصعب ولا يبعد عندي ان يكون هذا الكلمة من سهو وبعض الرثة او كذا بهم فان الثابت ما جا عن يسار بن حمزة قال لما نقل ابو بكر قال يا ايها الناس انى قد عهدت عهداً فترضون به فقالوا رضينا فقال على من لا نرضى الا ان يكون عمره قال فانه عمره ربه ابن عساكر وبالحجة وقع اتفاق على خلافتهم استشهد عمره بلفظ المجهول اى صان شهيلا وكان يصلى صلوة الجرح فصوره ابو لؤلؤة الى الجرح غلام مغيرة بن شعبة الصعالي مخجور وذلك لانه شكى الى عمره عن سيده وقال قد وضع على خولنا شيئاً فلم يهدت وقال ان كسبك لا يقصر عن خولك وكان ابو لؤلؤة حاداً تباكثير من الصناعات فنضب عليه حتى جرحه يوم الاربعا فمات يوم الاحد وترك للخلفاء شئسى بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطهارة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضى الله عنهم بان يختاروا صلحهم للخلفاء ولم يقصد ان يكون كلامهم خلفاء يشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل وللجواب بان الشورى يقتضون ان يكون الجميع كخليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايضاً تعاضد الرأيات على خلافة وعن انس قال ارسل عمر الى ابى طلحة

الاضارى قبل ان يموت بساعة فقال كن في ضمن من الاضارى هو كراه النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت نغم على الباب  
 فلا تترك احد يدخل عليهم ولا تتركهم يمضى اليوم الثالث حتى يؤمر احد من اهل البيت ثم يوافقهم فوض الامر القويض سيزن تحتهم  
 فاعل القويض الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار من شاء فاختار هوثمان بن وايبه بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب  
 من الصحابة فيما بعده وانقادوا لادافرة وصلوا معه للجمع والاباءد معرانه لا يحوي صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة اوانابه فكان اجما عاو  
 صرح بالانقياد والصلوة لان الخوا ربح خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن  
 وذلك لانه قهر البلاد الكثيرة وقسم الفتاوى الوافرة على الناس حتى صار ساكنينهم امره واخطب بالصحابة افوام من احداث المسلمين من  
 العرب والهم تحدث الاهواء المختلفة وكان حليها رحيمه لا يفلظ للناس فاخلى نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يظنون  
 من عمالهم ان حاصرا اذاعه وكانت معظم عساكر المسلمين يوسن الى الثغر فلاداد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة  
 من الصحابة ان يقا تلوم فهم عثمان وقال مالي ادعوك الى الجنة وتدعوني الى النار لا اكون اول من سلب السيف عن المسلمين فخرج  
 على وهو يقول اللهم تعلم لي من المذنبين ودخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي فقال اخرجوا الشام فان بها اميرك معاوية  
 ينصرك فقال لا انا فارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي فقال يا امير المؤمنين اين لنا حتى ندفع هذا  
 القوم عنك بالسيف قال يا ابن ابي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامه فلا حاجة اليك المسفل الماء وكان عثمان جمعا عظيما  
 فاحذوا الا سخطي يريدون القتال فقال من القوم اسرحتموه وحر وقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلهم  
 نصرت وان لم تقا ل انظرت الليلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبر صائما واملئ للرسول الخبز  
 ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جلال الدين فخلوا عليه وهو يقر القرآن والمصحف في حجره فدبحه ظلما بين عمر الجمعة  
 ومغرها واخبر على بذلك فجار ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالوا حفظنا باب ارسره وماننا من علم بما دراهوا بالجلل صبر عثمان  
 على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة الحصار اربعين وعشرين يوما هذا المخلص وايات  
 الباب وانه اعلم بالصواب وترك الامر ههنا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارسلوا من اوطانهم  
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة ميمرا مهاجرين لهجرهم الوطن والاضار هم اهل المدينة نصرنا النبي صلى الله عليه وسلم  
 باموالهم ونفسهم على علي والتسليم منه قبول الخلافة يريد انه كان كارهها وهكذا كانت الصحابة في زاهد من الدنيا ومارس  
 انه قال الا ان رجعت الحق الماهل فموضوع وبابوه لما كان افضل اهل حصرة واوامهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان  
 خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في خالفوه وحاوية واجيب بوجه احد ها وهو الحق ان صحته للخلافة تغيرت  
 الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد باع عليا الوفاء المهاجرين والاضار تانيها ان  
 اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم نسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهله وهذا كله تشبه كلمات الرافض فان  
 المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم نالها ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من

المخالفات والمخاربات من عائشة وطلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع وفلافة بل كان المخادبون يسلمون خلافة بل عن  
خطا في الاجتهاد من معاوية خص بالذكوان حريه اشهر من حرب الباقيين ولظنا هو الاستيغال في طلب نصاص عثمان زعمان انما  
يوجب جرأة العوام على الاكابر وكثيرا ما يغيب المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة  
طلبوا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتل ممن بايع عليا واتبه كان اسداهم طلبا لذلك عائشة وتوقف على ان يستقر امر  
للخلافة فان البعثة كانوا اجتماعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الف والجمع بين الرائيين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فسطخت عائشة  
ونجرت الى بصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البعثة فتبعها جمع من الصحابة فكريها لها ونخر على خلفها ليطلب منها الرجوع  
فابت حتى بلغت البصرة فقتل النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فنقل طلحة والزبير رضي الله عنهما ومقرجل عائشة وقتل حولها ثم  
كثيرا لا يتروك الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي فامر محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة  
الى المدينة ثم جمع معاوية والعساكر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكربلاء وتشد يد الفداء وهو موضع عرش الفراء وبني  
حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذاهب فذهب الهنابية من المعتزلة ان  
الحق كذب ونعم الذهاب هذا لولا ان اثار الاجاراجاد ذهب العمرية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن  
عطاء لو شهد الجميع على بانه يقتل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كانوا من ذهاب المراض الى ان من قاتل عليا فهو  
كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب مختفى في الاجتهاد فهو معذوران كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجيئ الطعن في  
احد منهم للاهاديث المشهورة في مدح الصحابة والبنين من سبهم وهذا هو الحق فاذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية في هو ابو عبد الرحمن بن  
ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسلم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من امية وكان  
اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب ثمانية في الحديث وجهها في الفق حليما جوادا شديد المعرفة بقوا من السلطنة وكلاه  
عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واتفق عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فولد الشام اربعين  
سنة نيابة واستقل كومات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند كراهة النبي صلى الله عليه وسلم وشعره وظفره فقال  
كفوني في حرامه واجعلوا شعره وظفره في مقلي ومن اخرى وفي دخلها بيني وبين ارم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين  
الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اعخلافة الصحابة وادعا كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله  
عليه وسلم نص على ابي امام بعد علي رضي الله عنه وهو اقربا عندنا ذهب بعض اصحابنا الى ان نص علي خلافة ابي بكر رضي الله عنه و  
عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفييني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال  
او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفنا ابا بن عساكر وقال جهن اهل السنة يستخلف احدا وعن علي قيل لا استخلف  
نقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلفوا الحاكم وصحبه والجمع ان يوجد في الاحاديث تصريحات واسارات كثيرة في  
حقية خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس على بيعة كما سلمهم ابو بكر رضي الله عنه فاغفل المشركون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة وابداء الاموية والاحوية من الطرفين المذكور في المطويات  
 كالمرافق والمقاصد بل تدافع العلام هذا البحث بالمؤلفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثون سنة ثم  
 بعد هاهنا ملك بالضم والسكون بادشاهي واما سيرة بالكرامير شرخ والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو  
 السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلاثون سنة ثم تصير اى الخلافة ملكا بالضم  
 عسوا العن كزير والنصوص نعت منه اى تصير للخلافة سلطة ظالمة فنبه الظالم بالسابع ووصف الملك بوصف ما كره مجازا والخلقة  
 سرا واصل التومني وان اورد ابن جبان وصح عن سفينة من نوع الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي حرابة الخلافة بعدى  
 ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عسوا وقد استشهد على رضوانه من علمه راس ثلثين سنة اى نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا  
 تقر يب والتحقق ان كان بعد على نحو ستة اشهر باقية من ثلثين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند  
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر ستة اشهر وثلاثة اشهر وعمره عشرين سنة وستة اشهر وعثمان اثنا عشر سنة  
 الائمة ايام وعلى اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادة انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من على بن معاوية وهو  
 عمرو بن العاص فلفظكم فاختار عبد الرحمن بن عليم عليا ثم اختار ابراهيم بن عبد الله معاوية ثم اختار عمرو بن بكر ثم بن العاص وتواعدوا  
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا وهو خارج الى صلوة الجفر فقتل اصاب برزق بن عبد الله معاوية فقتله بالسيوف على بحيرة فاخذ  
 بخلافة معاوية لما كان جليبا صيدا وانقطع انزل ولسل ولم يصب عمرو بن بكر ثم بن العاص لانه كان منضام الجفر الى الصلوة واستخلف  
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا واهل ايامهم بعد ثلثين وهذا اى انها الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان  
 اهل الحل والعقد اى المجتهدين والحل كشارون والعقد بسنن والمجتهد صاحب الجوز والمنع ومن فيه اهل الحل والعقد باهل مكة وثمة  
 لم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية ثم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المرانية  
 وهم عشرة من نسل مرثان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء  
 الجع والاعباد وينزلون باذنه القضاء ويعمرون في كتابهم ويحرمون الخمر عليهم ويعقدون معهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة بعد النبي صلى الله عليه وسلم  
 العزيز مثلا ابن مرثان بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الربوية  
 توفي يوم الجمعة في اخر حرجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتعيين المرانية ببعض مبنى على شهة العباسية في  
 الائمة بلقب للخلافة والاعمالهم كحال المرانية من مصالح بعض ونسب بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على  
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن اى ثلثين سنة ثم معاوية  
 نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلاث سنين ونصفا ثم ابنه معاوية اربعين يوما وكان رجلا صالحا ولكن عزل نفسه ومات ثم مرثان بن الحكم تسعة  
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احدك وعشرين سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين سنة ثم اخوة سليمان بن عبد الملك نحو ثلاث سنين ثم عمرو بن عبد العزيز  
 ستين وثلاثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعين سنة ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة أشهر ثم إبراهيم بن الوليد اربعة أشهر ثم مران بن محمد بن مران بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولتنا الزانية ثم قام  
 العباسيون فالولاهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنى عشر وعشرون سنة ثم  
 محمد بن عبد الله الملقب بالبهتك عشرين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الأمين  
 ثم اخوه المأمون الفلبي عشرين ثم اخوه المعتصم بالله تسعاً ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر ثم  
 محمد المنتصر بالله ستة أشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعا ثم محمد المهتد بالله سنة واحدة ثم احمد المعتز  
 على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المكتفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر الحفص بالله اربعا و  
 عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم احمد الرازي بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي لله ثلثاً ثم عبد الله المستنصر بالله سنة واربعه  
 أشهر ثم الطيع بالله احد وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله احد واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم  
 المقدسي بالله نحو عشرين ثم المستظهر بالله تسعاً وعشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو ستة ثم المقضي بالله  
 تسعاً وثلثين ثم المستنجد بالله عشر ثم المتضئ بالله اربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعة واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر  
 ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو اثني عشر فخرهم التتار وهم لغار الترك قتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين  
 ذكروها وانام وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تحت دولة العباسية ومن الجباب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة اذ قتل

والسادس الأول حسن بن علي بن تمام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها

شي من الخالفة مخالفة الخليفة للحق وميل المتابعة اى اعتراض عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل  
 معناه مخالفة الناس للخليفة وسيلهم عن متابعة واورث عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتذ تكون وقد لا  
 تكون وما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثناعشر خليفة كلهم  
 من تريتس مره احمد ولم اذ قلت هذا ترح عظيم ومعاً وية لانه اول من كان ملكا بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قد حة ثلثت  
 لاهل الخير مراتب بعضها نون بعض وكل مرتبة منها يكون محل تدح بالنسبة الى التي قومه وكان الامام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف  
 يتأسف على ما مضى من عمرة والتصنيف حتى الفقه والذليل حسنة الامارات المقربين وفسر بعض الكبار قوله عليه الصلوة والسلام  
 اني لا استغفر الله في اليرم اكثر من سبعين مرة بان كان اثم الترق وكلما يتوقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذ اقر ذلك  
 فنقول كان الخلفاء الراشدين لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش للجهاد في انصاف  
 والاقناع ومقتضيات الطباع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدين  
 فاذا رجعت الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب تدحاً و ما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من  
 بني امية يقال له يزيد كما في الصواعق ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب امراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة  
 فقط بل دليل قوله انما الخلاف فلا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبون وهم في ذلك عاثلث فرق الفرقة الاولى من لم يوجب مطلقاً مستب  
 ل

بوجه احداهما نية الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل بعض الناس  
 بعضا ثانياً بان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الاستغاثة به اجيب بان شيوخ سياسته كاف وانها انما ترى اهل البوادي الجبال  
 ينظم امسهم بلا امام واجيب بالنوع بلهم كلاب وذياب يعص بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينظم هم رابعها ان الامامة  
 شرطاً قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ومع فقد كذا وجوب فلا ترك  
 واجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند  
 هيئتها العصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطباع شر ترغيب فيمن يكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت  
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن  
 فلا يكون لها مانع وسكن وانما الخلاف في انه يجب عليه تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والامامية عليه فاحتجوا بان نصب لطف بالامة  
 والطف واجب عليه سبحانه لان تركه يخل واجيب اولاً بان لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه وثانياً ان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي  
 خال من فرائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على من هبكم من اذ الامام هو المهدي الخفي او على الخائف بدليل يسمي وهذا عند اهل  
 السنة وعلى الخفي بدليل على وهذا من هب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف بمجمل الامة على الخير ويترجم عن الشر وكل ما  
 كان كذلك فهو واجب عليه تعالى ودفعه بانه لو وجب عليه تعالى لم يخل الزمان عن الامام واللازم باطل وايضاً قد ثبت ان لا يجب عليه  
 تعالى شيء والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان الامام العهد او على ان ماسوا له ليس بمذهب ان يجب على الخائف سماعاً وقد ذكره الشارح  
 عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات من مات ولم يعرف امام زمانه فمات جاهلاً فان مات من مات ولم يعرف امام زمانه فمات جاهلاً  
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والبيضة بالكره مصدق للنعج والجاهلية هي الجاهلية التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت  
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص من يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه ولقد ثبت في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايمه فروعاً من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة  
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا امامهم الهامات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين فيخل نظام الدنيا  
 حتى قد مر على الذين وكذا بعد موت كل امام من خلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات وكان كثيراً  
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه  
 الى التوقف بقول والمؤمنون لا بد لكم من امام يعصمكم بغيره من المشرقة من ايمانها والباء للعدية وانما قوله ودعوا  
 اى ما فرض على ساقهم من حد الزنا والجرم والعدف وسدين تقربهم السد المنع والتعريف بالضم جمع تعريف اى اطراف دار الاسلام المداخلة  
 بد الحرب اراديد حافظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم لتجهيز اعطاء ذلك المسافر وما يجازر اليه منه تجهيز البنات  
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر الخارجة من اغنيائهم وتقسيم على فقرائهم وقدم المتغلبية اى الغالبين بلا  
 حق من الظلمة والغاصبين والمتصصة اى السارقين المبالين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق



للنجب وراثة المبيوع والاعتماد وهم من اعظم شعائر الاسلام وقطع المزارعات الواقعة بين البياد وقبول الشهادات القامحة على اللغو  
 انزلت القطع والقول بتحقيق من الحكم ايضاً قلت قد لا يتحققا منه كافي الحد والقصاص فلا بد فيها من الامام او نائبه وايضا الطبايع مجبولة  
 على التردد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار جميع صغير والصغار جميع صغيرة الذين لا اولاد لهم اي الذين لهم من الاولاد  
 من يدير امرهم وذلك لا لا يتحقق المال بل هو ذلك الا صاحب بيت المال وتسمية الفئدة وذلك لان الطبع لا ينقطع الا بغيره من له قهر ونحو  
 ذلك من الامور التي لا يتوكلها احاد الامم وقد اطلب المصالح بالاناسب المختصرت فيها على الاهتمام بنصب الامم وارشاد الائمة الى ما  
 يجب عليهم فان قيل لم لا يجزى الا الكفاية في شوكه اي سياسة وعلية في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا الامم وفي سمرقند  
 امام اخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام فلنا لان اي الكفاية يؤدى الى المنازعات ومخاضات  
 مضنية الا قضاء راسين الى الاختلال امر الدين والدنيا كما كنا نهد في زماننا هذا من الحاربات بين ملوك الاسلام ولا يجزى ان  
 نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اعجب منه حتى رايت في المواقف ان لا يجزى القعد الامامين في ارض متصانفة الا <sup>تطارد</sup>  
 واما في ارض وسبعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واطن ان الجواز راسخ فان قيل فليكتف امر محمول بذي  
 شوكه له الرياسة العامة اماما كان اي موصوفا بصفت الامامة كالقرشي العاقل الساس او غير امام كالا ميري الذي ليس بقرشي فان  
 انظام الامم يحصل بذلك كما في عهد الانزالك جمع ترك بالفهم وهم قوم عظيم في الاقليم التالي من الارض من اوكاد ترك بن يافت بن نوح  
 عليه السلام وكانوا من اشد الكرام اربعة السنين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراد  
 النهر بغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها ثم هراثم اسم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وها ومن نسل الترك ملوك ما وراء النهر و  
 قوم جنتا الذين ملكوا الهند قطعوا عنها الكفر مراد الشارح الانزالك المسلمون فلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كما في قطع الطور  
 والساترين والمتعليين لكن يختل امر الدين لان الملكات ان لم يكن موصوفا بشرايط الامامة لم ينفع الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جارا  
 بها وهو المقتضى الامم والعمدة العظيمة فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تكثر سنة يكون الزمان بعد للخلفاء الراشدين خاليا عن  
 الامام فيعصر الامم كلهم لتزكم الواجب ويكون ميتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامم لا يجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال  
 لا يرد له بعد ما ذكر من قبل ان المراد للخلافة الكاملة ولكن او مره ليدركه جواربا ثانيا غير الذي مر ذكره فلنا قد سبق ان المراد للخلافة الكاملة  
 واما للخلافة المطلقة فلا هدر لها ولو سلم نعلل دد للخلافة اي زمانها ينقضي بثلاثين دون ودور الامامة بناه على ان الامام ام وهذا بان  
 يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سوار كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما عدا اللغة فان الامام كل من يقتدى به  
 سوار كان على طريقة محمودة او مذمومة لقول تعالى وجعلناهم ائمة هدى في الدنيا والخرافة الخليفة من يكون نائب الخلف النبي فلا بد ان يشتر خلفه  
 على طريقة لكن هذا الاصطلاح اي كوك الامامة ام من الخلافة مالم يجد القوم من اهل السنة ومن المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس  
 هذا الاصطلاح ويرغم ان الخليفة ام فان الخليفة عندهم السلطان ما دلا كان او ظاهرا ولا امام احد الائمة الا شئ عشر ولهذا يقولون بخلافة  
 الائمة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب ما كتب بعض الفضلاء على الهوامش يقولون اي لا يعتقدون



بعد ذلك بانه صاحب الوحي فحاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله كان الحسين اربعة ابناء على الاصغر وعلى الاكبر وعبد الله المستقيم  
 بكريلا وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعي المدي صاحب الحديث الكثير والزهد الروح يكنى ابا محمدا ابا  
 الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه ويكنى خوقا منزله سبحانه اذ انوضا اصفر لونه وارتعش اعضاه فاستقل  
 الاثنتين من اقطاب بين يديه وكان يعطي في اليوم والمليحة الفكة وكذا وقع حزين في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع راسه ثم سئل  
 عن خنقال اشغلتني نار الاخرة وعن جابر بن قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجة نفا يا جابر بولد له ولد اسم على ذلك  
 يوم القيمة نادى منادى ليعلم سيد العارفين فيقوم ولد ثم يولد له ولد اسم محمد فاذا ركنه يا جابر فاقرها من الاسلام ثم اراه ابن المديني  
 انه شهر بانوبت يزدجرد بن شهريار بن شهريار بن برونين هو من نواشروان المشهور بالعدل جارت في السبي حين نقتضت الصحابة  
 فارس وكانت وكادته لسنتين بقيتا من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوموا كبرلا نحو اثنين وعشرين  
 سنة ولم يقابل الا نذ كان رضوا توفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المرزانية ستمه  
 ودون بالبيعة في تبرع الحسن وهكذا يفعل بالبيعة لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر امانا وتسع بنات وقيل اربعة اثم ابنه محمد الباقر  
 هو ابو جعفر المدي الناصبي الفقيه العارث بالله لقب باقره لان بقواله علم ايشق يعرف ضايا كما اكد انه تبقر في العلم اي توسع بلفه جابر اسلام النبي  
 صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمه ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ الجعاري ودون في تبرع الحسن بن علي بن  
 خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابن جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدي في العلامة الصوفي الفقيه المحدث الجاهد في صدق المقال وامه  
 ام فزارة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان اربعين وواحدة ودون  
 في تبرع الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم وامن اذ انه من حزنه ام فقال خمس وانت ربي انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم  
 الخراساني ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم وابا الحسن بلقب بالعباس  
 والكاظم لفظه النبط وكان يجيد سجد بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه عن رجل انه يقول في بلسانه فيبسط اليه الف دينار كان يسكن المدينة  
 حتى طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة الخامس مضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة  
 في الفصول كان له سبعة وثلاثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودون بالمدينة السلام التي هي المدينة الفارسية على الساحل الغربي من دجلة واولاده تسع  
 وخمس وعقب من اربعة عشر جلا ثم ابنه علي الرضا هو الحسن بن علي الملقب بالرضا لان رضى به المراق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادي  
 عشرون من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غيرة ذلك وهذا بارض طوس ودون في نية هارون الرشيد وقد عرف خلقه بما سوا من العباد  
 قدك وعظمه وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه زوجة احد بناته ولكنه لم يباشر الخلافة ويقع همه ما سوا من بعد ذلك ولم يعلمه  
 من كراهه لمحتة اكلان من الثواب ولسبنا صفان من العذاب ثم ابنه محمد النقي هو ابو جعفر الثاني الملقب بالمواد والنقي ولا عقب له ولدا منه  
 توفي سنة عشرين وثمانين ودرج خمس وعشرون سنة ودون في بغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابن علي النقي هو ابو الحسن الملقب  
 بالنقي بالنون واللقاب اي الها هو ويلقب بالهادي والزكي ايم ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقين من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرو ويلقب بالعسكري وعسكرو بلدة بنا الخليفة المتعصم  
 بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاثت اهلها من غمها وكانوا ثمانمائة الاف فاستقل الى ارض هوازرو  
 بناها بلدة حسنة واقام بها معسكره ولذا سميت العسكرة واسمها الاصلى سرمن اى من ارضها صار سرمن ثم سميت سامر بنشد بل الرام ثم  
 سافرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين و  
 مائتين ثم ابنه محمد القاسم الصخر محمد ابو القاسم كما ذكره غيره احد ويحتمل ان يكون تصحيف القاسم بالهمزة فانه من القاب المهدي لا يدق  
 بالحقلا فتدعل الشارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بحيث بل تدخر النهى عن التكنى بكنية ايضا و  
 تفصيل ان الاحاديث في هذا الباب على قسمين الاول مما يسمى ولا يتكنا بكنية ثانيا الجارية ومسلم وبهاخذ الشافعي الثاني من يسمى باسمي  
 فلا يتكنا بكنية ومن كنى بكنية فلا يسمى باسمي ثم ابو الترمذى وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالثة جارت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم  
 قالت انى ولدت غلاما فسميته محمد وكنيته ابا القاسم فذكر ذلك لآل النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انك تترك ذلك قال لا ازال احب اسمي حتى ياتي  
 وبهاخذ مالك وقال هو ناسخ للنهى الرابع قال فقيل على رضوانه عنه يا رسول الله ان ولد لي من بعدك ولد اسميه باسمك وكنية كنيته  
 قال نعم قال على رضوانه عنك وكانت رخصة فى امرأه الترمذى مصححا وكذا على ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا  
 الحديث ان النهى خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم فعلا لا كتابا في النذر والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلى رضوانه عنه فاولاده  
 ويدل عليه ما رواه ابن عسكرا في تلخيصه قال لعلى جمعت بين الاسم والكنية وقد نوى عنه فدعا لعلى جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى  
 الله عليه وسلم رخصه لعلى وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر لفظ المفعول المهدي وكان اولاده  
 وقد اختلف في الشراب هو البيت الحنفى في جوف الارض وكان الخلفاء ستة وستة ومائتين وقيل ستة وخمسة في بلدة سرمن رأى الشيعة  
 الى يومنا يجتمعون على باب هذا الشراب وينادونه ويحجون الى هذا الشراب نفاس اموالهم خوفا من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية  
 فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حدثا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيطهم قبيل الساعة فبملا الدنيا قسما وعدلا  
 كما ملئت قبل حروجه جوارظهم ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العر الا انى لا يجاوز مائة  
 عشر سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء وبعد الى الارض ثم يموت والمضر عليه السلام بكره الحار وسكر الضاد او بفتح الحاء وكسر  
 الضاد اختلف في اسمه ونسب فقيل بلبا بن ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلب وقيل ابن مالك اخى الياس وقيل هو ولد فرعون  
 وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معر محجوب من الابصار وقضى الى اخواله نيا وانكر حيوته جماعة منهم البخارى امام الحدادين قال صد  
 الدين القونوي الصوفي وجره في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس يصحح كما قال البخارى  
 والحجة في حروجه ما تواتر عن الاولياء والصلىء من ملاقاته قال الشيخ العارف علاء الدين السمنانى المضر من كثير ويلا ونفسه تجرد  
 اغصاره في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطى النقر والقياب عالم باليكيا ويترجم ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد و  
 يدخل الاسواق ويبيع ويشترى سببا في سوق منا واكله ونومه قليل ويجب الصوت الحسن ويلمق في السماع رقص وجل ربا يملوا يوما ما

ليله ويواظب على قوله يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بعرنتك ابد انتي ولطفا وذكرواني مرام الكلام ايسط منه وفيها  
 كادرس والياس عليها السلام والد جال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله وانت خير بان اختلف الامام وعدم  
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كما قام الحد ودفع الكفار الظالمين وان خوفه من الاملاء لا يوجب الاختفاء  
 بحيث لا يوجد منه الامم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواص لا على العلم  
 كما في حق اباؤه من الحسين الشهيد اى العسكى الذى كانوا اظهروا على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوجهه كل  
 على ولا يرد عز الامامة ان قلت كان للولك العباسية يورثه ونهم محادثة ان يدعوا الامامة فلعلة اختلفي لذلك قلت قد انقرضت  
 العباسية منذ دهر طويل فماسبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند نساد الزمان اعاهل وتدفعهم النهى عن  
 سب الدهر في الحديث بلغظا لتسب الدهر فان الله هو الدهر اه الجارى ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا النهى  
 قال بعضهم كانوا ينسبون الحوادث الى الدهر بن مونه فنهى لا زلفه نعم مرسل الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلغظ الدهر على  
 الثانى نعم الزمان ايم والا حط ترك الكل واختلاف الالهية اعلى فكما هذا اليدع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة او غلبتهم  
 احتياج الناس الى الامام اشد دغا للفساد والبقا دهم له اسم هل فان الامام يكون عادلا فاعلا فانهم كانوا في قصة اجتماع الناس على  
 فريدن لدفع الضحالك الظالم وههنا ابيات شريفة الاول اختلف اهل السنة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ههنا مذهب  
 الامامية من انه المهديك الموعود ويدفع ما صح في الحديث من ان اسم والد المهديك عبدا لله الثاني ما قيل الا لا رجحان لان الحسن  
 العسكى لم يعقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدين السمناني ان على بن الحسين البغدادي كان يظن زمانه فلما توفي صلى عليه  
 محمد بن الحسن العسكى وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختلفي ودخل في كلابال ثم توفي اه الله برحمة رحمان دفن  
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبدا لله اليافعي امام مكنه ان  
 محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهديك مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذاهب بعض اهل  
 السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبدالوهاب الشيخ الشعرائي قال مولانا المهديك ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين  
 ومائتين وهو بان الى ان يجتمع عيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين  
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب  
 ان اسم ابي ليس عبدا لله فلعلة في النقل سهوا ويمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهديك الكبير الموعود والله سبحانه  
 اعلم البحت الثاني تواترت الاحاديث في تحريم المهديك وقرنها بعض العلماء بالتاليف ولخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم  
 وانه يملك الارض ويملوها بالعدل بعد ما ملئت بالحق وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالجملة فالنص في تحريمه واجب وما يزعم  
 انه قد مضى وانه محمد بن عبدا لله النصوص ثالث الخلفاء العباسية او غير عبد العزيز الاموي او محمد بن الخليفة فكله مخالف للحديث  
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستد الاجديت لا مهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح الثالث اختلف

في ان المهدي من اولاد الحسن او الحسين والمرح هو الاول كما مره ابن ابي عمير عن علي رضي الله عنه وجم بعضهم بانه من صلب حسني و  
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافة لعنه الربيع  
 ذكر كثير من اولاد ابي العلاء واقفاً مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان الشرايط السائة كالتامة  
 في اتمام الوقت حتى رأيت محمد الملقب بالغازي رفع حد ثنا في ذلك والهدية عليه وتكون من قريش ولا يخرج من غيرهم ولا يختص  
 بكنى هاشم واولاد علي في معنى يشترط ان يكون الهام توتيشاً هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير وبار النسبة وذكر بعض الكبراء  
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان الصحيح في النسبة قريش يفتحون وفي بعضها بلفظ التصغير ولا نسبة من باب تسمية الرجل باسم  
 القبيلة لقول عليه الصلوة والسلام الاثمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستعراق  
 الافراد كما تقر في الاصل وهذا وان كان خبراً واصل لكن لما مره ابو بكر محبياً على انصافه حين اراد ان يكون الخلافة فيهم كما في قريش  
 ولم يتكده احد بل عولوا به فصار جمعاً عليه وهما بحيث وهوان جعله خبراً لحداد من قلته تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فان حديث  
 متواتر انه غواريين صحابياً كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الجردان عند سماع  
 الاخبار اذ قلت لولم انه خبر الاحاد فلا يباس لان نسبة الامامة من الفرج وقد تعرف ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة  
 يجعلونها من الاصول لا اعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالجحة الاقوى خير من القوية ولم يجافيه اي  
 في اشتراط القرشية الا لخوارمها وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشمياً اي من اولاد هاشم من عبد مناف او عولوا بالكرم اي من  
 اولاد علي عن الزهراء وغيره ارضوا الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي  
 الله عنهم وادونها اجماع وقد حشر في بعض الايات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان  
 وصليته كانوا من قريش فان قريش اسم اولاد النضر كقائمة وهو الملقب بقريش اولاد عند الجهل لانه اجتمع يوماني ثوب فقالوا انقرش  
 اي اجتمع من قريش اذ اجتمع من باب ضرب ونهرو اولاد نه جار الى قومه فقالوا كانه جعل قريش اي شديب وقيل قريش بن يثمد بن  
 غالب بن فهر كان تد رتهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جار يبر قريش وقيل سموا به لاجتماعهم في اللحم وقيل لانهم كانوا يجتمعون  
 التجارة وقيل قريش دابة في الجور يخافها دواب البحر سموا به لاجتماعهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجه ربي في وجه نبي الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة  
 سنة ورمى باسناد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ولد له في ايامه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فامتابه واختار الهام الرازي  
 انها مائة مائة مائة عليهم عليه السلام ولجمع ان الاحياء كرامة لها ليعضاعف ثوبها وقد الف الحافظ الحق جلال الدين السيوطي سائلنا  
 في اثبات ايمانها وايمان جميع ابا النبي صلى الله عليه وسلم الى ادم وتبعه محققو المتأخرين وعارضه علي بن سلطان القاري برسالة في اثبات  
 كرها فرأى استاذه ابن جرمي فمنا من ان القاري سقط من سقف فاندكست حبله فغلب هذا جزاءها ان تولد في رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فوقع كراي ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فليظفر في رسائل السيوطي ابن عبد المطلب اسمه شيبه وسمي عبد المطلب لان

هاشما قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدية وكان قد ذهب به امل الى اخواله بنى عبد النجار واحد قبال كل الانصار وقيل جلد به المطلب وهو في ثياب دنسة ثقيل لمن هو فقال عبدك واسمى ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمر ولقب هاشما الهشمى الذين يد الناس في الخط بن عبد مناف بالفخر اسم صنم بن قصى بضم القاف وفخر الصاد وتشديد الباء تصغير قصى على فصيل من قصى يقصوا ذابعد من باب نصر واسم زيد او جمع ولقب به لانه بعد عن تومس الى بلد تضاة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسى الدماء بناب اسم السباع لاعلمنا او مصدا بعض المكابية وهو الخاصمة والحارثية فيكون كالتصمية بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الواو بن كعب كان صاحب ارشاد وجمع قرشيا بن معلقة ويخطب ويخبرهم بامر النبي صل الله عليه وسلم يأمرهم بالتباعد ويقول يا ليتني كنت مع حين بلغنا تومس بن لوى بضم اللام وفخر الواو وتشديد الباء تصغير اللاتى بن غالب بن فهر بكر الفار وقال الفارسي المهدي الاحمران قرشيا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقرشى بل كنانى بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصران بلصاغة وجهه احسن بركنانية بكر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفخر الزاود عن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مديكة اسم فاعل سمى عمر ولقب مديكة لان اباه خرج في ابله ففرت من ارضه فاذا ركها عمر فسمى مديكة وطفها اخره عامر فسمى طابطة بن الياس بكر المهزبة المقطعة وقيل بفتحها موصولة منه الجواد وكان يجمع في صلبه تلبيت صل الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدان المكعبة وكان يتكلمه اولاد اسمعيل المحرفهم عن دين الحق ويعظمون حتى حرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فان كان مؤمنا من مضر على وزن عمر من مضر اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه اذ لانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزخ وزن ابن عباس انه كان مسلما على ملته اراهم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقالوا اي اياه واياه وكان حسن الصوت نظرويت الابل فصارت لك اصل الخداه في العرب ابن زرار بكر النون وتضعف الزا الهجزة مشتق من النزر هو القليل لانه لما ولد اى ابن كا في رجب نأ فاطم طعاما كثيرا وقال هذا كل نزر اى قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير من معد بفتح الميم والعين تشديد الدال يروى ان نجت نصر الملك الكافر السعالي دخل بلاد العرب يريد قتالهم فاوحى الى ارمياة احد الانبياء لبنى اسراييل ان اتت معدا واحملها الشام وتوكل امرء فان يخرج من ذلك حاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهى النسب ومن جازره حتى انتهى الى ادم فقد اخطا عندا لمحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صل الله عليه وسلم انما انساب الى عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب المشركون بعد عدنان فالعربية والعباسية اء اولاد حسان ثم النبي صل الله عليه وسلم وانما تعرض بذكهم تعصيا لخلافتهم فانهم كانوا خلفا دهر ا طويل من بنى هاشم لان العباس وابا طالب والد علي رضي الله عنه كان يجب النبي صل الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعة ابا عبد المطلب بن هاشم وابو بكر قرشي لانه ابن ابي تافهة بالضم اسم يوم فخر مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواه وسره وبنات الا ابو بكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لا في تحاقن بن عامر بن عمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط الا ان يكون مضمونا

اي معصوما عن الذنوب خلافا للشيععة ومطلوبهم عن ذلك ابطال خلافة كل من عدل الائمة الاثنى عشر راعين از العصمة لا تعرف الا من جهة  
الشامخ والشامخ اخبر بصحة الاثنى عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا وقد وجدوا خلفا والثنت ذنوب احد هان ابا بكر منهم  
الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب تايها ان من عنها قوية فذلك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها  
على رضي الله عنه وجاها ان عمل بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لان ما تركنا كاهن ولا يجيى الحكم بلاما  
نصاب الشهادة يقال ولنا لم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة نالها ان النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه صلى الله عنه الصدا ثم عزله  
ثم ابوبكر رضي الله عنه نصبه للخلافة واجيب باننا لم نعلم العزل بل انبى العمل بانها العزل ولعل العزل كان لامر اخر لعدم الاهلية  
رايعها ان الثالث تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الامام وقال لعنه من تخلف عنه وجعل الخلافة  
فيهم بالاغلبية اجيب بجمع صحة خامسها ان ابا بكر قطع يارساق واحرق فجارة السلي بالنار هو يقول اناسم والتعذيب بها كغيره  
اجيب بجمع صحة ولوسم فالقطع مغلط للجلاذ والاخراج من الاجتهاد هديا وكان فجارة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل  
مالك بن نويرة وهو مسلم فلما في زوجته ولذالك تزوجها من ليلته فنزل اوبكره قصاصا حدة اجيب بان قتله لثبوت شبهة العقد  
تسقط الحد على اى صحة هذا العقد من المجتهدات وقيل كانت مطلقة تماما لك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه ابراحق بيت على  
رضي الله عنه وفي فاطمة واللسنان رضي الله عنهم لتاخروا عن البيعة فلما كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه منه الخسر عن اهل  
البيت قلنا لم يعمر ولوسم لم يجهد فيه فلعن وجدنا اغنيار وقال ابو حنيفة لا حظا لعنيا منهم من الخسر ناسعها انه نرى عن ضعف النساء بعد  
ثبوتها بالقران والسنة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نرى متعة الحج اجتهاد الحادى عشر  
ان خرو كتاب فاطمة حين ندم ابوبكر رضي الله عنه على منع فذلك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد مات قلنا همتان  
عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه والى اقراره الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوثق اقراره بيت مال السليبر  
قلنا كان الايتار من مال نفسه فان قوله مشهور الرابع عشر انه حرم الخمر لثبوت مع ان الماء والغشيش حرم المسلمين اجمع اجيب بان كان  
لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشيطان الخا مس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحف وضرب  
عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى اباد النفاى الى الرديئة قلنا لانهم قصة ابن مسعود والاخراج كان لاجتماع الصحابة على مصحف  
واحد لتغل الخلف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبها وللانام ذلك اذا راى الصلحة ولذلك قيل على في حرب الجبل وصفين من  
الصحابة عجا اغنيار السادس عشر انه اسقط العرق عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل الهرمزان ملك الالهوا زيد ما سلم قلنا  
انه ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتله اجتهادا يافلا قصاص فهدى بنده من الباب و  
بالجملة فاكثر ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صح من ثبوت الخطا الاجتهادى والمجتهد ماجى في خطا لا ما خرد ولوسم وقوع  
الذنب منهم بلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من الغفرة والجنة والنيب من اعظم الذنوب سبها في الصحابة  
رضي الله عنهم اجمعين لما من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بصحة يزيد ان امامة ابي بكر هي صحة قطعها بالاجماع فلو



كانت العصمة شرطاً لكان عصمته معلومة قطعاً لكن لا تظهر بها فالعصمة ليست بشروط انقلت هذا الوجه كالمصادر على المطلوب  
لاهم ارادوا بهذا الاشارة الى بطلان خلافة ابي بكر قلت ليس مقصودهم مقصود اعمى ابطال خلافتهم فقط بل ابطال خلافة كل  
من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشتراط العصمة  
فلا يحتاج معقول وايضاً اشتراط هو الحجاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيمكن فيه عدم  
دليل الاشتراط انقلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لازم نفى اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية  
واما في العلييات فليس الامر كذلك بعد استقرار الاول ولذا انحصر الغرض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون زعمها ما لم  
يجعله الرأفة او ان فرض حامله وذلك لان الظن كاف في العلييات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المراتب ومخصه انهم ذكرها  
للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق  
فيه الذنب فيكون مصائباً للذنب بالضرورة تانيها ملكة نفسانية تنعم عن المعاصى واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب  
المواقف وغيره ان التعريف الاول مبنى على اصول الاشاعرة من استناد المحكمات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة وبدل عليه قوله  
عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصم الله شره البخاري والثاني مبنى على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات  
انتهى لمخلص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يعلمها الله سبحانه في العبد  
فتكون سبباً عاماً لعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم من بنى الجواز ان يكون الشخص  
خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصدر عنه الذنب بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك ان يجزى على تعريف  
الثاني ان يقع ابو بكر غير معصوم ولا يجزى ذلك على التعريف الاول لانه لا يملك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها  
بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح للابن ابي عمير ان الذنب وهكذا الحال حيث يجزى الجاهل بين  
اهل السنة والشيعة وعصمته لعل البيت فاحفظ هذا الفرق يحفظك عن الخيرة والخطب فمن الخطب في هذا الباب ما وقع لعل السنة من  
المنازعات وتحرير المكاتبات في عبارة المواضع حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهرارضى الله تعالى عنها ادعت ذلك وشهد لها  
اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والظلم وجواب اهل السنة باننا لا نعصم العصمة بتغيير بعض اهل السنة قال ابي ذنب صد  
عندهم حتى قيل بنفى العصمة عنهم وحفى على التغيير ان العصمة المنفية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدق ذنب ابي من الخطب  
في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لا يزم صرحوا بان غير معصوم وغير المعصوم  
مذنب ويدل عليه احرافه فجاء في كماله قطع يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بان غير  
معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر لك الاوسط و  
بعبارة اخرى نقول ان اريد نفى العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و  
ان اريد نفى العصمة بمعنى الملكة فلا يزم الكبرى وليت شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتصنيف وايضا من الخطب في هذا المقام ما قيل

ان كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكن راعى الادب وفيه نظراً للشارح  
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجيء من نفع العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفنا والله اعلم احقر الحافظ  
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لا ابراهيم قال اني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال  
 ابراهيم ان يكون من ذرية ائمة فقال لا ينال محمداً الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصدور الذنب من وهذا بناء على  
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال محمداً الامامة والجواب المنع عن قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مستقلة للعامة  
 مع عدم التوبة والاصلاح اى تداركها بالعمل الصالح غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالم الجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب  
 عنها ويعمل العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا  
 نسبنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون يرتكب الذنب لجواز ان  
 لا يكون الشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظاً عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوهاً اخر احد هاهنا الزائد  
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانياً ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثاً ان المراد بالعهد  
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اخرى الاول ان كما ما ينصب الى الاله الذي فروعصى لوجوب نصب امامه  
 اخرتهما ويتسلسل واجيب بان فائدة غير محصورة وذلك كما مر في كلامهم ثانياً القياس على النبي لانه خليفة واجيب بالفرق  
 العظيم ثالثاً انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى  
 الامر محصورة في ما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ما هيبتها ان لا يخالف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدره واختياره واختصار  
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضاً لعدم القنوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخليلي اظهره  
 العصمة هو الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخبط في هذا المقام لان كون عدم الخلق حثاً للعصمة مشهور ويبدل عليه  
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اى العصمة لطف من الله تعالى يجعل اى العبد على فعل الخير ويحرمه عن الشر مع  
 بقاء الاختيار حقيقة لا ابتداء عليه بقاء الاختيار هذا تنكحاً للتعريف والابتداء هو الامتحان بالكليف ولا شك ان عدم القعدة على  
 الذنب ينافي في الكليف باجتناب هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيداً  
 لبقاء القعدة ولهذا اى لا اشتراط بقاء القعدة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اى الامتحان وهذا ظم نساد قول من قال هم بعض الشيعة  
 انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص اى موحدة اوفى بدنيته عن بسببها صدر الذنب عند كيف ولو كان الذنب بمنعها صح كليف  
 بتلك الذنب ولما كان مثاباً عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محاليناً في الكليف والثواب عندك ان هذا الذنب  
 الزام على الشيعة فانهم يذهبون من مذهب المعتزلة في الحسن القهر العقليين واما على من هذا فيجوز الكليف الثواب اذ لا يقوم من الله سبحانه  
 شئ ولا ينظر ان يكون افضل هبل زمانياً خلافاً للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل ائمة الاثني عشر زاعين ان الافضلية لا تقم  
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط باقامة المفضل بيمينه عقلاً والغير لا يصدق عن الله سبحانه وبان العلم لو اختلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عن ذلك سفها ودفعا ظاهرا من كلام الشارح لا للسأوى والفضل بل المفضول الا تقل علما وعلماء وما كان لثروت  
 بمصالح الامامة ومفاسدها واكثر على القيام بها وجهان اعظم من السلطة هو على المهارة بامر الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة  
 العبادة والمواجب جمع موجب بالفهم اى ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ التتويج وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول اذ نعم للشر  
 وابعد من اثاره الفتنه تكونه فاشوكة عظيمة والا ثارة برائجة من ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع  
 ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقى ولم يقصد بالزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر  
 رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر  
 هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفراد وانما كان غير جائزا لما يلزم ذلك من امتثال احكام متضادة على  
 تقدير مخالفتها في امران يامر باحد هابه وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصحح ان عمر رضي  
 الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احدهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير اية وَيَشْتَرُطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ اى التصرف  
 في الامور اى مسيطرا ذكر اماما تالفا لتمام ذكر الال للالف والشر اذا جعله الله تعالى للكارين على المؤمنين سبيلا اقتباس من  
 القرآن والسبيل التصرف ومن فهنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام  
 يجب ان يكون فارغا للخدمة بالمصالح مستقيما في امين الناس كما ما ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه اذ قلت جاهد  
 عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي سراة البخارى اوجب بان مخالفة بحمله على  
 الغرض والتقدير والفساد ناقضات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصل اشخاصها  
نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها وتمكث اياما لا تنصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينها وفي استدلال الشارح به  
نخا لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابى بكرة الثقفى قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم  
بنت كسرى قال لن يفعل قوم ولو اعلمهم امره سراة البخارى وايضا عن مأمونة بالستر وترك للزوج الى مجامع الرجال وايضا قد جمع الامة  
على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبرى والمجنون قاصرون عن تدبير الامم والنصرف في مصالح الجمهور اى عامة الخلق واصل  
الكذب العظيم من الرول قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذى في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا لاداء اجتناب  
نفيه عندك ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يبق لا يصلح بل يجنب ان ينصب غيره من المعنى محتججا به  
ابن الملك فالمنفى غير مستدرك سائسا اى ما كلف للنصرف في امر المسلمين بقوة رايه ورجوته بفتح الواو وتشديد الياء الفكر القوي و  
معرفته باسه في قلوب الناس وشوكته اى قوة القاهرة من العساكر والسيف واصل شوكة فاروخت تقاوت راجعها بحاكم الشرع على  
فصل الخصومات وشرط للجهن ان يكون بالغا ذريجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفريعة ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه  
كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعلم الصلح ولا يخفى ان  
الطلع ائمة الاعتناء الصلح ان يكون المصلح من اسباب الفتنة وعدله وكفايته اى اصابة الراى والمعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجهل وتحت شرط الأكثران الركن الأعظم والسلطة للحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشر الامام الحرب بنفسه بل كيفية نصب  
الشيخان لها على تنقيحها أو احكام كحد الزنا والمرتدة والعدف على كل خبيس وشريف وحفظ حد ووداد الاسلام من الكفار هذا اقل  
ما ينبغي والا فان العزيمة نعمه والحرب وانصاف المظالم من الظالمين اذ الاحلال هذه الامور محل بالفرض من نصب الامام ومن راي في نفسه  
البحر عنهما لم يجز ان ينصب نفسه وهما باحسان شريفة الجحش لا بل لخص الكلام في شرط الامامة عند الاشاعرة انها تسعة فنها الحوية والركوة  
والعقل والبلوغ والعدل وهي بالا تفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها النجامة والاختيار في المسائل التي يبر المصيب و  
هذه الثلاثة شرط جهنم الاشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمعة في شخص الا نادرا جدا وفي الناس من الموصوفين بما كفاية الجحش  
الثاني ذكروا المحققون ان اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف بعضهم بالضرورة وهل يجب قبل الا المتخار عند  
الوجوب حفظ الشريعة ودفع المصائر هل يجب طاعة كاي يجب طاعة الامام ارفيه كلاما والظاهر الوجوب حفظ النظام والله اعلم الجحش الثالث  
شرط الشيعة شرطها كثيرا منها العلوية والسيادة على اختلاف مثلهم وشرط غلامتهم ظهور الهجرة على يد علي بن ابي طالب عليه السلام وخرج  
ابو جعفر القمي بسنة الامام على بن موسى الرضا قال يكون الامام اثنى الناس واثم جمع الناس واعلم الناس ويولد بخون او يري من خلق كما يري  
من اهل ما هو اذ تولد وقع عليه اربعة اوصاف بالنهايتين ولا يحتمل وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عذو والفقار وصحيفة فاطمة رضي الله تعالى عنها  
وصحيفة فيها اسماء متابعي ابي يوم القيمة ولا يري له قول وفاظ ويحجاب له كل دعاء انتهى مختصرا وزعم الشيخ محمد الحافظي الجباري في فصل الخطاب  
ان القمي هذا هو الذي روى الجباري في كتاب الطب من صحيح وهذا هو عظيم من هذا الخبر بل هو شيعي كاذب يري في باب الامامة منكرات و  
هذا ما يجب حفظه الجحش الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاول نقل التاريخ وهذا لا يجمع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة  
احد قال الشيعة لعلي رضي الله عنه وقال بعض هل لست لابي بكر رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد هم لزيد بن  
مينا على السلام الطريق الثاني نقل الامام السابق وهذا لا يجمع اهل السنة الثالث يجمع اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة  
وبعض الشيعة الزيدية يتخللا فالاكثر الشيعة مستدلين بوجه احد هاتين الامامة نيابة الرسول فلا تثبت الا بقوله تعالى ان اهل الحل والعقد لا  
يجزى لهم التصرف في الخلافة فكيف يجزى لهم نصب من يتصرف واجيب عنه ما بان البيعة مظهره تكون خليفة الرسول اي علاقة والد على ان  
الشرايع نصب كالمثبته للخلافة ونقص الثاني بالمشاهدة اذ يجب اتباع قوله مع ان لا تصرف في الشئ عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي  
ولا ينقض البيعة فكيف التصرف الكلي النظم اوجب بالانسان عدم انعقاد القضاء بالبيعة تفيد خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جرح الامام اما  
عند فقهاء يعزى بل يجب امانته لا يحجم الشرايع اربعها ان البيعة تسلم المفاصد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماما ما يقع النزاع اوجب بان  
ضد التوكيد كما صحتها والبيعة شرط واهل البيعة لا يعزونها اوجب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعا وهن  
امر مبطن اوجب بان النظم كان في احكام الشرايع ولذا انتهى عن التجسس سابعها ان النبوة لله عليه ولم يجعل المسائل غير الامة كأداب الخلافة فكيف  
يجعل هذا الامر العظيم ويدين تعيينه بالتلفيق لا اختيارا لاهل البيعة تامه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتوكلت على الله فاعلم بان اوجب عنها ما بان  
تفويضه اليه الامامة كان في عدم الاحمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بيه فنقول عليه الصلوة والسلام ما رواه المسلمون

حنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعند نافية نظر كان الاول من كلام ابن مسعود على الحديث الثاني واشرف اجماع الامة  
كلها ونصب الامام يحصل بعضهم بل الحق انما اجمع الامة على الامامة تصح بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق  
الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد وبين هو الناس الى بيعة ويا من بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا باقيا والاشارة  
والزيدية والمجاشي وذلك لحصول المنازع المطهر من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان الامامة لا بالنص الجوت للماسر ولا  
في البيعة الى اجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الملل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لا يبرك رضي الله عنه وكذلك عبد الرحمن بن  
عوف لعنتان رضي الله عنهما وجرى الصحابة رضي الله عنهم ذلك فيما يعوها على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة  
الا زاد حضرت حم غفيرة من المسلمين حتى يشهر البيعة وينقطع النزاع الجوت السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباينة فب  
خلان فقبل يتركان وامان كانا في ارض لا تسعها من الموتور وان وقعت البيعة معا ولم يعلم التقديم والتاخر طلعت البيعتان واستوفت كذا  
في شرح المواظف ولا يشترط في الامام بالفسق اى بالخروج عظمة الله تعالى والحق كراى العلم على عبادة الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد  
ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء الذين كانوا الائمة يستعملونهم كالحاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد  
الحلفاء الراشدين وكان السلف ينفقون لهم ويقبضون لهم ولا يهاذونهم او امر عليهم ان الاقبياد كان اضطرارا فلما ثبت الاقتصاد سر او علانية  
وعن ياد العدى التابى قال كنت مع ابي بكر فمحت منبران عام وهو محطب عليه ثياب رقا فقلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال  
ابوبكر اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا لله في ارضه اهان الله اذ التزمه وحسن ولا يرون الخروج عليهم  
اى لا يفتقدن جواريه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقيد القلب التى هي السنة المجمع عليها ان يمتدنان  
الامامة في قريش الى يوم القيمة وان لا يخرج من الائمة بالليف ويصير على جبههم كذلك السنة ورسول العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله  
السنزى اى الناس خير قال السلطان قيل كما زمانه شم الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وايجارهم فيفقر لجمع ذنوبه قال الخشبات  
السنح الملقبة عطابواهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقصون في المسجد وقال الخليفة اذا كان فيبر صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا  
فهو القطب الذى يدين رعيه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله  
عليه وسلم يكون عليكم ام اريفسلن وما يصلح الله بهم اكثر انتهى مختصرا وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كرم من اميرة  
شيافا يصبر عليه فانه من خيرة من السلطان فيد تشبوات بيته جاهلية رهاه الجارى ولم والاماديت في الصبر على جوه وترك مخالفة كثيرة  
دواوحتهم الشارح كان اوله وسقط الواو بعض النسخ على الفعل السلف ولكن انما لها حسن عطا على قوله لانه قد ظهر الفسق لا العصمة  
ليست بشرط ابتداء لان يجب نصب في العصوم بقا اولى اى تقار غير العصوم علم الخلافة اولى الجواز من نصب ذلك لانه لا ضرر في نصب اما  
عزل فيضاجر الى اضطراب وفتنة ونبي نظر العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدل لمشرطة واما بمفعول ملكة الاجناب ليست بشرط  
ابتداء ولا انتهاء لكن عدم ملكها يستلزم وجوب الفسق وهما بحيث من الاشكال القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد بن  
مغوية رضي الله عنه نصب ويا بيه الصحابة واجيب بان وجوب طاعة هذا الشق على بيعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معتول ولا يخفى زهنا

الجواب ليس على نازون الشرح لما سمعت من انعقاد الامانة ببيعة رجل واحد من اهل الجبل والقدوم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازا وعند  
 في الجواب وجوه احد ما حكى ان لم يخرج الخلافة بل ليستوطن الكوفة لكن الرايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافة غيره  
 صحيحة لاى الحسن بن على رضي الله عنه ما سلم الخلافة الى معاوية بن ابي سفيان ان لا يجعلها ولا ولاية ويكون الامر بيد شوري في المسلمين ان قلت فلم  
 خالفه معاوية بن قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى  
 الصحابة بن قلت ثم اى ان بيعتهم وقعت جبراً ولو سلم فكانت متفرقة على التسليم فاذا نصد الاصل نصد الفرع ولذا صرح عن اهل المدينة انهم دخلوا  
 بيعة اى عزله وقد كان بينهم الصحابة وعظماؤنا الذين ان قلت صحى عبد الله بن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال  
 لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع بن عمر بن حنيفة ولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل عاد ولواء يوم  
 القيمة وان اذ بان هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسول واني لا اعلم عدا الا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب  
 القتال واني لا اعلم احداً منكم خلع الا كانت الفيصل بيني وبين امرأه البخاري ولم قلت حكم بجهنم يلزم محمداً الخرائج قلت بين جواز الخرج  
 يزيد من الجهل فواجه التشريع على قاتليه قلت لم يتقدم ذلك بجهنم بل فعله جهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من نصب  
 الحریم وحل للزاري المشام خلاف وجه التكریم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الى يزيد لا بايعه نازون الا قتله ثالثها لعنه وجد  
 ما يدل على كفره وقد تقرر ان منه الخرج انما هو اذ لم يبلغ نسبة الامام الكفر يروي من شعر يزيد قوله -

وشمة كرم برجها فخر ونها  
 فان حرمت بن ما على دين احمد  
 وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

ومطلعها الساقى ومغربها ندى  
 فخذها على دين الميوسن مرير  
 لعبت هاشم بالملك فلا  
 لست من حذف ان لمر انتقم  
 جرجاء ولا وحى نزل  
 من بنى احمد ما كان فعل

والعودة على الزيادة واربعا ان جواز الخرج على الفاسق من الجهل ففعل اجتهاده اقتضه ذلك خامسا لعن يزيد كان حين نصب  
 فاسقا فلم يصح نصب اصلا كما هو مذموب واما نصب معاوية بن ابي سفيان فلهذا كثر عنى انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا  
 فجعل موة وقد استخيب معاوية فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن  
 سائب بن عبد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجبل وادام الشافعي هو ام الحسن  
 بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن على بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وعشنة وقات الامام  
 الاعظم قيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن ثمانين واربعة اشهر والناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم  
 المدينة كلائم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بئذ وشم الى مصر واستوطن وصفه في اصول الدين ابن اربعة عشر مجلدا وفي  
 فرقة ما يزيد على مائة ولامام احمد بن حنبل من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناصح والمنسوخ حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة سطر رجب سنة اربع مائتين وقرية بقراءة مصر مشهورة بته الامام ينعزل بالفسق والمجنى وان لم يعزل احد وكذا  
كل امر من الامراء والمحبيين وقاض ند ينفذ عند تصرف هو لا بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاستق هذا هيب الاول انه لا  
ينعزل وكما يجب عزله وهو المشهور الثاني انه لا ينعزل بنفسه ولكن يجب عزله هو لبعض الحنفية قال الامام الصابوني في البداية لوا رتب  
الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والمطوابع الاشعري ويمكن حمل كلامه المع على هذا الذي هيب لكن  
المتبادر من قول الشافعي ولا يرون الخروج عليهم هو الذي هيب الاول اليوم الا ان يفسر بانه لا يوجدون الخروج عليهم الثالث انه يجب  
الخروج ان فحصر فسقه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى نخلف ان ينزل من السماء بجارية واصل المسئلة ان الفاستق  
ليس من اهل الولاية اي التصرف عند الشافعي لانه لا يظهر لنفسه اي لا يفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يهلب  
عذاب الله بجانه تكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة من اهل الولاية حتى يصم للاب الفاستق تزوج ابنته الصغيرة اجاماً فكذا  
يجب امامة الفاستق ولذا كان العدا لتنه عند شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الا عظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة  
ثمانين وتوفى سنة مائة وخمسين واختلف فانه من التابعين او ابنائهم والصحيح هو الاول وفسلف المنار لعمري من الصعابة  
ان سبن مالك وعبد الله بن عمر بن عبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومعتقل بن يسار رضي الله عنه  
وفي جابر بن عبد الله خلاف الاشعري ولا يخصي مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال لهما الشافعي الناس كلهم  
عيال ابي حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارفي بن عبد الوهاب الشعراني الشافعي انه راى في مكاشفاته بجرا يشتب منه انها س  
فسال عنه ف قيل هو بجرا شريعة والانها منها هيب واعطسنا فذا هيب ابي حنيفة واما ما اشهر من انه صاحب الراى كالحديث  
كالشافعي فاقترا بل هو اشد اتباعا لحديث من الشافعي كما يظن من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علما من اهل مذ هيب الشافعي  
جمعوا الاحاديث الموافقة لمذ هيب ولم يفعل ذلك علما من هنا والا فاحاديث مذ هيبنا موجودة في العصاح والسنن والمسانيد  
المعاجم وعلم الله بجانه يرفقا بجمع ها وقد يروى في مناقبه سراج امتي ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي »  
والسطوري في كتب الشافعية لهل هذه مراية عن الشافعي والراى ايات توجد عن المجتهدين من اهل مذ هيب مختلفة اما الاختلا  
اجتهادهم اولوهم الشرارة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذ هيب ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام و  
الفرق ان في العزل اي الامام ووجوب نصب غيره انارة الفتنة لماله من السوكة بخلاف القاضي وفي مراية النوادير علم الراى  
المشهور من الامام الا عظم والفقه تجى ظواهر الراية وقد صنف فيها المنون الشمس والكالمبسط والمجامع الصغير والكبير والزيادات  
السيرو وكذا الدقائق ووقايت الرايات غير المشهور تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر بسماعة ونوادير بن رستم عز العلماء الثلاثة  
هم الامام الا عظم وصاحبا ه القاضي ابو يوسف بقول احد حفاظ المحدثين حتى قال احفظ عشرين الف حديث ففسخ وهو الامام محمد  
ابن الحسن الشيحاني صاحب المصنفات الجديدة زها وثلثمائة وسبعمائة مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه يطيب ويقول بجنا محمد  
على قد عقولنا ولو كلنا على قد عقل لم نعرف وكان ذكي العقل ولذا قل رجوه في المسائل وراي بعض اجبار اليهمي كتاب المجامع الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادق مقابل شك انه لا يجوز تضار الفاسق والزيادة المشبهة للجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ما ض مجهول من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء فنعق ابتداء يصح قضاءه ولو تولد وهو عدل ثم فسق يتعزل بالفسق لان المقلد اسم ناعل اى الذى نصب القاضي وهو الامام او نائبه اعتمد عدالت فلم يرض بقضائه بل ونهاه بدين العدالة: وفي فتاوى تافى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الخفية المجتهدين انهم اجتمعوا على انه اى القاضي اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاءه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه واما فى غير من الاحكام فينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضيا لا يصير قاضيا ولو نفى لا ينفذ قضاءه وانما ذكر مسائل القضاء طرأ للباب ولا يهاخت الامامة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى القلائد المتفرقة قال المصنف وَيَجِبُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ الْبَغِيضِ الْبَاءُ مِنْ بَعْلِ الطَّاعَاتِ وَيَجْتَنَّبُ الْكِبْرِيَاءَ وَالْاَصْرَارَ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْفَاجِرِ صُدَّةً وَفِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْعَةِ فَاِنْ مَشَرَّطُوا الْعَصَةَ فِي اِمَامَةِ الصَّلَاةِ كَمَا يَشْرَطُونَهَا فِي اِمَامَةِ الْكَلْبَةِ وَلِذَا يُوَضَّرُ مِنَ الصَّلَاةِ حَتَّى يَصِلُوا فِي اٰخِرِ الْوَقْتِ فَرَادَى اِنْشَارَ الْاِمَامِ الْمَهْدِيِّ وَبَعْضُهُمْ يَجْمَعُ الْمَغْرِبَ مَعَ الْعِشَاءِ لِذَلِكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَوَاتُكُمْ كُلُّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَرَدَّ الْمَهْدِيُّونَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَابْنُ الدَّرَدِمِ وَابْنُ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِالْفِظَائِ مَخْتَلِفَةً فَمِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ ابْنِ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوَاتُكُمْ كُلُّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مَا هُوَ عَلَيْهِ يَوْمَ يَوْمٍ عَمَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلْفَ مَنْ تَأَلَّى الْاَلَاءَ الْاَلَاءُ اللهُ تَرَاهُ الطُّبْرَانِيَّ يَسْتَدِشِدُ بِشِدَّةٍ الضَّعْفِ وَذَكَرَ السَّخَاوِيُّ طَرِيقَ هَذَا لِكَلْبِ رَاهِيَةِ كَلْبًا مَصْرَحًا بِهِ نَيْرًا حَادٍ مِنَ الْعِلْمِ وَاصْحَابًا حَدِيثَ مَكْمُولٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ فِيهِ انْقِطَاعٌ لِانْ مَكْمُولًا يَدُكُ اِبَا هُرَيْرَةَ اَنْتَهَى وَقَالَ الْجَدِّ الْخَوِيُّ لَمْ يَعْصِ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ وَلَا نَ عِلْمًا لِاِمَامَةِ كَلْبٍ اَيْ صِلُوا خَلْفَ الْفَسَقَةِ بِفَتْحَتَيْنِ جَمْعُ نَاسِقٍ وَاهْلُ الْجَهَادِ اى مَنْ يَتَّبِعُ فِي الْاِعْتِقَادِ مَا يَهْوَى نَفْسَهُ وَلَا يَتَّبِعُ السَّنَةَ وَالْمُهَاجَةَ وَالْبِدْعَ كَمَا يَفْقَهُ جَمْعُ بَدْعَةٍ وَهِيَ كُلُّ مَا حَدَّثَ فِي الدِّينِ عَلَى خِلَافِ السَّنَةِ وَهِيَ الْمَعْتَقَلَةُ وَالشَّيْعَةُ وَالنَّوَاصِرُ وَالْجَبَابِرَةُ وَاشْتَاهَرَهُمْ مِنْ نَيْبِكِرِ اى مِنْ غَيْرِ اِنْكَارِ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَصَادَرَ لِكَ اِحْتِمَالًا لِاِفْرَاقِ مَخَالِفَةِ الْمُبْتَدِعَةِ بَعْدَ اِنْقِادِهِ وَمَا قُلْنَا مِنْ بَعْضِ السُّلُفِ كَلَامًا اِى حَقِيقَةً مِنَ النَّمْعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْبِدْعِ نَحْوِ عَمَلِ الْكِرَاهَةِ اِذَا كَلَامًا فِي كِرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْبِدْعِ اِنْ قُلْتُمْ كَيْفَ الْكِرَاهَةُ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَوَاتُكُمْ كُلُّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ قُلْتُمْ لَوْحِ الْحَدِيثِ فَمَوْلَى لِبَيَانِ الْجَوَازِ وَهَذَا لِاِيْنَا الْكِرَاهَةُ كَمَا شَرَّحَ الشَّامِيُّ الطَّلَاقَ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اِنْصُ لِحَالِ الْمَيْدِ الطَّلَاقِ ثُمَّ اَبَانَ اَوْ هَذَا اى جَوَازَ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاجِرِ اَلَمْ يَنْدِ الْفَسْقَ وَالْبِدْعَةَ اِلَى حُدِّ الْكُفْرِ اِمَّا اِذَا دَعَى اى بَلَغَ حُدَّ الْكُفْرِ كَمَا فِي الشَّيْعَةِ الْقَائِلِينَ بِالرَّهْبِيَّةِ عَلَى رَضْوِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُنْكَرِ لِخِلَافَةِ الشَّيْخِينَ عَلَى الصَّحِيحِ فَلَا كَلَامَ فِي مَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ ثُمَّ لَطَفَ الْكَلَامَ عَلَى الْكَلَامِ وَمَعْنَى التَّرَاخِي تَاخِرُ رَيْبَةً الْمَعْطُوفِ عَنْ رَيْبَةٍ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ الْمَعْتَرِزَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ فَيْرُومًا مِنْ كَلْبِهِمْ يَجِبُ وَاِنْ الصَّلَاةُ خَلْفَ لِمَا نَ شَرَطَ الْاِمَامَةَ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ



سواء كان مؤمناً أو كان بين اللزتين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق ولا أعمالاً ولا نية  
عندهم اي ومن جهالهم عدم تحييز الصلوة خلف اهل السنة بما على تكفيرهم ويصلي بلفظ المجهول أي صلوة الجائزة على كل من تركها فاجر  
اذامات الفاجر على الايمان بحسب الظاهر للاجماع فان السلف لم يزالوا يصلون على الفساق ولقول عليه الصلوة والسلام لا تدعو الصلوة  
اي لا تتركوا من النوح وهو الترتك وزعم النجاة ان ماضي هذا الباب لا يستعمل العرب على منامات من اهل القبلة لم يجد القارى المروى لهذا  
للحديث فخر بجا من لفظه وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى على من قال لا اله الا الله سراة الطبراني بسند ضعيف جداً  
وقد تقدم حديث ابى هريرة في فرض صلوة على كل بر وفاجر اه اليه يفتى وانت تعرف ضعف الحديث فهذا المسئلة على الاجماع فان  
قبل امثال هذه المسائل من جزاء الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه انما هي من فروع الفقه لان موضوعها العمل فلا وجه  
لايرد هاتيها في اصول الكلام الاضاهة كالتحوية الا لك وان اراد للم اعتراف حتمية ذلك واجب اي يجب الاعتقاد بجموع الصلوة خلف  
الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الاصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك اي في  
عليه انه يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لا الاعتقاد بحتمية او واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلوة فرضية وللحجرام  
والسواك سنة وان كل ما ادى اليه اي الجهد فالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات  
والافعال وهو بحث خلق افعال العباد الى قوله والاصح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر واحوال البعث و  
الثواب والعقاب والنبوة والامامة والتحقيق ان بحث اوهامة من الفرع اذ حاصله وجوب نصب اهلهم على العباد وهذا من الكلام  
المتعلق بالعمل لكن لما كان للروا في مسائلها اقوال ناسفة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من اصول الكلام على قانون  
اهل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سرياني بمعنى القاعدة والاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشافعي في ضمن الكلام التعريف  
علم الكلام الحق واحترزوا بسند الاول عن الفيلسوف الالهية وبالناظر في كلام المعتزلة والرافض وانشأهم حاول اي قصد وهو جزء لما  
التنبية على نبذ اي قليل من المسائل التي بها يتميز اهل السنة من غيرهم وفيها اشارت الى ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين  
حرمه تكلم المعتز وحرمه اذ بار الزوجة خلا للشيعي في الكل مما خالف فيه بيان لبند والمسائل المعتزلة نحو المعزوم ليس بشيء او  
الشيعية كالتسليم على النخيين او الفلاسفة كاشتراط الساعة او الملاحة كحل النصوص على ظواهرها بالانابيل او غيرهم من اهل البدع  
والهول والكرامية القائلين بان الولي تد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالمسح وغيرها من الجزئيات المتعلقة  
بالعقائد كتهادة البنت للشمس للبشرة رضوانه تعالى عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الفحشاء الا لا يجيز كنه اي ضعف تكلف اي امتنع  
فهو لازم ومنعد فعله للزوم يكون المرفوع هو الجائر المحرور على المتعدى محذوف اي اللسان والصحابة جمع صاحب هون من صحبة النبي  
صلى الله عليه وسلم ولو ساعة من الايمان ومات مؤمناً وفيه اجابات الاول زعم قوم انه لا يدين من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب  
لا صحابي الا من اقام سنة او غرارة واد استدل المجهول او لا بان الصحبة تم القليل والكثير يقال صحبة ساعة واثنا بيان الوقت صحبة لا جازم  
يكبره من عبد الله معرفة مكثهم عند الثاني منامات مرتداً بطل صحبة وحديثه كرسية بن امية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضي الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف حرمته اولم يجعلها فادحة في الزبانية الثالث من ارتد ومات مومناً اختلف فيه  
وينسب افواكاً اعظم انه ليس بصحابي والى الشافعي اصحابان نعم ثم رأيتهم مقبولاً ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس  
الرابع اختلف فيه او بعد الموت قبل الذنوب كما في ذوق الشاعر فليل صحابي لان جيلته صلوات الله عليه ولم يصححه وقيل لا فان  
هذه الخبرية لا تتعلق بها الاحكام الدينية كالشهاد للخاص اختلف فيه من رآه قبل الوحي مؤمناً كزيد بن عمر بن نفيل مومن الفترة  
والصحيح انه ليس صحابياً وكذلك من رآه مصداً تاباً نه سيعت كجبريل الراهب على ما اختاره العسقلاني اما عند الصحابة فقال  
لحافظ ابو رعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضي الله عنهم لما خرج من  
الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناقبهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن رآني وامن بي وطوبى لمن رآني ولمن  
رأى من رآني طوبى لهم وحسن ما يب رآه الطبراني وقال لا يمس النار مسلماً رآني او رآني من رآني ثم رآه الترمذي وقال خير القراب  
قولي رآه الحاكم واما ما كثر في قبل تدوير الشفاء عليهم في القرآن كقوله تعالى محمد رسول الله والذي يرفع الشراء على الكفار سما بينهم  
تهمم ركعاً سجداً وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب  
يبعد ان يطف علماً وخرج لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي السب دشنام كزبن فلوان احكم انفق مثل احد فمعتين ايم  
جبل ذهباً ما بلغ صد احد منهم بالضم والتشديد بع الصايح بالاجاج كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل  
العراق باختلاف الكايل والموازين في البلاد وقيل ما يملئوا الكفين من الرجل المحتدل اذا مدته هو ولد اذ يسمى ممداً ولا نصيفه النصف  
مكيال صغير والضمير لا حدم ويحتمل ان يراد نصف المد فانه جار النصف النصيف بمعنى واللغى ان علمه القليل افضل عند الله من العلك الكثير  
من غيرهم لشرف العفة والحديث رآه البخاري وسلم ابو اود والترمذي عن ابى سعيد وسلم ابن ماجه عن ابى هريرة وكقوله عليه الصلوة  
والسلام اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي اكرموا اصحابي  
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلونهم الكذب حتى ان الرجل ليحلف لا يستخلفه يشهد ولا يستشهد الا من سره مجبوحه فليعلم الجماعة  
فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثمين ابداً لا يخفون رجل باهرة فان الشيطان نالهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مومن رآه  
النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في اصحابي اى اتقوا الله في اصحابي لا تحذروهم غرضهم غرض وهى ما  
ينصب للوى اليه بالفارسية نشانه اى لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى لمن احبهم نجيبى احبهم ماض معلوم والضمير المرفوع الى من  
والبار للسينية او الملاسة اى بسبب حبايى احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والنصب الى من ومن انبضهم فينفضى انبضهم و  
المعنى على السبية ان احبهم ناش عن حبى ونبضهم ناش عن نبضى وعلى الملاسة ان احبهم ملازم لحبى ونبضهم ملازم لنبضى ومن اذا هو  
بمد الهزة من الايدى فقد اذانى ومن اذانى فقد اذ الله ومن اذ الله فيوشك بكسر الشين اى يقرب ان ياخذة اى يذبه الله سبحانه  
والحديث رآه الترمذي عن عبد الله بن مفضل بلفظ الله في اصحابي الله الله في اصحابي ولعل الشارح كتب ذلك فزعم النسائي ان  
التكرار من السهو واخرج بعض العلماء على هذا الاحاديث اشكالا وهذا الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار كلاهما مشكل اما لانه فلازم اصحاب

فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خيركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الادل بوجه واحد هان الخطاب للخاصة  
 في الذهن من يحيى بعده ثانياه ان الخطاب لمن كان في عصمة ولم يصعب بعده تخاطبهم على لسان الرسل ثالثا ان الخطاب للاطفال هم مؤمنون  
 مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعه بان المخاطب من لم يبل صحبة او لم يفزع غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة  
 ولحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري قال قال ابن خلد بن الوليد وعبد الرحمن بن  
 عوف في شئ فيه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تشبهوا حاكم من اصحابي فان احداكم لو اتفق مثل احد هبنا ما ادركه مداحهم  
 احدا ولا تصيفوا مسلم اقلت ان المطلوب هو الكف عن الصحابة تكلمهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذا الاحاديث  
 ان علت الحكم هي الصحبة وان كان من مظالم صحبة احق واليق بالحكم والاخاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فلعن الله  
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ابن شرازم في اجروهم على اصحابي رواه ابن عدي وقال اذا رايتهم الذين يسبون اصحابي  
 فقولوا لعنة الله على شرهم رواه الخطيب وقال لعن الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة تكلمهم ثم مناقب كل من  
 ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكار الصحابة كعائشة وطهارة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة  
 وحسنة والظاهر ان مراد شارحها بالصحيح ما يعنى الصحيح بالحسن واصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق  
 وغيره ولذا كوفيضا تبرا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر خير الناس الا ان يكون بنى رواه الطبراني وقال حيا ابوبكر وشكره واجب على امتي رواه  
 ابن عسكرو وقال ابوبكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعدك مني لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان  
 ولى في الدنيا وولى في الآخرة رواه ابو يعلى وقال انما شب عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدي وقال النظر الى وجه علي عبادة رواه الحاكم وقال  
 علي منى بمنزلة راسي من بدني رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وقال فضل عائشة على النساء كفضل  
 الزبير على الطغمة رواه البخاري وقال طهارة الزبير جازي في الجنة رواه الترمذي وما وقع بينهم اي بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و  
 حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في ارض بنى النضير في خلافة عمر رضي الله عنه فله حامل اي مواضع حمل  
 وناويلات والجمل انهم كانوا يطلبون للحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والخطي في الاجتهاد غير ما خذ بل ما جرى و  
 هكذا جرت عادة السلف الصالحين مجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وهما ملائكة الرافض به افواهم نزاع فاطمة رضي الله عنها  
 مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال  
 لا نزل ولا نوث ما تركنا صدقة ولم يتقر بروايت بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف  
 واهل بيت المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فدك منها فساها البيعة فلم يتم نصاب الشهم فافعل ابوبكر رضي الله  
 عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافة وصح من عطا اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابوبكر رضي الله عنه  
 حق وان ابابكر وقف على باب فاطمة حتى رضيت واما ما يروى من ابابكر اراد ان يعطيهم احقها فنهى عمر وان عرضها حتى اسقطت الالة  
 وادعت فمن اكاذيب الرافض فيهم والظعن فيهم ان كان ما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اي لبنتها الزنا

اماذاه الله تعالى كما يقوله الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور ولا يندبتمه فسق وقد اختلف  
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضوان الله عنهم وارضاهم فاقى بعضهم بان سباب الشيخين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بان  
 يقتل بالكفر فيقبل توبته وبعضهم بان لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهم التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة علم  
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واخراجه جمع حزب بانكروه هو الجماعة لان فايته اهرهم البغى الخزيه علم الامام  
 عطف تفسير وهو امر المؤمنين على رضوانه عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان الشارح قصره واى حتى هذه الصحابة حيث انقضى بهم جواز  
 اللعن واقل قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضوانه عنه من كبار الصحابة ونجباءهم ومجاهديهم ولو سلم انه من صفاتهم فلا شك  
 فان دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضوانه عنهم بل قد تشرية بخصوص احاديث كقوله عليه الصلوة  
 والسلام اللهم اجعلها يوما مهديا واهديا رؤاه التردى وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية الحساب فكذلك في العذاب  
 ثم اواحد ما قيل من انتم ثبتت ففضل حديث لحن نظر وكان السلف يفضون من سب وطعن وقيل لا ين عباس ان معاوية  
 صلى الوتر ركعة واحدة قال دعه فانه نقيه صحيح هو لاد الله صلواته عليه ولم كان في الصحيح البخارى وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز  
 بجلده وقال اخيرا المؤمنين يزيد بجلده وقيل للامام الجليل عبدالله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز صلواته عليهما قال  
 بخار فمر معاوية اذا غزا مع رسول الله صلواته عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى الشفقة قال مالك من شتم  
 احدا من اصحاب رسول الله صلواته عليه وسلم او بكره او عمرا وعثمان او معاوية او عمر بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل ان  
 شتمهم بنى هذا من مشايخنا الناس نكل نكالا شديدا انتهى وقد الفتا في هذا الباب رسالة وسيميناها التاهية عن دم معاوية ثم انا اختلفوا  
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرون وقيل ست وقيل سبع وملك الامير بعد ابيه ثلث سنين واثمركذا في جامع الاصول وايضا ان  
 النبي صلواته عليه وآله ولم ابصر معاوية بمحل فقال اهل الجنة يحل النار فوضع وكذا ما ذكره الشيعة انه رها فقال هما في النار ذلك لانه ولد  
 في او اخر خلافة عثمان رضوانه عنه ثم انه قد روى عنه امر اخر منكورة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل بيت رضوانه  
 عنهم حتى ذكر الخلاصة كتاب معتد والفقهاء للنفى وغيره كاحيار العلوم للفرغلى انه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج بن يوسف هذا ترقى  
 من الظالم والاعظم والحجاج بن بنى ثقيف اهل الطائف وامة فارقة بن هم كانت تحت الحارث بن كلاب طيب العرب قد دخل عليها صبغا  
 وهي تحلل الانسان نطقها فقالت ما الذنب قال انك كنت صباحا فاننت حريصة وانخلت من طعام ابابرة فقدره فقالت تخللت  
 من شظايا السواك ثم زوجها يوسف فولدت للحجاج كادولر ولا يرجون حيوة فظهر الشيطان فسق وبرة وسفاه الدم نعاش فاستعمل عبد  
 ابن مرثان ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوثا كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين بن الزهاد والصالحين  
 وكان يحسن عدل باليما لا يستر فرقة من الحروب والذمات نيه خلان لا يحصون وطلب سعيد بن جبير التابى الجليل من صانعة بعيدة و  
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهتى والذى فظلم السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال  
 ابنا تروا فتم وجه الله قال اطرحة على الارض منكوسا قال منها خفتكم وفيها نفيكم فقتله دعا عليه سعيد عند تملكه استطع قتل احد بده

ولم يش الا خمسة عشر يوما وكان اذا نام استيقظ فرغا وقال اخذني سعيد بن مسهر عن محمد بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة معلقة فقلت ما انت قال انما الجحيم ندمت عليه فوجدت شارب العقاب فقتلني بكل قتلة قتلها وها انما موقوف بين يدي الله فانظر ما ينتظر الموصد وها شعشع الحرفي قال ابي الهيثم بن عمار سئمت نساءة فقال ما قلت احدا الا قتلتني بما قلت ثم قال ثم امروني بالثأر فقلت ثم قال ارجى ما يرجوا هل الا الله ذكرها البيهقي في شفاء الصدور ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمى عن لعن المصلين قال القاري الهروي وسرد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصل الى الكعبة وجعل هذا من علامات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها وان الصدقة اعظم شعائر الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل في جنتنا فذلك السلم الذي حوله في الآخرة ودمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الجاري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادا للفرقة جدا فانه يعلم من احوال الناس ولا يعلم غيرك فيحتمل انه علم منة على الكفر صحتها وجه اخر اصح واوجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهدا لن تخلفني فانما انا بشر فاني المؤمن اذيتة واشتمتة واعدتة ارجلته فاجعلها له صدقة وركوة وتربة تقرب بها اليك يوم القيمة ثم اراه مسلما فلغنه على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجرله فلاجحة فيه لغيره على جزاء اللعن وذلك بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو ما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهر طرفة عن الرحمة بقصاصة هذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه من ابن الجوزي الحديث ووصف كتابا ساءه الرجل على المنتصب العنيد المانع عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستدلا بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضي ابو بلي مستدلا بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظملا اخاف الله تعالى شانته وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشا الى مدينة حتى تغلبوا عليها وطمروا اهلها عظيما وتسمى هذه الوقعة وقعة تلحوقا لكن في دلالة الآية وللدليل على لعنة بخصوصه فقولنا انما كفر حيدر امر يقتل الحسين رضي الله عنه لانه لا يقتل مصيبة لا كفر على قواعد اهل السنة والجماعة بل يقتل كل من بالعصية كافر او اتفق على جزاء اللعن على من تغلبوا او امر به او اجازة ورضى به اما من قتل فلقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامور الثلاثة شريك القاتل في الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر ايضا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان تأنيده الامور والراضى به مؤذي نظام وعندنا فيه جهنم لانه ان اراد لعن الشخص المعين ندعوى الاتفاق فيرسمه في الايمان ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي مصيبة كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القاتل وان ازيد اللعن بالوصف العام فالالاتفاق نكح لكن لا يلزم منه جزاء اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما استحقه ولحق ان رضاه يزيد يقتل الحسين رضي الله عنه استنباطه اى سره به ذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما توارى معناه وان كان نقاصيل احادا وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلا ولا يوجب ان يقال امر يقتله او رضى به لانه لا يوجب نسبة مؤمن الى كفره غير تحقيق بل الذي توفى قتال هواه الكفر بعباد الله من زياد وكان يزيد علم صفة شهرة هابا ورجعا فلا يمكن ان باقى امره في ذلك الزمن القليل لم يرضى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال نزعمتى العداوة في قلب كل يرونا جرد قال رحمتك الله يا حسين رضوانه عنه لقد قتلتك رجل لم يعرف حق الركن  
 فحق لا تتوقف في شأنه اى في قبح فعله بل نجزم بانه تبير الفعل اذ لا تتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجواز بل تتوقف في ايمان اى في  
 مؤنه على الايمان بنا على ان كفره بالرضاء والاستبشار ثابت بالترؤفة وثبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظرا لا الرضاء والاستبشار وانما يكون  
 كفرا اذا كان بالمعصية من حيث هي معصية واما اللعن اذ لا يد نوبية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى نصارى واعوانه اى جنس  
 الذين حاربوا الحسين رضوانه تعالى عنه ولا يخفى ان الشارح يتكلم على جواز لعن الغاسق وان لم يتحقق مؤنه على الكفر وهذا خلاف  
 التحقيق واعلم ان كثرة اختلاف في هذا المقام والذي حقا المحققون هو ان اللعن ثلثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام الوارد في  
 الشرع نحو لعن الله على الكفار الذين وهذا جاز حتى ان قد صح في بعض الصغائر كقول عليه الصلوة والسلام لعن الله الوشاة المستوشاة  
 مرأه النخاوان وقول عليه السلام لعن الله المشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال مرأه البخارى بل في بعض المكروهات  
 ايقه كقول عليه الصلوة والسلام لعن الله المحمل والحمل له مرأه احمد تاثيرها اللعن على الشخص المعين الذي صح مؤنه على الكفر باخبار الشارح  
 كفرون وابى جهل والبليس وهو جاز تأثيرها على شخص لم يعلم مؤنه على الكفر هو لا يجزى سواء كان حيا او ميتا وكان يجب الظاهر مؤنا او  
 كما قرره الجوزان يوقن الله سبحانه الكافر للاسلام وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد اللهم العن اباسفيان  
 اللهم العن الحارث بن عقال اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليس لك من الامر شئ اويتوب عليهم اوبعدتم  
 فانهم ظالمون فنتيب عليهم كلهم مرأه البخارى وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النبي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان الشارح  
 نسي عن اللعن وشئ عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعنا مرأه الترمذى وقال لا تلعنوا بلعنة الله مرأه ابن اود وقال من لعن شيئا  
 ليس له باهل رجعت اللعنة عليه مرأه الترمذى ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص الواحد على الكفر فوجب الاقتصار عليها  
 وبقي القسم الثالث مختصا ولا سيما اذا كان الشخص مؤمنا يجب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام سباب السلم فسوق مرأه البخارى  
 قوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن يقتله مرأه مسلم ولا سيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى  
 ما قد مؤثره البخارى ويجوز ظهران استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيحة وان معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز  
 لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يرعون قواعد الشرع ويحكمون بان من نسي عن لعن يزيد فهو من  
 الخوارج نعم تبير انما له مشهور وحب اهل البيت واجب لكن النبي عز لعن ليس للقصص في جهم بل لقواعد الشرع والله تعالى اعلم و  
تَشْهَدُ بِالْحَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ وَالْبَشْرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَنَّةِ حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم ابوبكر في الجنة  
 وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة  
 وقد روى ابراهيم وسعيد بن زيد في الجنة احد السابقين الى الاسلام بارشاد ابى بكر رضي الله عنه وابوعبيدة بن الجراح في الجنة احد قد مار  
 الصحابة وشاهداهم وهذا عن الدنيا واسماه النبي صلى الله عليه وسلم امين هذا الامانة كما في الصحيحين وهو كما كانهم من قرش والحديث  
 مرأه الترمذى عن عبد الرحمن بن عوف وابى ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالحناة لعاطية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

من خد بجة رضي الله عنها وكانت أكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة أشهر والحسن والحسين رضي الله عنهما لم يرد  
 في الحديث الصحيح أنفاطمة سيدة نساء أهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على أنها أفضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من  
 النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة أفضل لقول علي الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام ثم إنه الشيخ  
 وذهب بعضهم إلى المسألة وبعضهم إلى التوقف وإن الحسن والحسين سيلا شباب أهل الجنة بالنعيم والتخفيف جمع شباب وهو اسم  
 الفتاة ايضاً ولذا في الأربع كقول نوافيد التفضيل عليهم وهذا حديث حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال إن هذا ملك لم ينزل  
 الأرض قط قبل هذا الليلة استأذن رباً أن يسلم علي ويشرفني بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة  
 ثم إنه الترمذي وفي كلام الشافعي على من زعم أن البشارة خاصة بالعبادة ومن نظر في الأحاديث وجد كثيراً من الأشخاص المبتدئين كحديث  
 وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار أم سليم الأنصارية وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعماران ياسر سلمان الغاري  
 وثابت بن قيس بن ثمال وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على إسماء العشرة بالبشارة في حديث واحد أو لفقوا للشيعة  
 عن معزة حرقهم وسائر الصحابة نأي بقدمهم وأجمعهم لا يذكرون إلا بخير ولو جرى عنهم أمي موسوسة كعادية وعمر بن الخطاب وغيره من  
 شعبة ليس بزانية ولا محل أمهم على اجتهادهم بل الأفضل السكوت عن ذكرها حفظ الدين عن الوساوس فإن الأكارم على واحد منهم  
 ثلثة في الأيمان ويرجي لهم أكثر ما يرجي لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صرح بالبشارة بالجنة أصحاب غزوة بدر وهم ثمانون  
 وثلاثة عشر ولا أصحاب بيعة الرضوان وهم الفوارس ثمانون بل جاز بالبشارة القلبية لكل من اتفق وقال في قوله تعالى لا يستوي منكم من اتفق  
 من قبل الفتح وقال أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد واتنوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار على  
 ثمرة الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار لا أحد يبين حتى إن صبياً من الأنصار توفي فقالت عائشة بعصاف من عصاف أهل الجنة فأنكر عليها  
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من أهل الجنة وإن الكافرين من أهل النار وتروي أي تعقد المشقة على  
 الخفين في الحصر بعقبتين الوطن لحضرة الشخص عند أهل السعة لأن نأي المسح وإن كان زيادة على الكتاب لأن ما في القرآن هو  
 غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جاز بما جاز لأهل الدين كوجوب الخلع في تحليل المطلقة ثلثاً بحديث  
 العيلة مع أن المذكور في القرآن حتى تكف زوجاً غيرك والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جاز الإمام الشافعي الزيادة بخبر الواحد أيضاً ولذا  
 قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقول علي الصلوة والسلام لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب مع أن الخن سحابة قال فاقم وأما تيمم من  
 القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب أيضاً قال تولى تعالى واسموا برؤسكم وأرجلكم تروى بالنصب الجرد كلاًهما صحيح وقد عرف  
 بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الرجل على مسحه لغيره بالنصب على غسل الرجلين بلا خفف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخواجر والشيعة  
 أنكروا المسح على الخفين وأوجبوا المسح على الرجلين مع الإبقاء للجر وأما القراءة بالنصب وإعلان الواو مجعاً وهو باطل للأحاديث الصحيحة وإسباغ  
 غسل الرجلين وسئل على بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شرح من هاهنا قال آتيت عائشة أسأله عن المسح على الخفين  
 فقالت عليك يا بن أبي طالب فله فإنه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن لسا فريوما وليلة للقيم ثم اراه مساه والنسائي وابن ماجه وهذا الحديث ظهران ما ترى عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال الديرنجي ومضى ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نهم الكتاب والصحيح ابو بكره بالهاء وهو صحابي من ثقيف اسمه نعيم بن حارث او مسهر وما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائفة امران ينادى بان كل عبد رزق من الحصن فهو حر فنزل ابو بكره من الجبل على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجبل لا يخرج الدلو من البير فكناه النبي صلى الله عليه واله وسلم ابا بكرة وصحفه الناس خرجت التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي على حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويجاب بان للحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلانا لا نسلم ان الاول فعلي ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال خص بلفظ الجهور الماضي وفي بعضها انه قال اخص بلفظ المتكلم المعلم المستقبل وكلاهما للتصحيف لسا فثلاثة ايام ولياليهن للقيم يوما وليلة اذا نظهر قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف في المبالغة للاشارة الى ان المراد الظاهرة الكاملة فليس خفي ان يسمي عليهما في محل النصب بل ان مفعول رخص والحديث ثم اراه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصحح الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح فقرأ من الصحابة يرون المسح على الخفين يجمل ان يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بناو واحدة من تصريف النسخة وان اهل الخطبة يكفون فمثله بنواو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة ثم اراه حديث المسح وقيل القبول الحسن وهو تقصير بلا فاصر مع انه خبر الواحد فلا يراى به على الكتاب قال ابو جيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار اي الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاء في فيه الدليل مثل ضوء النهار وقال الكوفي ابو الحسن من اعظم علماء الاصول على من هب الخفية من فقهاء العراق اذا خان الكفر على من ام بر المسح على الخفين لا اذ انما احوال احاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اي في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم ثم انه تجاوز وانما من منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف كيف منكرة وبالمجمل من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجما ما من اهل السنة الا اعماد عترة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهر انه هو انس بن مالك بن النضر الكوفى الفخرى خادم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان اوتسعة وخمسة عشر سنة وقالت امه ام سليم يا رسول الله انسخ فادعك فدعاه بالبركة فتركه لفي الدين والدنيا فمن الاول لكثرة ثم اراه الحديث ومن الثاني ان الخليل كانت ثمر في السنة مرتين كان من لا غنىء المكثرين واوكاه ويزيد بن علي الملقب وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة فخلوة عمر بن الخطاب الى بصره ليعلم الناس لدين ومات بهامة احد وتسعين رضي الله عنه وربما يقع في القلب ان المسؤل هالك بن انس صاحب المذهب الرابع عن السنة والمهاجرة



فقال ان تحب الشيعين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تطعن في المحدثين عثمان وعلى رضوان الله عنهما والحقن وزوج البنت وتقم على الخفين  
وهذا اهتمام ما من الثلاثة والا تليس علامات السنة وللمعاصرة خصوصية فيهما ولعل اختصاصها بالذكري لخصوا المعاصرين او الخاصين فيها  
واعلم ان العطل على اختلاف في ان الغسل افضل ام السجود على هذا احد هان الغسل افضل لانه عزيمته والمسح رخصة وهو من هيب  
الشافية ومختار صاحب الهداية تأييد ان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثا انهما متساويان وهو مختار  
المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يكلف نزعاً ولا لبساً بل اذا توضأ وهو غير لا يسهما غسل وان توضأ وهو لا يسهما مسح  
ولم يبرز ولا يخرج ثم يبيد القم وهو ان يبين اي يطهر والبند الفارسية انما من وهذا التركيب كثيراً ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحجب  
بان لا يجعل المضارع في تأويل المصدر في جميع المواضع بل في بعضها والمنتهى تقديراً للمضارع اما في المبتدأ او في الخبر او عمل ابن سينا و  
هو ذنوب تماروزيب هو العنب اليابس وبالفارسية موزير وهو مبنى على ان مراد المص هو يبيد القم والزبيب كلاهما ولكن اكنى بالتمر من باب  
ذكر الخاص المرادة العالم او من باب حذف المعطوف كقول تعالى سراويل تفكيك الخراي والبرود والماء فيجعل فلاناء من خذ في فتحتين الا اناء  
من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال والجعل تفسير للنبيذ فافهم فيحدث فيه والماء ليع بالذال المحجمة والعين المهمله سوسن وبالذال  
المهمله والعين المحجمة كزبد وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع محوثة كالفقاع بالضم والتشديد شواب  
يخذ من الجيوب كالحظوة والشعير والذقة وكان نبي محمد ذلك اي النبيذ في بدء الاسلام اراد بدخله وهذا جديته فلا يراد بان  
الاسلام كان ممكناً ولم يجزى بها محرماً ولا يبيد لما كانت الجوارس بالضم جمرة بالضم وهما ناء من الخذف وبالفارسية سكر او في الخضر  
الاواني جميع اناء والخمر يجمع محرماً لانها انواع غريبة وعشبية ولا يشك في ذلك كرجة الالبيار في القرب الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون  
ما مولون عن خوف الخاتمة بخلاف الاولياء فان كثير منهم ازاله الشيطان فاصلد عن الايمان كبلعم بن باعور وريصيصا الراهب بل  
كفي اليبس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجيب الا بان المراد هم الانبياء  
وثانياً بان الانبياء معصومون مجتمعة هذا كما كانت بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهول الآية في شأن يوم القيمة فكمومون بالوجه  
مشاهدة الملك انزلت فقدم مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضوان الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي  
الله عنهما قلت هذا ناد الوجود ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون ان السامر الساجر راي جبرئيل  
راكباً على الفرس عند غرق فرعون نقض من تراب حافر فرسه فجعل في بطن الجمل فصار له حماراً قلت الساجر يتخلف باختلاف الشياطين  
وينصبغ بجزاهم فيرى الملك كحماره الشيطان وهذا ثمرة من مودة بخلاف ثمرة النبي الملك وامور من تبليغ الاحكام وارشاد الا نام  
بقصر الهمزة وودها الخاتمة مطلقاً وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والا نس انزلت الولي ايضا ارشاد الا نام قلت ارشاد  
النبي اعظم من ارشاده اصنافاً مضاعفة بل لا يبلغ الولي الرشد الا بالارشاد النبي لا يكمل الا بحال متابته والاستفاضة من جنابه بعد  
الانصاف كما كانت الاولياء بعد معنى مع وجب ان يكون على ظاهره فلما تقر من ان النبي قبل النبوة يكون ولياً فما نقل عن بعض الكرامية  
من جواز كون الولي افضل من النبي كقرض لال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر لو استدلل بالاجماع وكون افضلية النبي من

ضروب الدين كان الحكم بانكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه يسأوي الانبياء لقوله عليه الصلوة  
 والسلام من اراد ان ينظر الى آدم فليطو الى نوح في تقواه والى ابراهيم فحطه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب  
 رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلوات الله عليهم ولم يتم تدقيقه  
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية تبدا القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بانه افضل من الولى الذي ليس بنبي اعلم ان بعض  
 المشائخ الصوفية قد سرع بعد اتفاقهم على ان النبوة افضل من الولى اختفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فيقول الولاية افضل بوجه احد ها  
 انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة بتوسط بين الحق والعبد ثانيها ان تصرف التبريم ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان الحركات  
 اوليا الا ان من اثار الولاية النبي بعد موته ثالثها ان الولاية كمال باطنى والنبوة كمال ظاهرى والكمال الباطنى اشرف وقيل نبوة افضل من ولايته  
 لانها صفة لا يشترك فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التصحيح ظاهرى معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل  
 من النبوة وان دفع عنهم تشبيهم العلماء نعم الا افضل ان لا يطق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته انزلت قد حكى عن القطب الاعظم  
 عبد القادر الجيلاني قد سره العريزي قال خضنا محل دق الانبياء على ساحل قلت امره الاحوال التي لا يحسن صدرها عن الانبياء كالنور  
 والرقص الشطيات فان الحق سبحانه يحفظ الانبياء عنها بتوسيع بواطنهم وكانت تجرى فيها بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال الحكمة  
 فيها هم اهل مكان نورانية وقد لا يحفظ اعمالهم يستحسنه العوام ولا يصل اليك ما دام ما قلا بالغا الى حيث يسقط عنه الكفر والنبي اى  
 مقام سقوطها انعم للطلبات الوارثة والتكليف يعنون نصوص الامم النبي ومرت مائة بكل ما قبل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط  
 الكارعموه او اجراء المجتهدين على ذلك اى على عدم السقوط وخص المجتهدين بانشاء على ان المعتبر هو اجماعهم وذهب بعض المباحين بالضم  
 جمع ما حى منسوب الى المباح وهم قوم ابا حوا المحروقات من الخمر والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية الحجة وصفاته له واخار الايمان على الكفر من غير  
 نفاق يسقط عنه الكفر النبي ولا يدخله الله تعالى الناس بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب من هبة البرجة فالاولا يضم الايمان بمصيبة  
 كما لا ينفع مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التقوى والحركات الحق سبحانه واستدل المباحية  
 بقوله تعالى واعبدك حتى ياتيك اليقين وللجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالاية لئلا علينا وهذا كقرانه انكار التصور  
 والاجماع وضلال فان احمل الناس في الحجة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله صلوات الله عليه وآله ولم يعم ان التكليف في حقه ام و  
 احمل فانهم يأتون بتريك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فان التكليف عليه اشد لقوله تعالى يا ساد النبي من بات منكف باحاشة  
 مبينة ايضا غفلها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا المحسننا ضعفتان من الثواب ولميسنا كغفلان من العذاب وقد فرض  
 على النبي صلوات الله عليه وآله وسلم الموضوع لكل صلوة وتيامم الليل وجازله صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب  
 الله تعالى عبدا لم يفرقه ذنبا لم يجد القارى المهرى لهذا الحديث فخر مجامع حوصه عليه وقال مرمى في معنى حديث ابى سعيد عن النبي  
 صلوات الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا فرض على العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعول واذا سقط على العبد اثنى عليه بسبعة اصناف  
 من الشر لم يعلم راء احد ابن حبان ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعنه انه عصمه من الذنوب احفظه من ان

ذنبا لم يلحقه ضرر هالكا فرغ استعجابا وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجرحه الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا يلبس بضر  
 انزلت قال في تحفة البرقة عن الشيخ فرزيان الكبير المصري قال قيل لي مرات انزلك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يارب لا اطيق ذلك  
 كلغني شيئا اخر قلت كما قلت امتحانا ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ انزلت نقل عن بعض العرفان ان يسقط التكليف  
 اجيب بان المحققين منهم فسر التكليف بالكفة بمعنى المشقة فاللعنى اذ العارف لا يجيد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها والتشوق  
 جمع نص وهو في اللغة القطع واصطلاح اهل الشريعة كلام الله ورسوله صلى الله عليه واله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب  
 السنة من بيانية تحمل على ظواهرها على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل  
 الاسلام فام يصف نعمها اي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع بما في الايات التي تشعظوا بها بالجملة و  
 الجمية لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى بيانه فوق ايديهم ونحو ذلك كالحج في قوله تعالى جاد ربك ولملك مفسدا  
 الدليل القطعي هو الجمية تاتي في الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه اي آيات الجمية والجمية ليست  
 من النص بل من المشابه هذا السؤال بنى على معنى اخر للنص على مصطلح اصوليين فالاول كلام الشارع بحسب ظاهرها معناه اربعة اقسام  
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كالحيث اللفظ بل لان التكميل سائر الكلام لهذا  
 المراد لقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالظاهر في الحل الحرة ونص في العقود بين البيوع والربوا لانه نزل رد الكفار في قولهم انما البيع مثل  
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور ان الالم يقبل التاويل كآيات حتم الاموات والتخصيص لقوله تعالى نجعل الملكة كلامهم اجمعون والحكم لا يقبل  
 التفسير لقوله عليه السلام للمجادين الى يوم القيمة وايضا كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومجمل ومتشابه والحفي وما لا  
 يظهر المراد منه لعرض غير الصيغة ولا يختار الى التامل ككثير لقوله تعالى السار والساورة فاطعموا ايديهما بما فيها خفية في حق النباش العارض  
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السار فيهم بالتامل لتفصيل ان النباش اقل جنانية من السار في لانه اخذ ما لا يحتاج اليك لحيات  
 فلا يقطع وللشك ما يدرك معناه الخفي بعد تامل كثير لقوله تعالى قوامه من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها  
 فصقا القوارير وياض الفضة والجل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع لقوله تعالى اقبوا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة واللفظ  
 الد ما والركوة التاويل وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والمتشابه ما انقطع الحرام عن معرفة معناه لمقطعات  
 اوائل الس عند جمه السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المشابه عند الجمهور هي الايات والا حاديث المشعة بالجمية  
 وهو الاكلام وان فسرها قوم بالحمل على العجائز لاننا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر المفسر المحكم بل ما يميم اقسام النظم من التامية  
 المذكورة والنظم واصطلاح اصول لفظ الشارع واختار النظم على اللفظ ناد بالالفاظ لحرر الشيء من الفهم على ما هو المتعارف في غير  
 اصول الفقه والعدو لم يبتدأ خبره الحاد عنها اي عن الظاهر الى معان يده عنها اهل الباطن وهم الملاحقة جمع ملحد بالنظم وهم قوم  
 ظاهرهم الرض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال بيز الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع محسن فارس فانهم لما انقضوا ولم يتممها  
 الصحابة تراءوا وتضليل العوام بهذا المذهب فاستقطوا الكليقات من الصلوة والصوم وابعاد الحروف حتى كاح الحرام فانبعثهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورزى انهم لما افسدوا عليك قال  
 كيف قول ربيكم من دخل كان امانا فقال بعض العلماء معناه من دخل فامنوا ولهم القاب كثيرة فللقبا لا اسماعيلية لا شيئا منهم الا كلمة لا اسماء بل  
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولا تنسائهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنية وبالقرامطة لان من اكارهم صمدان بن قوط فزينة بواسط و  
 بالخرمية لا باحثهم المحارم وبالسببية لقولهم ان الرسل سبعة ادم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى وشيخ صلوات الله تعالى عليهم وسلم والهدى  
 وان لا ياد في كل زمان من سبعة يد بالدين وبالباكية اذ من شربهم بابك باذريحجان وبالجمرة للبيس للجمرة في زمان بابك او تميزهم المسلمين  
 حيا وسموا الباطنية لا دعاهم ان النصوص ليست على نواهد هابل لهما معان باطنة لقولهم الجنة الراحة البدن عن تكليف الشرع والناشقة التكليف  
 والوجود بحجة الامام والغسل تجد يد الهدى مع لا يعرفه الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم الخفي عن عامة الخلق وزعون ان لهم نبيا  
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسهونه للجنة وتقدم به ذلك في الشريعة بالكتابة لدعواهم ان جميع ما ذمه العلماء من معاني النصوص غلط الخاد  
 هو اللغة اليل عن شئ الى شئ ومنه الحد لانه ما كل الى جانب القبر الى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف باكثره لانه تكذيبا  
 للذي صل الله عليه وال وسلم فيما علم حجة وبالضرة من وجوب الصلوة والصيام وحرفه الحرف ونكاح المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض  
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات  
 خفية الى ذاتها وتكشف على ارباب السلوك الله سبحانه والحياة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر للبرادة الى الخرافة والظواهر  
 وهذا نعت ثان للذات وتاويل اشارات فهو من كل الالدين خبر لقوله ما ذهب ويخص العرفان المحض بالفتح للحاصل والعرفان باكثره معتق  
 سبحانه ويصدق قوله صلوات الله عليه ال وسلم لكل اية ظهر وبطن مرآة محو السنة فمن ذلك قولهم وقصص طابوت ازاله تعالى امرنا جهاد النفس  
 وهو كالجوت وابتسنا بالدين وهو الكاهن من عبرها ولم يشرب منها اوتعم منها بغرفة طعن عنها وجاهد النفس . . . . . و  
 قتلها ومن حرص عليها لم يشعب منها ولم يمكن العبيق عنها ومنه قولهم في قوله تعالى ان تناووا البر حتى تنفقوا ما تحبون انه انذار الصفات البشرية  
 منه قولهم في قوله تعالى فاخضع لعليك انما هنك الدنيا والاخرة في حيا الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويحذركم الله نفسه انه منى من  
 التكر في ذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نقر الله امره بالفناء فيه من راجع في صحفهم وجد الجاهل وسر النصوص بان ينكر الاحكام التي  
 دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى الحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة  
 فيه بلغت من الوضوح حدا يابى عن تاويلها بالذوق الا لام الرعايين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والمالود انما يكون معذرا اذا لم ينكر  
 القطعية الواضحة كقوله لكونه تكذيبا صريحه تعالى ورسوله فمن تذف عانتة رضوانه عنها بالزنا وهم الرافض كقوله لا بد من نزل وعصمتها  
 آيات في اول سورة الشورى واستقلال المعصية اعان عقدا كقوله حلالا صغيرة كانت او كبيرة كقوله لانه تكذب للشراخ اذ ثبتت كونها معصية  
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة كالاول كالحرف الثانى كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبئ  
 مقعده من الناس حديث متواتر فان بعض المصنفين من جواز الوضع للترغيب الترهيب كقوله ما اجماع فيه خلاف وتفصيل والمذكور  
 في الاصول الخفية ان الاجماع على ما رتب فلا قوى اجماع العصابة مع نصرهم بالحكم الجمع عليه وهو قطع كالاتية والبر المتواتر وكثير منكره ثم

الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور ويضلك منكربها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه بخالف وهو كخبر الواحد يثم منكروه ولا يفتى فاجماع الاول قطعي البراقى فنية في شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم اجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي اجماع القطعي مذاهب احدها كفرنانياه ليس بكفرا ثانيا هو المعنى ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس بوجوب الكفر اجماعا وانما الخلاف في غير ذلك والخق انه لا يكفر انتهى ثم المختاران المعصية اعم من ان تكون عينها كاكل الدم او غيرها كاكل المسرّن وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المهم الاستحلال كفر ولعل المهم اعادته لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بها اي المعصية والاستهانة آسان رستن ولا تشهر او على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول اي كفر المستحل والمستهي والمتعزى يتفجع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى وعلماء ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالجهم للثريا والكتاب لكتاب سيويه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته ملينة قد ثبتت بدليل قطعي كعلم الخنزير بكفره والا فلا بان يكون حرمته لغيره كاكله في غناه رمضان فانه حرام للوقت وكوملى الزوجة الحائض فانه حرام لعارض الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو للكراهة التحريمي كاكل الخنازير وللخصية فانه من غير الواحد وهو ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الوهمين تكذيب للشارع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تعريه احترامه من الحرام الذي لم يشتم حرمته كالوشم وهوتا بغير الجلد ثم وضع الاثم ونحوه عليه ليقبى المحل ملونا كالكحاح ذوو الاعراض كما ثبتت واكاهم والاخذت او شرب الخمر او اكل ميتة اودم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجرح المهلك والمرض الذي لاعلا حمله فكاف خبطن وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكيه كالاتهانة ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر فانه وان كان مباحا عند اهل السنة تكن القرن المسكونة حرام قطعاً ورؤى ان رجلاً شرب النبيذ من سفاه عمره ضوا به عنه فسكر فحج فقال انما شرب من سفائك قال انما ضربتك الحد لسكرك اما لو قال الحرام هذا حلالا لفرج السلعة الذي فرج رواج وادان والسلعة رخت اي لا يرغب اليها المشتري او عجم الجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الحرام حلالا او لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الساتة من الحج والعماد اما لو قال ذلك فمأذنا بها فهو كفر على هذا المعنى ما قاله بعض الامثانة من قال عند مقدم رمضان جاز الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وتقل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرع جميع الانبياء فتمتى حله كفر بما كان حلالا ثم حراما فتمتى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا والقنل ثابتة في جميع الاديان الا لطينة نوا افقة للحكمة خبرتان وقيل حال بعض اذوام الحقة يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمة الالوية مع قطع النظر عن الزمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحلال كالتحريم بالحكمة اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص فمضى الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل بالحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و الاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جعل عظيم برب والجهل بالله تعالى كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السنوسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النوادر عن محمد الامام الراني صاحب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يكفر لاحتمال  
ان يكون النوى للاستنقاء لا للتقويم ويوافقه قول الامام ابي يوسف فيمن حلف ان لا يطاراه وتحرما ما فجا معها في الحيض انه لا يجتنبه وكذا  
قولهم ان الزوج الثاني اذا جامع المطلقة بالثنت في الحيض حلت للاول وهو الصحيح وقال ابراهيم بن ستم احكام ائمة الخنيفة ان ان <sup>سقط</sup>  
على زعم ان النوى ليس للتقويم لم يكفره ان استعمل مع العلم بان النوى يفيد الحومة كقره عندي ان هذا القول اعدل وفي استخلاص المواطة  
: ان لا يكفر على الاحتمال تحريمها فيس على حومة وعلى الحائض والعتة بل بما معت التوت بالقد ولم يثبت بكتاب ولا يوجد في متواتر الاحاديث  
المرية فيه ضعيفة كما نقله السيوطي عن البخاري والسائي وغير واحد ولا لا اجماع لان من عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ولا ممالك  
انه مباح استدلالا بقوله تعالى نسائك حرثكم فماتوا حرثكم اني شئتم وهذا القول وان كان خطا ظاهر الا ان خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير السقط  
ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية او الالدية كالجهل والظلم والكذب والفقر الزوجة او الولد اما وصفه بالجمية بلية  
نفيل كقره قيل لا لان من النظريات التي تفتقر من ذهب من الجمية الى ان ثلاثة اشبار كحكمه يتلاوه ويحكي من الخرافات الباطلة فلا شك  
في كفرة او تحريمه من اجزاء او باه من او امره كما يفعل كثير من الجهل في تحجيل المطلقة ثلثا او اكرهه او وعيد يكفره كذا لو تمني ان لا يكون اى  
لا يوجد نوى من الاكبر على قصد استخفاف اى زعم ان لا فائدة في بعثهم او عداوة وتخصيص القصد بدل علمه ان ليس كقرا على الاطلاق كما اذا  
قال يجوز ان اداء التكليفات ولكن عندي ان هذا التمني كقره على الطلقة وكذا الضحك على وجه الرضا ومن كالم كقره اى على سبيل استخسان  
الكفر اما اذا كان الكلام مضحكا بالاضطرر ولا كقره هكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان ارتفع كجولس الواعظين وحول جماعة يسأونه  
مسائل ويضكون زمن ويضربونه بالسواك جمع وسادة بالكم بالفارسية بئس وهذا الكلام يخجل وجهها احد ها ان يكون ضرب الوسادة  
بعضي وضعها الجالس لقولهم ضربت الخيمة تانها ان يكون الضرب على حقيقة لها نة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكور وواقفة الفتوى  
كانت كذلك تانها ان الشارح لعل خاطبين الزمانين احدهما يضعون الوسائد والثانية يضربونه بالخرفاق فاختل كلامه عااة الفضول  
العادية هكذا رجل يجلس على مكان ارتفع ويشبه بالذكور ومنه جماعة يضكون منه ثم يضربونه بالخرفاق كقره اجملتهم انتهى والخرفاق بالفارسية  
تازيانه يكفرون جميعا الجالس والسائلون لا يستخفونهم بالشرع وفي العادية وكذا اذا لم يجلس على مكان ارتفع ولكن ينهزى بالذكور في القوم  
يضكون كقره او كما من يتشبه بالعلم وياخذ الخشب بيده ويجلس القوم جولة الصبيان وينهزى بالعلم والقوم يضكون كقره جميعا انتهى  
وكذا لو امر رجلان بكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة يكفرهما معا ولا او عمر على ان يامر بكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا  
لو لقن التلقين آمن من لا امرته بكفر لثنين اى لا تنطق والبين من الاضداد دعا بعضي الوصل ولا تنطق جميعا زمن وجهها فان احد  
الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذا حيلة معروفة ولو لا ائمة الصغار ابو جعفر الهندى انى ولا امام اسمعيل الزاهد البخارى  
بعض مشايخهم قد رحمه الله تعالى انه لا يقطع النكاح يرتب دها نطقا للاحتيال وعامة مشايخنا لا يرون عند ارتداد بالقره وتقطعوا  
الاحتياط بالجور على النكاح بالزوج الاول ثم الى ليل على كقره الامر العازم والملقن هو ان الرضاء بالكفر كقره من العلم على من لا يرضاء  
بالكفر كقره على الطلاق بل اذا كان على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الاسلام خواهر ادة وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لينتقم

الله منه فليس يكفر بقوله تعالى حكاية عن موسى على بينا وعليه السلام ربنا اللهم على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكان لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله الاستغافه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ اللهم لله فقيل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الاغتصاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافلة سفر او غير الطهارة متمم لا يكفر لانه استغاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اى صلوة القبلة لان الاعمال بالنية تم كقر المصلى الى غير الكعبة منصور عن الامام ابي حنيفة وقال ركزوا السلام على السجدة لا يكفر كلام تسمير الاثمة للحواشي يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستغفانا واما كقر المصلى بغير الطهارة وهو محتمل للفقهاء ابي الليث والصد الشهيد قال الحواشي لا يكفر قال بعض المشايخ من اعدت في صلوة واستحى ومضى في صلوة لم يكفر ولكن يجب ان لا يتصد ركوعا ولا سجدا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيك وكذا لو اطلق كلمة الكفر اى تكلم بها استغفانا اى على ان التكلم بها سهل لا باس فيه الا اعتقادا فانه اذا اعتقد ما لا الكفر ظاهره لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال ثمانية المشايخ ان يكفر لا يحد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها تجرت على لسانه بلا قصد كمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندكم ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفرة عند الله تعالى اما القاضى فلا يصد في ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفرع وقد بسطها اصحاب الفتاوى وان قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر حبطت حسنة ووجب اعادة الحج وحين يد النكاح بعد نكاح اى ايمان ولا يكتفي الا ايمان بكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد نكاح اى ايمان ولكن يجب على المفتى اذا كان في المسئلة وجوه تجب التكفير ووجه احد ينفه ان لا يحكم بالكفر لكل في العمادية والياس من الله تعالى كقر سواء كان في المحو لغير الدينونة او الاخرى لان لا يائس من رحمة الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرة من اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذ يمينا فتمسوا من يوسف واخي ولا يمينا فتمسوا من رحمة الله انه لا يائس من رحمة الله الا القوم الكفرة والامتن من الله تعالى كقر لان لا يائس من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ الحزم بالعذاب بغتة بعد احوال وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفا لان الضمان لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الامن تنكيب لنصوص الوعيد كان الياس تنكيب بنصوص الوعيد وايضا الايش يتكردن والله سبحانه على الاحسان والامن يتكردن تنعلى البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و الكفر لا يباين ايد واجب بانهم امنون عن العذاب لان لجلال الالهى وعندكم ان الكفر هو الامن في دار التكليف اما في الاخرة فلا كما ان استحلال الخمر كقر بعد نحرى لا قبله فان قيل الخمر بان العاصى يكون النار ياس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى اى حزم العاصى بان العاصى والناس يائس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان وعاصيا لانه اما امن او ائس لان ان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يائس بالياس فاعلم ان ليس مقلوب من ينس من باب علم ولم يبلوا اليس مع ان الياء متحرك وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلق البار في اسم الفاعل همزة لانها تابعة لاجلال الماضي ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر بمجهول من التكبير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوى من يصل الى الكعبة او يقصد هاتبله وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضره رؤات الدين اى الامم التي علم شئونها في الشرع واشتهر من اكثر شئيا من الضر رؤات كحدث العالم و  
حشر الاجساد و علم الله سبحانه بالجزئيات و فرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان بجها هذا فالطاعات كذلك  
من باشرو شئيا من امارات التكنيب كصحى الصنم والاهانة بامر شري والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل  
القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامم الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا هذا اى حزم المعتز والاصح  
بن العاصى والناسخ المطيع بان المطيع والخلة ليس بياس وامر لانه على تقدير العصيان لا يأس ان يوفق الله تعالى للتوبة و  
العمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامر ان يخذله والخذلان ترك الحفظ والنصر فيكسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل  
ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة زعم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما ما كلام القائل والا فقد مر الجواب عند الاعتقاد  
انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهر الجواب عنه لاننا سلمنا الاعتقاد استحسانا لنا على تقدير عدم التوبة يستسلم الياس لانه يعتقد  
ان لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم الاعتقاد عدم ايمان المفسر بمجموع الصديقين والاقرار الاحمال كما هو تفسير المعتزلة بناء  
على الاعتقاد وعدم ايمانها على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يم الفعل والترك يوجب الكفر خبر ان اى لا نسلم  
ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر ما عندنا فظاهر لان الاحمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن لا كما هو  
هذا اى خذ هذا اتم هذا والجمع بين توهمه لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرئية امر رئية  
الله تعالى في الخلة او سب الشفيين او لعنهما فلان ما ضيان معطوفان على قال او مصداق معطوفان على خلق القرآن واما  
ذلك كفر من انكر الحوض والصراط والميزان منكل ورفع الاشكال بوجوه احد هان عدم التكفير من هب الشيخ الاشعرى واتباعه  
من علماء الكلام وهو المرئى والمصلحة عز الامم الاظم والتكفير من هب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالتحسين ثانيا  
انك دلالة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف لت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرئية واقعة وان الشفيين شرفا  
عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصد بتركه فلا يكون من اهل القبلة ثالثا ان التكفير يهدى بظلمة وليس محمولا على ظاهرها و  
تصد بئ الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلوة والسلام من اذكاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله  
تعالى على محمد صلواته تعالى عليه ولم هذا كلام عبد الله بن مسعود كما مره الهالك بسند صحيح ولعل الشارح نسب الشارح لانه ذكر  
في ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلواته عليه وآله من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او اتى امرأة حائضا  
او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلواته عليه وآله ولم مره اراه احمد الترمذى وابن اود والنسائى اولان كلام الصحابي  
في غير المسائل الاجتهادية يحل الرفع لكن كون التكفير مما لا يحصى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذى يخرج عن الكواشف  
مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاشهر كالذات وان وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة  
او العلم لكان اخصر لانها بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم العلوم وكان في العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامم  
اى المغيبات فمنهم من كان يزعم انه يتنبأ بغير الواراهة وكسر الهزلة وتشديد الياء فبعض مفعول من الرئية اى مرافقا



من الجن يراه الرجال قال القليل قال في الصحاح يقال يري من الجن اي من الملقق ان له تغلقا وقربا من الجن انتهى ويطعم ما ملنا كما يطعم على  
من يتبع الاستكالات والجوهري كثيرة الروم وتابعة بالنصب على رؤيا والتابعة حتى يتبع الرجل وبن هب معه اينما ذهب التناقل من  
الوصفية الى الاحمية وقال صاحب القاموس الجنى تابعه والمجنونة تابعة فالتاء للتانيث فيلحق الجن المسمى بالريي والتابعة اليه الاجناس اما  
القار الاجناس الحالية فظاهر لان الجن يسير في اقطار الارض فبآتيه بما ابصر واسمع واما الاجناس المستقبلية فقد جاء في الحديث لصحاح في الجن  
ومسلم وغيره ان الحق سبحانه يوحى الى الملائكة بما ترضى به من الامور المستقبلية فيستأذنه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض الامور  
قبل ان يصيبنهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالجملة التي بلفتة من السماء هذا مختصر ما في  
الاحاديث وهو لا خلاف ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم ان يستدل  
الاهلواى بيدها بقرهم عليه ما ض محمول واحد الضميرين للقرم والاخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و  
المتجهم اذ ادعى العلم بالحوادث الالهية وكذا الحالية لغايتها عن اللوحاس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا وكذلك يكون مصدقا كما ذكرنا اما  
اذ ازم انه يستدل بعلامات تدل على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يضر وبالحكمة العلم بالغيب امر  
تقر به الله تعالى لسبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهالما بطريق المعجزة او الكرامة او ازئاد عطف على اعلامه الى الاستدلال  
بآياتها اى العلامات كارضاح النجوم واسكال الرمل ولا دلالة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البراد والهالك والبحارين فيما  
يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانها يمكن معرفة الاحلوى او الهالما كالقنطرة واشراطها ولهذا اى لما ذكر من العلم  
الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالجن سبحانه ذكر الفتاوى اى فتاوى علماء وماراد النهران قول القائل عند رؤية هالة القمر هي  
دارت بيضا حول القمر في صحاب رقيق يكون مطر اى يوجد وهذا مقول القول مد عيا علم الغيب كاعلامته كفر اما اذا استدل بال  
الهالة تدل على رطوبة الهولودرطوبة الهولاد سبب الكثرى للمطر فلا كفر اعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير متفقها والتحقيق ان  
الغيب ما غاب عن اللوحاس والعلم الضمري والعلم الاستدلالى وقد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه ثم دعى انه يعلم كفر من صدق المدعى  
كفر بما علم بحجاسة وضرورية او دليل قليس بغيث وكافرى دعواه ولا في تصديق على الجرم في اليقيني والظنى عند المحققين  
وهذا التحقيق اندفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه كونه ما ذكرنا البصر او الضميرة او الدليل فاخذوا اجناس  
الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضمري فيهم اومن انكشاف الكوان على حواسهم بانها خبر الوحى لا يستفاد من النبى اومن  
شراياها كخبر الكوان الى اذن النظرى للوح المحفوظ وهونبات من اهل الكشف وانصف بعض الفقهاء ثالها اجناس المحاسب بالكتب  
والسوف لا يبدل كمال هندسية قطعية رابعها اجناس المنجم الرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان منزكان على بعض الانبياء شعر  
انسانا وظل الناس فيها فمن استدلال بقاعدة ثبوتية اصاب في الخبر ما سها خبر الكاهن لانها غير خبره بل عن مشاهدتها اوساخ عن الملكة التى  
عرفوا الكوان المستقبلية بالوحى ثم تعقل قد نطق كثير من الاحاديث واقوال لسلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصعد فيما ذكر غير واحد من  
المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم المنجم مد بقره الاستقلال او يزعم الجن عائلته بالغيب قلت ومع هذا ليس لا اشتغال

بالنعم والكهانة وتصد بقرهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيهما اخلاقا يعقائد صنفها المسلمون لزعمهم ان الخبر عالم بالذنب على ان الكاهن  
يصعب ان يعلم ايمانه لاستمراده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم ليس بشئ اعلم ان من جملة  
ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مستلذان متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه  
الفلاسفة وزعم للمعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيا للتأني ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئا فاللغة والعرف و  
قال المعتزلة يسمى شيئا وكلام المصحح ان يكون بيانا للمسئلة الاولى بنا على ان الشئ مرادف الثابت وان يكون بيانا للتأني ولذا قال  
الشاعر ان اريد بالشئ الثابت المتحقق تفسير للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشئية ترادف الوجود والثبوت  
وهو مختار للشاعر حيث قال في اول الكتاب الشئ عند الموجد والثبوت والتحقق والوجود والكوا القاطم مترادفة انتهى منهم بعضهم  
ترادف الشئية والوجود وقال هما متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلا بانهم يقولون واجب الوجود ويمكن الوجود ولا يقو  
واجب الشئية ويمكن الشئية وبان قولك السوي موجد يقين قولك السواد شئ لا معنى له لانه اختار صاحب الواقف التحجيل لفظ  
المصادفة تبديل المترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايض تساوق بدل ترادف والمساوغة هو التصادق اعم من الترادف المساو  
ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صل الله عليه ولا يقال ما عليه والعدم يرادف النفي وكل معدوم  
فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماما للنقل والا فالحاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اى قول المع المعدوم ليس بثابت حكم  
يبري لا يحتاج الى دليل تدنيه عليه بوجوه احد هان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانيا فان الذوات الممكنة  
المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثانيا فان العدم صفة نفي والموصوف بصفة  
النفي منفي واستحسن الالهدى هذا الوجه جدا واستتبعه العضد جدا لا تصاف الموجد بالمسلوب كزيد بالعمى رابعها ان ثبوت  
المعدوم ينافي كونه مقدرا لانا نرى اما الوجود فعند المعتزلة حال اى لا موجد ولا معدوم والحال عندهم غير مقدرفيلزم ان لا  
يكون الصانع قادرا على شئ ولا موجد له لم يتارض فيه الا المعتزلة العالمون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان  
الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشرى البارى ثانيا والثابت ويسمى المحقق والشئ وهو اما  
موجد كالشمس واما معدوم ممكن كالحوليات الموهجة بعد سنة فالنفي عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت واستدلوا  
على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احد هان المعدومات متميزة وكل متميزة فثابتة في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم  
دون بعض وبعضها مقدر للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التمايز فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة  
اليه اجيب بانكم ان اريدتم التمايز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة اذ في الذهن فالثانية وبالجملة تمام المعدومات وثبوتها كالاها  
في الذهن كافي لخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بلا مكان واذا كان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان  
الامكان ليس ثبوتيا بل امر اعتبارى سلبى لانه سلب الضرورة الثالث اننا حكم على المعدومات احكاما ايجابية صادقة ولا يجاب  
حكم بثبوت شئ بشئ وهذا فرع ثبوت المثبت له اجيب بان الثبوت في الذهن كفي صحة الحكم ولندن كربع بعض تعريفاتهم على هذا

اهل الاول ان الذوات ازلية فهي غير جمعيّة وتأثيرها على انما هو اخر اجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذوات متساوية في كونها ذاتا  
 وانما اختلفت بصفات الثالث قال ابن عياش تلك الذوات في حال العدم عارية عن جميع الصفات وادرج عليه الثبوت الا يمكن  
 وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقربها اختلاف الذات في الجنسية كما يحرمه والرضية وقال ابو يعقوب  
 الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوم وماسك سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر  
 المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم لا لخماس اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل توصف بالجمعية منع  
 جمهورهم وقال ابو الحسين للخياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع  
 زعموا ان بعد العلم بان العالم صانفا قادرا عالمنا يحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا بالانقضاء بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام  
 هذه جملة نظاهرة وان اسر يد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو محجوب لغوى بضم الهمزة وقهر الغين منسوب الى اللغة بمعنى على تفسير الشيء بانه  
 الموجود وهو محجوب اهل السنة او المعلوم بالله ثم قد يصف باللال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للوجود وهو محجوب بعض  
 المعتزلة والعلوم بعم الموجود وللعدم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو محجوب جهن المعتزلة بعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعلم من  
 السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشغل كثيرا من الذوات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عدم علمنا عن المعلوم الى  
 ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعلم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يصحهم التوفيق  
 بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلم قصد وايد فعم ما يتوهم من ان المعدومات لا تصح ان تعلم اذا العلم نسبة كلابها  
 من طرفين ووجه الرفع انما يخبر عن المعدومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبتت انها معلومة فالمرجع الى فالمرجع لتعيين  
 ما هو الحق من هذا القياس الى النقل وتبع مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب وتفصيل هذا البحث ان  
 للفقهاء في تفسير الشيء اقوالا احد هانم ذهب جمهور الاشاعرة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا  
 مجازا مستلزمين او لا بقوله تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اي موجود او ثانيا بان اهل لوف والفتنة اذا قيل لم  
 الموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشئ انكروه واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ان الله خلق كل شيء فذريته كالمدة على الموجود  
 لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجه سابق لا ايجاد الموجود بوجه هو اثر هذا اليجاد واللازم هو الثاني  
 لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشيء افي فاعل ذلك غذا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤول نحو من قتل قتيلا فلا  
 سلبه ولقينا موتا كما بلاه الا الله وثالثا بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤول وبانه للبالغة في اثباتها نحو  
 نفي في الصق ثانيا ما ذهب بعض الاشاعرة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجودا او تطلق الاطلاق واقبله او بعدا وهذا اجود  
 من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والاصل علم المجاز واحتم عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدق ثم استعمل بمعنى  
 الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا تنك في ان الثاني موجود وكذا المشي لان المتبادر من الشيء الوجود ولا العدم ليس بمشي ولذا يقال  
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفي فيها بالنظر نالها محتمرا للباحظ ومعتزلة البصر وهو ان الشيء هو المعلوم الرابعها

انه ما يعرف ان يعلم ويغير عنه وهو مختار جهو المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستقبل شيئاً وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستقبل لا يعلم ولا يعرف ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بان لا صفة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتمع النقيضين محال فالما هو على صورة اخرى على فوض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابى العياش انه القديم وفي الحوادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شئ قدير امثالها لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم ان الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لئن اتي فاعل ذلك فذال ان يشاء الله السابغ قول الخصمية ان الحوادث ويرده قول لبيد - ع الا كل شئ ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصاف هذا من خصص للذاهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جده ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال اليقين بوسم ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب اذ قلت ما حمل المشاعر على ايراد هذا البحث المغوى فكتب الكلام قلت كان اصل البحث هو العلم ثابت ام لا ولكن لما استدلل بعض المعتزلة على شوبه بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشئ اذ قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات محقق وذلك لان لوجودها الذي واتلم تكن محمولة للختار منها انهم استدلوا على عدم قدرته تعالى ان المصحح للقدرة الاحكام نسبة الذات الممكنة اليه تعالى كما على السواء تفصيل البعض بالقدرة - ترجمه بله ترجمه وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشئ فان الذات المعدومة المتأثرة بمازعم المعتزلة جازان يكون بعضها خصوصيات ما نعت من نعت القدوة ولذا قال صاحب المواقد انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المص هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قد ما رد المتكلمين وترك الاجابات الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل

و قد دعاه الاخيار للاخوان وهدل قديم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا على  
 للخالق احوال اى متمسكين بالانقضاء لا يتبدل سوار سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لانفع للاموات والصدقة والجواب بوجهين احد هما ان الشارع الصادق اخبرنا بفتحها فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدرة ثانياً ان لو كان القضاء مطلقاً للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والبيعارة والحرف عن السياح والاغنامى وليس الذرع والاسلحة في الحرب والعلل والاختيار بل الطاعات والحرف عن المعاصى لان غير ذلك من الاسباب التى فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامتهما قد يجاب بان القضاء على قسمين مبرم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيد ان دعاه الله سبحانه للزوجة والاولاد وعندنا فيه محتم لان تعالى عالم من الارز بل ما يقع اجماعاً ففى المثال المذكور لا بد ان يكون عالماً بان يدعوه فيرتق او عالماً بان لا يدعوه فيرتق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع سابق في علمه لا يتبدل والا لزم ان يتقلب علمه جملها بالقضاء كله عنزلة عن التبدل وكل ما اوم خلافة من كلام الشارع والسلف فما قولنا حفظه وكل نفس رهونة بما كسبت دليل ثاب لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا نحوب اليقين اى كلهم محبوس بعلمه الا الصالحون والجواب ان المراد محض جعله لا يعمل بغيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيان ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه - واجيب بوجه اء احد هان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتم ذريتهم بما امان



ادولدا وصدیق توفیقہ فاذا الحقتہ کان احب الیہ من الدنیا وازادہ لیدخل علی اهل القبور من دعا اهل الارض امثال البصالی د  
ان ہدیۃ الاحیاء الی الاموات الاستغفار لہم ثم اہ البیہقی واما الاثار فہا عن محمد الباقی رضی اللہ عنہ ان الحسن والحسین  
رضی اللہ عنہما کانایعتقان عن علی رضی اللہ عنہ بعد موتہ ثم اہ ابن ابی شیبہ ومنہا عن مالک بن دینار قال دخلت المقبرۃ  
لیلۃ للجمعة فاذا التابق مشرق فیہا فاذا انا حانت بقول ہذک ہدیۃ للمؤمنین الی اهل المقابر قام رجل منہم فی ہذک اللیلۃ  
فاسبغ الوضوء وصلى رکعتین وقر فیہما قل یا ایہا الکفرین وقل ہو اللہ احد وجعل ثوابہما لاهل المقابر فادخل اللہ علیہنا الضیاء  
والنور والفسحۃ قال مالک فلم ازل اقرئ ہا فی کل جمعة فرأیت النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم فی منامی یقول یا مالک غفر اللہ لک  
بعد والنبی الذی اہدیۃ الی امتی ولک ثواب وبعث اللہ بک نبیا فی الخیر ثم اہ ابن الجار والذہبی قال یحییٰ بن الجریب الذی سئل عن  
یَقْضُوْا لِحَاجَاتِہُمْ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اَدْعُوْا اِسْتَجِبْ لَکُمْ تَمَّ الْاٰیۃ ذَا لَہُ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا سُرَیجَ یَقُولُ لَکُمْ اَنْ اَدْعُوْا  
سید خلون بھنم داخرین وفیہ وجہان من القسیر احدہما ان الدعاء بمعنی العبادۃ بقربینہ ما بعدہ فالمعنی عبد فی اشکم و  
یعضدہ حدیث نعمان بن بشیر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم یقول علی المنبر ان الدعاء ہو العبادۃ ثم قرأ دعوی  
استجب لکم ثم اہ احمد الترمذی وابو اودود والنسائی ومحمد السنن تانیہما ان الدعاء بمعنی السؤال والمراد بالعبادۃ الدعاء عجازا من  
اطلاق العلم علی الخاص وازل الاستکبار عن الدعاء منزلة الاستکبار عن العبادۃ ویعضدک حدیث ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ والہ وسلم من لم یسئل اللہ غضب علیہ ثم اہ صحیح السننہ وکلامہ الشارح مبنی علی ہذا الوجه ہو المراد بالمطابق لظاهر  
اللفظ اما حدیث نعمان فالخصر للبالغہ ومعناہ ان الدعاء افضل العبادۃ كما جاء فی حدیث اخر للدعاء بحر العبادۃ ثم اہ الترمذی  
ولقولہ علیہ الصلوۃ والسلام بیتحباب للعبد ما لم یربع باثم کطلبہ القدۃ علی سرقتہ وقتل او قطیعتہ ثم ای قطعہا طلبہ فدفع  
العدوۃ بین ذہم والرحام ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع  
فقال اللہ تعالی قد اجبت دعوتکما فہلک فرعون بعد اربعین سنۃ وھذا حدیث ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ  
وسلم بیتحباب للعبد ما لم یربع باثم ارقطیعتہ رحم ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع  
فلم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع  
نافلا عن بعض الحفاظ ان قولہ بیتحباب للعبد ما لم یربع باثم ارقطیعتہ رحم ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع  
لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع ما لم یربع  
مشادۃ علی وزن فعیل من اللیاء والمعنی یفعل فعل صاحب اللیاء والاختیافۃ للیاء انکسرت افعال لا یفعل منہ تعالی وھكذا  
التاویل فغضبہ ضحکہ فرحہ کیم یتحیی من عبدہ اذا فرغ یدہ الیہ للسؤال ان یردہما صغرا بالکسر الخالی یتوی فیہ المذکور  
المؤنث والمفرد والجمع لانه فی الاصل مصدر والمحدث ثم اہ الترمذی وابو اودود عن سلمان الفارسی واعلم ان العبد ذو ذلک ای ما  
علیہ لا یمتد فی اجابۃ الدعاء صدق النیۃ ای العزم بالحکم علی الطلب کدعاء الفرین لاهل الساحل فی الحدیث اذا دعا احدکم

فلا يقل اللهم اغفر لي اذ شئت ولكن ليغفر ثم اراه مسلم وضوح الطوية اى القلب والظاهر ان اراد حبس الظن بانه وقفة الرجاء بالاجابة  
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحسن القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر على باله عند الدعاء شئ آخر والمقصود  
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال شهير وهو ان انا ترى كثيرا من الدعوات لا يتجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع الله تعالى لا يخلف  
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله ولم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا شرط بالمخلص والمخلص وهذا قليل بل  
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحسن للصين منتقبة من الاحاديث الصحيحة ومن اكد هاهنا كل الحلال ولبس في الحديث  
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب لا يتم ذكر الرجل بطيب السراشع اغبر يديه الى الله ما رى  
رب يارب ومطعم حرام ومشر به حرام وملبس حرام وغذى بالحرام فاقب يتجاب لذلك ثم اراه مسلم واحمد الترمذى لقوله عليه الصلاة  
والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقد ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها  
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التصديق ويحتل الاضافة لا اى من الله  
تفسير لغافل والمراد بما غير الخاضع مع الحق سبحانه والحديث ثم اراه الترمذى لما حكى عن ابي هريرة رضي الله عنه وفي بعض النسخ واعلم  
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يتجاب الدعاء مع فقد  
هذا الشرط مع ان الشرط لا يوجد بل ان الشرط قلت هي شرط لا استحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله  
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكره في جواب الاشكال لجوها غير  
ما ذكره الشارح احد هان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشيئة بل الالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون السائر  
الثاني انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدا وهذا الجواب ليس بشئ بل الالة كثيرة من الاحاديث على خلافه  
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لا يتم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري في روفه ما من مسلم يدع  
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الاعطاء الله بها احد يثلث اما ان يجعل له عونه واما ان يدخره له في الآخرة واما ان يصف  
عنه من سوء مثله ثم اراه احمد واختلف المشايخ في انه هل يحجب ان يقال يتجاب دعاء الكافر لمنعه الجهمي لقوله تعالى وما دعاء  
الكافرين الا في ضلل اى ضياع استدعير الضلال لعدم الاجابة بجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم الخلال  
عن العذاب الا بى قال الله تعالى وقال الذين في النار لجزنة جهنم ادعوا لكم يحفف عنا يومنا من العذاب قالوا اولم تك نأتكم رسلكم  
بالبينات قالوا بل بلى قالوا فادعنا وما دعاء الكافرين الا في ضلل ويدفعنا باللفظ عام وتقييد لغيره بلا ضرورة ولا لا بدعو الله تعالى  
لانكم لا يعرفون لانه وان افويه ذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بوجود الحق سبحانه فلما وصف بما لا يليق به كالشريك في العبادة و  
الولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اولا فلان الوصف بما لا يليق به انما يتلزم الجهل بصفات تعالى لا بالعمل  
بثلاثة فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لا في استحقاقها فيجب ان يجاب الكافر بلا استحقاق  
اما رجة من الله سبحانه وابتلاء كالحال في تزييقه وتوسيع النعم عليه وما مر في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يتجاب

من اهل الامام احمد عن انس بن مالك محمول على كفر النعمة اى القصور فادار شكرها والكفر بعم الكفر والفسق والقصور والظلمات  
 وعليه حمل بعضهم قول عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متمردا كقولهم قد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظر في  
 اى امهلى بالحيرة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذا اجابة واجب بوجهين احدهما انه سأل المهلة الى يوم البعث وبعده  
 امر بالخيرة الا بدية اذ لاموت بعد البعث فلم يجبه امهلى الى النسخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظر في اليوم يبعثون  
 قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ودفعه او لا باناجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو  
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت فاوله ثم يبعث فاوسطه والثالث بان نفخى الموت والبعث تعان في يوم واحد ايام  
 الاخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانيا فان معنى قوله انك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائى لانها بسبب دعوتك  
 كابدل عليها حمية الجنة وتوكيدها واجب بان خلاص اسلوب الكلام واليه ذهب ابوالقاسم الحكيم وهو الشيخ الامام ابن محمد  
الحميل بن زيد السمرقندى كان من الجاهدين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظره من العرش الى الارضى الا الله عز و  
 جل وكان معاملته مع المخلوق طليما لحظ ظاهرا ودوا حظه ويضرب له المثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالحق في  
 الدقيقة الشريفة وقد زال العلم فكانت حكته وكان شريك الشيخ علم الهك ابي منصور الماتريدى في العلم واصطحاب الى ان فرق  
 بينهما الموت وتوفى بالحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر الدربوسى وما أخبر به النبي صلى الله عليه واله وسلم  
من اشراط الساعة اى علاماتها جمع شرط بفتح تين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طولها كما عتدنا انه  
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروجر الرجال يتشد يد بالحجم مبالغة من الدجل وهو الخلف والتلبس سمي  
 لان يخلط الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخرقت الانبياء امامهم عن شره وهو هو اى اعق العين يسلط الله  
 سبحانه على الافراض حقنا بالعباد ويدعى الالهوية ويظهر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لو اجيبت لك من مات من اهلك  
 فهل تؤمنون بانى ركم فيقول نعم فيامر الشياطين بان يتصووا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن امن به صار في ساعة عيش و  
 تبع ومن كفر به استلى بقطر شديدين ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب  
 المسلمون بالشام واما يوم المهادك خليفة الله فقع حروب عظيمة فينزل يبلى عليه السلام فيقتل وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح  
 هو الاول وقد صح عن عيم الدارى الصحابى رضوان الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينه ثم فرأ فزول جزيرة فوجد انسانا  
 عظيم الجسد مقبلا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر عيم بذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم و  
 صدقه النبي صلى الله عليه واله وسلم فذلك وقد صح ان يوحى يا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعى النبوة ولم ير الانبي  
 صلى الله عليه واله وسلم يخاف ان الدجال وقال ابو بكره الثقفى وجدت في ابن صياد وايضا العلامات التى ذكرنا رسول الله صلى الله عليه  
 واله وسلم في الدجال وايضا كان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصارى يعتقدون ان الدجال ورمى عن سنان اظلم الاسلام و حج  
 البيت وتاب بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكر يزيد معاوية وقيل اخذت صاعقة القنة



في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشكلا ولا شك في ان من جملة المدجالين والده سبحانه اعلم وَدَابَّةَ الْاَرْضِ قال الله سبحانه  
واذا وقع الغول عليهم اخروها لهم دابة من الارض يحكمهم اى اذا قرب وقوع ما وعد الله من البعث وقد نطقت احاد الاحاديث وانا  
الصحابة بانها تحجر من عند الكعبة بعد نزول الارض وطولها ستون ذراعا ولها قرن وم جناحان تنسب في الارض فلا يلد ركبها طالب  
ولا يجرها هادب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب درى وتكتب بين عينه مؤمن وتسوق وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم  
انف وعن ابي الزبير قال راى كالتور واذا نفا كالغبل وقرنها كالايل وصدورها كالاسد ولونها كالنمر وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين  
اشا عشر ذراعا والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعت الشيعة ان الدابة على رضى الله عنه تحجر من قبل القيامة ويبعث  
معها الشيعة ويجسر له ابوكرو وعمر معاوية رضى الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو والاغمة  
المعصومون من اذكاة الرومان السنين ويسمى الرجعة وينكرون في هذا الباب اقاويل من جعفر الصادق رضى الله عنه الكل  
كذاب محض وهبتان عظيم وَيَأْتِيهِمْ وَمَا يَتَّبِعُ بالهززة او الالف وقرى بهما القرآن فقيل عربيان على يفعلون ومفعول من اجر النار  
اذا اشعلت ومنع صرفها العلوية والتابيت بناويل القبيلة واختار الكسائى انهما اعجميان وهما قبيلتان من اولا دياوش بن نوح عليه  
السلام كانوا يايكونون في الطرف الشرقى الشمالى من الارض واجسادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسد زرعها  
فيل كانوا يايكونون الناس فسدوا القرين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراجليل ويروى من كثرة تناسلهم ما يتغير ويؤثر العقل  
وقد نطق القرآن بحمل والحدث مفصلا بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الارض ويحرقونها فيحصر  
الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صرح في الحديث انهم من اهل النار ونزل عيسى عليه السلام من السماء قد صرح في  
الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويجبرهم  
على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام وكثير المال حتى لا يقبل الصدقة احد الا يكون بين اثنين حسد مدارة ولا احاديث في  
ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاز في الحديث انه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معى في قبرى راه ابن الجوزى وبعض الامتة في هذا الحديث  
نظرا لاختلاف الثريات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجميع الحفاظ ان كثيرين للحديث  
بانه رجع للسماء وله ثلث وثلاثون سنة ويمكث بعد النزول سبعا فالدركون في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال  
السيوطى كنت اجمع بذلك ثم ظهر لى ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رآه احمد بن عانته ثم نوفا ولى هريزة ثم موقوقا والطبرانى  
عن ابي هريرة وابن مسعود ثم نوفا وبن اودان بن جبان عن ابي هريرة ثم نوفا والفاظه نصوص مفسرة لا تحتفل التاويل كقول نيزلى عيسى  
ابن مريم فيقتل ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اما ما عاكلا وحكما مقسطا رآه احمد اى ما حدث سبع فاما رآه مسلم ابن عبد الله بن  
عمر حذره وليس صححيا في لبت عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلب فيه لكة ثم يمكث الناس بعد سبع سنين ليس  
بين اثنين مدارة ويحتمل ان يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الترجيح كما يدل عليه ثم التراجيح والمعنى ان الناس بعد عيسى  
يلبثون مدة على سنن محمد ثم يتغيرون ويحاطى ثرياته انه يمكث خمسا واربعين رآه ابن الجوزى وفي سنة كلهم وان صح فلان ابيه حديث

اربعين لان التنبؤ كثيرا ما يحدث عن العشرات فاحفظ هذا التصديق فانه نادر وطلوب التحسس من مغربها وجاء في الاحاديث انه يقع قربا من  
 خريف الدابة اما قبله اما بعده قبل نغمة الصق بزمان قليل وقد صح في احاديث كثيرة انه لا يقبل الايمان الكافر قربة الفاسق بعدد وجاء في بعض  
 الآثار ان اللبلة تطول جدا فيعرف اصحاب نيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فعبد زاله ويؤمن سائر الليلة فتلطم الشمس من مغربها مسلوقة  
 الشمس حتى تنوسط السماء فهوت كثير من الناس فرما تم تغرب ثم يكون طلوعها على الحان المعوقة والفلاسة يأولون بتغيير الاحوال العلوية وهو  
 مبنى على اصولهم الفاسدة فهو حتى خبر لقوله ما اخبرنا بها امم ممكنة اخبرها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري  
 حذيفة بنهم للامير المهمل وفتح الذال المجهمة تصفير حذفة وهي اللغة شاة صغيرة سواء واسيد يفتح الهزة وكسر السين صفة من اسد الرجل  
 اذا صار كالسد الغفاري بكسر التين المجهمة وتخفيف الفاء وتشديد ها فلطم منسوب الغفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه  
 وآله وسلم بقوله غفار غفر الله تعالى رآه مسلم وحذيفة صعبة ويكنى ابا سرحة بسين مهمل مفتوحة حاء مهمل وقال ابو عبيد في نسبة  
 حذيفة بن امية بن اسيد اطلع تشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في ثمانية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم في غزوة ونحن اسفل منه فاطلع علينا للحدث رآه مسلم ونحن ننكر فقال ما نكرت فقلنا ان كوال الساعة فقال انها ان  
 تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات اعلامات نزل للحدثان عن حذيفة قال يا رسول الله ما لحدثان قلنا هذه الآية يوم تاتي بالسحاب بدخان  
 مبين يملئ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكة واما الكافر فيموت في السكون يخرج من مخفية ثم اذنيه  
 ودهوره ثم اعمى السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحح البخاري وسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا  
 شديدا ونسب الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقط فقططوا سبع منهن حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان  
 من شدت الجوع والرجل والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى بن مريم ويا حوجر ويا حوجر وثلاث خسوف بالفم جمع خف والفتح وهو ان  
 يذهب الشيء في قعر الارض كالغرق والماء خسف بالمشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحجيرة العرب بحجيرة  
 الارض الباسية في اليوم بالحجر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب حجيرة لاحاطة البحر الاظم بحجيرة وبحجيرة من غويم بحجيرة  
 بشرقها وهو دجلة وقرقرات شمالها وهذا الخسف يقع بالبيداء وموضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة  
 يباليون خليفة راشدا وهو كارة الخلافة فيقتصد عسكر الشام ليحاربوه فيخسف بهم بالبيداء كما مر اراه احمد الحاكم واخر ذلك اعلم العلماء  
 العشرة التي يخرج من اليمن اليمن ارض وسبعة من العرب على جنوب مكة وجاء في ثمانية يخرج من قريظة من عدنان وعديان قريظة من اليمن على ساحل  
 البحر طرقتها من الطرد لادن الى محترم ام ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان الحشر بالثاء وفي ثمانية نزل معهم اذ انزلوا للحديث  
 رآه مسلم في صحيحه ابن اودو الترمذي والنسائي اقلت كيف يحشر نوس ادم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي ارض مذللت قلت  
 يتسم الارض بقدره تعالى والاحاديث العصارف هذه الاشراف كثيرة جدا وقد وعط اديت فرغوة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واثار  
 جمع اثره فتحتمين اي احوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يجتهد عن معاني كلام الله سبحانه  
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهو المصلحة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها الاحوال النبوية واتباعهم الكبار والتواضع

جزء تاريخ واصلة تعيين الوقت وكتبه التواريخ ما بين كوفيها الوتائع الماضية والحوادث المستقبل والجهاد هو من يصرف الجهد والبطانة  
 لا ذلك الحق الاعتقادي والعلمي في العقليات اى المسائل التي لا تثبت الا بالبدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع وكوجوب  
 الواجب اذ يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجمع الجمهور على ان المجتهد فيها يخشى ويصيب الاعمال به بن الحسن العنبري الجليل المعترف  
 فانما زعم انه مصيب وليس مرادهم ان كلامه القولين حق مطابق للعواقم كما اشتهر عنه فانهم القيصين ولا يقول بخبر الا بالسونطانية و  
 ذلك ان من اهل النظر بل مرادهم ان المحقق غير ما خرد بالعداب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وسلم  
 واصحابه اجماع السلف من مخالفة الكفار للحكم بخلافهم في النار من غير ان يفروا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الامور التي لا  
 يستقل العقل بانها الاصلية اى العقائد واصل الفقه كعذاب القبر وكون الاهل للوجوب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كالتفاضل  
 الوضو بالدم قد ينجي وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة لسبب الى الشيخ ابى الحسن الاشعري ثم لما خالفه على ما رواه  
 الفهر في المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريدية اتباع الماتريدي  
 وبقي لقب الاشاعرة عما يطلق على الفرقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا تقاطع فيها اى ليس فيها  
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عانت بقاطع كنجاسة المتعة فان حرمة قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع ناقلا بما باحت  
 محض اجماع وهذا الاختلاف مبدئي على اختلافهم في الزمان تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معيناً ام حكمه تعالى في  
 المسائل الاجتهادية ما د الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون  
 كل واحد مصيباً وتحقيق هذا المقام السلسلة الاجتهادية امان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد اذ يكون و  
 حينئذ اى حين اذ كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد امان لا يكون من الله تعالى عليه دليل اذ يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما  
 قطعي واظني فذهب الى كل احتمال حكمة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل اجتهاد بل الحكم ما رآه المجتهد هو من ذهب  
 الى المعتزلة فالحق على هذا متعدي الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاني كالاطلاع على الدليل فينبذ والمحتمل واجب  
 على التنبه وهو اى طائفة من الفقهاء والمكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي ان وجوه اى الدليل المجتهد اصاب في الحكم وان  
 المكلمين واختلوا في ان المحقق هل يستحق العذاب فنقل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا الحقائق الرابع ان الحكم معين والدليل عليه  
 قطعي وهو من ذهب المحققين كما قال الشافعي والختمان الحكم معين وعليه دليل قطعي ان وجوه اى الدليل المجتهد اصاب في الحكم وان  
 فقرة اى لم يجزه اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتة اى اصابة الحكم لغيره وخفاه فلذلك اى الغرض كان المحقق معذوراً  
 وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحاً وان وضع فهو معتذب بنزك المبالغة في السعي بل ما جازى امكن الحديث الصحيح  
 فلا خلاف على هذا المذهب في ان المحقق ليس باثم بخلاف المذهب الثالث واما الخلاف في ان المحقق ابتداء او انتهائهما اى بالنظر الى  
 الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض الشافعي وهو مختار الشيخ ابى منصور ويستدل عليه بتوجيهين صنفين احدهما اطلاق الخطاء في  
 الحديث بل تخصيصه بالحكم ثانياً امان النبي صلى الله عليه وآله وسلم شاور اصحابه وارساء الكفار يومئذ فقال عمر اقدمه وقال ابو بكر

خذ الفدية وخلصهم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكره فنزل لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما اخذتم عذاب عظيم فقال  
 النبي صلى الله عليه وسلم لولا انزل العذاب ما نجح الامر لو كان الجحيد مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وانقضاء  
 فقتلوا بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقام على وجه اى فانزله مستجوبا للشرائطه كما يجاب الصغرى وكيفية  
 الكبرى في الشكل الاول واركانه من الاصغر والاكثر والاول والوسط فاني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي  
 الابصار فان الآية امرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجج القطعية التي مدلولها حق البتة .....  
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعاً وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب  
 والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان  
 عليهما السلام اذ سمي عمل كل منهما حكما وعلا لکن خص سليمان باصابة المطلوب ثانية ان تصنيف الاجريد على ان مصيب من  
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ  
 يحكمان في الحرب اذ نفشت فيه غم القوم وكننا الحكمهم شاهدين ففهمناهما سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فقوله داود منصوب  
 باذكر والظرف بدل منهما والحرب كان زرعاً او عنبة نفشت تفرقت فيه واكلت ليلاً شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام  
 بالغم لاصحاب الحرب وكان قيتها على التساوى فقال سليمان وهوذ واحد عشر سنة غير هذا ارق بالفريقين وهوان يد فع  
 الغم الى اهل الحرب فينتقموا بالباها وشعرها والحرب الى اهل الغم ليصلحوا حتى يعود الى ما كان عليه ثم يد كل منهما على الاخر  
 فرجع داود الى قوله والتصميم للحكمة وهي معقولة وان لم تكن مذكورة او لفظياً بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص  
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان تخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة لان كلا منهما اصاب الحكم  
 حينئذ وفهمه وليس هذا قولاً بالمفهوم المخالف بل احتجوا بسلوب الكلام ثم الدليل مبنى على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون  
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهون عيب الجاهل لقوله تعالى عفا الله عنكم اذ نت لهم قصة نداء اُسرى بل ولكنهم لا يقرنون  
 على الخطاء لثلاث يقوت حكمة البعثة وخالف قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لا اقامة  
 مأمورة بانباغهم فيلزم الامر بانباغ الخطاء واعدض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجي ان يكون الحكمان بالوحى والثاني بانباغ الاول  
 وانما خص سليمان بالتفهم لانه فهم الحكم الناظر الذي عليه العمل الثاني انه يجتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان  
 اصوب الثاني الاحاديث والاولى الدالة على تعدد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة للمعنى وان كان تفصيلها  
 احاداً وفيد المتواتر لا يهاولم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذلك في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في  
 تقعية الدليل الاول وكذا في تقعية المسئلة والحق ان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون انقطع خط الفقاد وقال عليه الصلاة والسلام  
 ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان رجلين اختصما الى النبي صلى  
 الله عليه واله لم فقال لعمر ارض بيننا قال اتضى وانت حاضر قال نعم علمك ان اصبحت فلك عشرة اجن وان اجتهدت اخطأت

فكان اجراءه للحكم وصححه في حديث آخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص بن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اجتهنا لحكم فاصاب فله اجران اذا اجتهنا ناخطا فله اجر واحد واه البخاري والجمهور بين الحديثين ان الاول من خواص الخطيب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالهجرة والفا من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وقدمهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو اقدم الصحابة بعد الخلفاء الاربعة والترمذي اورد من هبة الخنيفة عليه وقال حنيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال مسكوا بعدة وقال بولكنت مؤمرا من غير مشقة لا هرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجبا والقياد والاخاد<sup>ث</sup> الاربعة للترمذي وكان يجعل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطريقه وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم نزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة لا مائة لا مائة بالمدينة سنة اثنين وثلاثين وما جرى ابن عثمان رضوان الله عنه ضرب لا متناعه عن تسليم مصحفه لمن مفتريات الرافض ان اصبحت لمز الله تعالى اي منضلة وارشاده والا فمضى من الشيطان اي من تصوى في الاجتهاد وازال الشيطان وهذا الاثر اه احمد الترمذي والحكم وصححه وقد اشتهر تحطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاد ويات ومنها ان عباس بن عبد المطلب قال بالعول في الفرائض وتبعه الصحابة وانكره ابنه قال والذي احضى رمل عالم عن الامير جعل في شيء نصفين وثلاثين ومنها ان ابن عباس قال جعل كجاح النعنة فقال ابن الزبير فعدت لوجهك بجحارة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال اوب يحجب الاخرة كالان وان الامن والجحد لا يحجبهم فقال ابن عباس الا يتقر الله زيد يجعل ابن الامن كالان ولا يجعل الجحد كالاب ومنها انهم اختلفوا في عاقبة الحامل المتوفى زوجها لان الذكر في البقرة ان عاقبة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عاقبة الحامل وضع الحمل فقال علي رضوانه تعالى عنه ما بعد الاجلين وقال ابن مسعود في منشاء باهنته ان سوت الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر الخطاب منع اباه برة في عاقبة الفتاة لما سراه بخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علته جامعة بينهما كما ثبتت المحرفة في الايون اعتبارا بالخبر بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد مظهر للحكم الثابت عند الله تعالى كما ثبتت للحكم لان الحكم بالشرعيات هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اوله لان القياس عند الخصم مثبت لا يظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الاربعة انه لا تقر في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بقية الشرع لان حال الشرع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يعيئون الى اقوام مختلفة بالحكم مختلفة في زمان واحد انزلت انكار القرنة غير مسلم لوجوب الجمعية على الرجال دون النساء وعلى الاخر اوردون العبد اباحة الحر يروى انه ذهب للنساء ودون الرجال الى غير ذلك قلت فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطي اي المنع وهو غير محتمة والكراهة والا باحتصاص الدليل من الاجتهاد الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالمصلحة فرضية على كل شخص والمحرم على كل شخص. وهكذا سائر الأحكام المنصوصة ينبغي ان يكون الاجتهاد فيها ايضا عامة لجميع الأشخاص  
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلا محرما على كل شخص. لقنوى الشافعي وماحا على كل شخص لقنوى الحنفى فيلزم  
اتصاف شرب بالحرمه والأباحته معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفريضة اطعم النفس في خلاتها صحيحه لقنوى  
اهل الحديث وفساد لقنوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون التوراجب للقنوى الحنفية وسنة لقنوى الشافعية ثم هذا الدليل  
على نظر لان عدم التفريق في الأحكام المنصوصة لا يتلزم عدم التفريق في الأحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كما تشرحه في  
الشرح الى وجه آخر وتقرره لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتنازعين بالنسبة الى شخص احدا إذا استفتى العامى مجتهد من  
حنفياً وشافعياً فانتهاه الأول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق على هذا العامى على شئ من الحل والحرمه حتى يلزم الاستسقاء عليه لم  
يتوجه احد مما عنده حتى يقلده وجهه فيكون النبيذ عليه محرماً وحلاً ومعافى الواقعي وهذا محال وقام تحقيق هذه الأدلة والجواب  
عن عسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متقد وجوه منها ان لو كان الحق واحدا لزم  
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد قد يكون مأمراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو ما مضى لا يدرك اجيب باننا لانتم انما موار  
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنها ان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالعادة بعد ظمى القبلة اجماعاً اجيب بان  
الشاعر جعل قبلة التجوى جهة تحريمه فقلدى انه نزل ذلك اي انزلوا فتم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتوضيح لا للتفصيل للجواب  
انه شرح لها معاً كما نظم لنا ظنهم ويشهد له كلام الشاعر في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اهتمت اراضيف الشرح بحيث يصير  
للمن شرفها وزيد الشرح بياناً ووضوحاً ورسل البشرى انبياؤهم من ذكركم للناس وارادة العالم والظاهر ان رأى المصنوع مسأوة الرسول  
والنبي كالشاعر افضل من رسل الملائكة هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلغونه سائر الملائكة وفي التنزيل الله يصطف  
من الملائكة رسلا من الناس ورسل الملائكة افضل من عامة البشر اراهم يهودياً والصالحه اما الفساق فهم كالبهائم وعامة  
البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشرية لاجماع بل بالضرورة قال بعض المحققين اراد الضرورة  
الدينية اى لا يحتاج شئ الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر لعامة الملائكة فلهذا الاول والله  
تعالى اهل الملائكة بالجوهر ادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم انشأ الى الجواب عما قيل ان السجى يبذل على لافضلية اما اولاً فلا ينبغي  
ان يكون السجى الله سبحانه وادم كالقبلة والحرب فلا يلزم افضلية ولا يلزم كون الكعبة افضل من بيتنا محمد صلى الله عليه وسلم واما  
ثانياً فلا ينبغي ان يكون السجى في عين الملائكة كالسلام في عرفنا واما ثالثاً فلا ينبغي ان يكون الإماماً للطبيع والعاصى لا كالتكليف ادم عليه  
السلام بدليل قوله تعالى حكاية اى عن الميس نصب على العيز والحال امرينك هذا الذى كومت على هذا اعتراض منه على الله سبحانه  
معنى ارايت اخبرنى كما جرى به محاوره العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولأجل لها من الإعراب وهذا مفعول اول والموصول لنته  
له والمفعول الثالث محذوف والمعنى اخبرنى عن هذا الذى كومت على لم كومت على واعتراض بان ينبغي ان يكون التكريم بوجه آخر غير  
السجى فلا يلزم الا التكريم على الميس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجى وقال سبحانه واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا

اهل اليس قالوا وجدوا خلقت طينا قال ارايتك هذا الذي كومت على لسن اخرت الى يوم القيمة لا تحسكن في ريتنا لا قليلا واخبر منه  
 خلقتي من ناسم خلقت من طين دليل ثان على ان السجني للتكريم وذلك لان استدلال ايليس على خيرية نفسه ذمعا للعارضة دليل على  
 ان امر السجني كان لخيرية ادم عليه السلام ومقتضى الحكمة لا فرق للاذني بالسجني للاشك على دون العكس فيه نظر لانه قول بالفجر العقلي لا لا شعري  
 لا يقول به بل مذهبه ان لا يتغير من الله شي والحواب ان الدليل الزاوي على المعقولة والفلاسفة او مبنى على مذهب الماتريد بن تنويه  
 للمق سبحانه عما يستحقه العقل ببقى في الدليل بحث من رجوه احد ها ان يدل على تفضيل ادم فقط واجب بانه لا قابل بالفضل تاثيرا انه  
 يدل على تفضيل رسل البشر على تفضيل عوامهم على عوام الملكة واجب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد  
 منها مستقل في اثباته فانها لا ياتي الا اذا كان الامم بجميع الملكة وهو غير ثابت اوجب بان قوله تعالى نجد الملكة كلامهم اجمعون  
 يدقم وهم تخصيص الامم بعضهم وامام ايل ان يده سبحانه ملكة مستغرقة ومطالعة جماله جلاله لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات  
 وانهم لم يؤمروا بالسجني لادم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى اهل اليس استكرت ام كت من العالين فهو مرفوع بعد الآية  
 وان ذكره بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمرد من له معرفة بالاساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى  
 وعلم ادم الاسماء كلها الآية نصب بجد وف اى فهم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال انبوتى باسماء هولاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك  
 لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم انى اعد غيب السموات والارض لهم  
 ما تبين وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة عمله وبيان استحسانه  
 العظيم والتكريم وقدر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم ولا يعلم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين  
 لا يعلمون وينبى عليه ان لهم علوما عظيمة اضداد العلم بالاسماء شاهدة اللوح المحفوظ ولا نظائر التجارب المتفاوتة وايضا لو لم يكن  
 الامر بالالفات افضل من غيره والذي اختار الله التارخ من ذلك لبيان الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى انا الله الصمطه الاصطفا  
 بر كجزير ادم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمي نوحا كانه ذبجانه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح ع في من الترجمة قال بعضهم عجم معناه السك  
 واختلف في انه قبل ادريس او بعده وقال ابن جرير بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عامه وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة  
 قرون ثم اراه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا بعينه سنة ثمان مائة في قومه الفسنة الا خمسين عاما وانش بعد الطوفان ستين سنة  
 حتى كثرت الناس ونشرا وراه الحاكم في المستدرک والبشر بعد من نسل راحة قال الله تعالى وجعلنا ذرية هم الباقين وذكر وان العرب الغرس و  
 الزم من اولاد اسم والحش والسند الهند من اولاد آدم وبنو بنو جوج والصقلاب والتلك من اولاد يانت وهذه الثلاثة ابناء نوح عليه السلام  
 وهو اول من جاز بالبحر وحرمة نكله الاخت وال ابراهيم الحقق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبيا رضى اسرائيل ونبينا محمد صلوا الله  
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سرى فى معناه ابراهيم وقال المورخون كان اولادته بعد الفسنة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و  
 سبعين وعن ابى هريرة ما ثمان مائة والحاكم وال عمران عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى هاترين عليهما  
 السلام وتايبها عمران بن ماثان وهو والد عيسى عليه السلام كان بعد اول بالف وثمان مائة سنة والمدون ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة

مابعد وقيل الاول على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك اي قول عليه لاية بالجموع تفضيل عامة البشر على رسل  
الملائكة يعني ظاهر الاية يدل على تفضيل ال ابراهيم وال عمران كلهم من الرسل وينبغي على جميع الملائكة من الرسل وينبغي بكن تفضيل  
العامة من اولادهم على رسل الملائكة خلاف الإجماع فيكون مخصوصا من عموم الاية بمعنى معمولا به يومئذ ذلك اي بحكم الاية ثابتا فيما  
سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان  
التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الاية وقصر بعضهم فحاج على التخصيص من بعض الفاظ ذلك اما تخصيص غير الانبياء من ال  
ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ولما تخصيص رسل  
الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل  
البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة طنية يتكفى فيها فعل مجحول والنظر مفعول مام يسم فاعله بالادلة الظنية جواب  
سؤال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون نظي الدلالة على ما ذكر في الاصول تاريخه دليل على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان  
المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها ما يتكفى فيها  
بالظن كهذه المسئلة والاكفاء بالدليل الظني انما لا يجزى في الاول بخلاف الثاني ان قلت قد دم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى  
ان الظن لا يغني عن الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن محظوف في العقائد تحت المذموم والمحظوف هو الاكفاء بالظن تكاد من  
التفصيل الصحيح المعين لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا يجوز رفضه فتد على حسب الظن بل  
يكوز انما محظوف كونه على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل النضائل والكلمات العلية والعملية مع مرجع العوائق من العوق وهو المنع  
والمرانع عطف تفسير من الشهوة والغضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعم ولبوس ونحوها والغضب قوة تدفع المضار فمراد ان الاول  
جلب الحرام والثاني الايثار بالحق وسنوع الحاجات السنوع بالضم الظنوع عطف على وجوه الشهوة الضرورية الشافذة المانعة عن الناس  
الكلمات ولا شك ان العبادات وكسب الكلمات مع الشواغل والصوائف اي المرانع اشق اي اصعب وادخل في الاخلاص فيكون اعتد الانسان افضل  
من اللذات اذا طاعتهم طبيعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاوي لا يتنازع على الحسن والفتح العقليين اما الاشارة فيجوز عندهم الثواب الكثير لطافة  
قليلة غير شاذة وتبادل بعضهم على المطلوب بقول عليه الصلوة والسلام افضل العبادات اجرها بالحارة المملعة والزارع الجعثي اشقها وفيه نظرم  
حيث صح له حيث اذا قال الزكريا لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة  
كالقاضي ابي بكر الباقوني وابي عبد الله الطيبي ولا شاذة الى اسحق الاسفرايني والشيخ محمد الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل اللذات  
ونكوا بوجوه الاول ان الملائكة ابراح مجردة عن المادة اي ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجرودات ليس  
لها كمال منتزح كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يتدعى مادة مبراة عن مبادي الشر وروايات كالشهوة  
والغضب تمثيل للمبادي والذات الا انما العبيية صادرة عن هاتين القوتين وعن طمات الهوى والصلوة اي عن الصفات الجسمانية للشاغبة بالظن  
في منعها عن مشاهدة اولادهم الاية قوية على انفعال العبيية كتحريك الحجب الرياح وازال الاطراف احوالات الحجب الزوال تصوير الاية



ملته بالكائن زعم ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو لم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له ممكن حاصل بالفعل فاصفاً واتباعاً  
 به لان عن الكوائن من غير غلط والجواب ان معنى ذلك اي بناؤه على الاصول الفلسفية وهو الاسلامية لان الملئكة عندنا احوام لطيفة  
 وليست مجردة بطل ما زعموا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانما غلطة بكل كائن وايضا البحث انما  
 هو عن الافضية بمعنى الكثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن المكالمات السليمة عندنا كالشبهة عن الشهوة  
 والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن مع صاحب المواقف والاكتفاء بما ذكره الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون و  
 يستفيدون منهم بدليل قول تعالى غلظ شديد القوي احد مفعولي التعليم عند رب اي علم الوحي النبي لله عليه السلام ملك شديد قوته  
 وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوته انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السما ثم قلبها وكان يصيح على اهلها من الكفار فيهلكون في اليمين وقوله  
 تعالى زلزاله اي بالقران المراد الامين وهو جبرئيل لانه امير المؤمنين تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن  
 العلم ولا شك ان المفضل افضل من التعليم والجواب ان التعليم لله تعالى وملئكة انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي وايضا البحث  
 في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرقتشديد الظاهر والا طرد هو الوقوع على حجر واحد بلا اختلاف والكتاب  
 والسنن تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملئكة كتبه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكة وكتبه ورسله  
 وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر بتقديمهم في الوحي كما في قوله تعالى لا تاخذنا سنة ولا نأمن  
 اذ لو اراعية التقديم في الوحي لكان تأخير السنة اولى وكان وجودهم اخفى لاحتمالهم من الابصار فلهذا يمان بهم اقوى اي اصعب حصوله  
 من الايمان بالرسول لان الوهم قد يتكروحي غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعم ويجوز ان يكون  
 التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والا واثم الزواجر الرابع قوله تعالى لا يستكشف السبح الاستكشاف  
 عار ذلك استثنى السبح عيسى عليه الصلوة والسلام سمى به لانه كان يسمع المرضى فيعافون وكان جبرئيل عليه السلام مسمى حين ولدوا  
 لان كان يلبس السبح اي الصوف ان يكون عبداً لله اي لا يستحي عن العبيية ولا الملئكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك  
 افضية الملئكة من عيسى عليه السلام اذ القياس امثله من التركيبات الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستكشف من هذا الامر  
 التبرؤة السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبتت الازلامكة افضل من المسبح لا تأكل بالفضل اي بالفرق بين عيسى عليه السلام و  
 غيره من الانبياء اي لا تأكل منهم افضل من عيسى عليه السلام وان فضل من باقي الانبياء فنبتت فضلهم على الكل ولطوب ان التصاكن  
 استغنىوا المسبح بحيث يرتفع بهم من ان يكون عبداً لله بل قالوا ينبغي ان يكون اسماً لانه مجرد لا اب له تفسير لوجوده وهذا غير التجريد  
 الذي يقوله الفلاسفة في العقل ولا رادح وكان يبرئ الامانة لبر ارتخيلص المريض عن المرض وقال ابن عباس الاكرم من ولد ابي سراهان  
 جويري في شرايته عنه قال الامانة الامعي المسحور الذين رواها ابن حاتم وزعم صاحب الكشاف انه يمكن في هذه الامانة غير زيادة بر دعامة  
 النابغ المفسر وقال بجاهد اكله من يصير بالهاجرن الليل رهاه ابن المنذر والابره هو الذي على جلده يياض قال اهل النفس يروث في  
 زمان الطب فابرا في يوم خمسين الفاشط الايمان ويحى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه اجراء سام بن نوح فنهض فخر شتم ومات وهو شب

نقل قال ظننت انما الصيحة ثم ابى ابن الدنيا وكذلك اجابا ما ذرصد يفة وابنا الجحى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فانهم خلقوا من اب وام ولم

السير ولا من هرا على منه في هذا المعنى اى فى التجرد والانفال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقفون باذن الله تعالى صرح بذلك تجرزا عن مذهب المتكلمة القائلين بان العقول موجودة خالقة على افعال اتوى اى اصعب وصف الفعل بالقرعة بجازلان صاحبه قوى واعجب من ابراء الاحكام والارص واخبار الموتى فالترقى والعلق المفهوم من قوله لا الملائكة انما هو فى امر التجرد واطهار الانوار الغوية لا فى مطلق الشرف والكمال او رده عليه او وصف الملائكة بالمقربين يتفرعان بالترقى باعتبار القرب واجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد تدرجاً على الافعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية الملائكة بالمعنى المبحوث عنه وهو القرية الثواب وهما نجاك شريفة الاولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى المنام فقال الملائكة افضل من البشر قلت انزلت عن الدليل فاهو قال صح عندكم اوقلت عزاه الله تعالى قال من ذكرنى فى ملائكتى فى ملائكتى ومن من ذكره الله سبحانه فى ملائكتى فاني ملائكتى من ملائكتى الملائكة وهو ملائكة الملائكة فاسرت بشئ كسرى هذه المسئلة واجيب بان الكشف يحتمل الخطا وليس بجيد بل الخفى للجواب ما قال بعض اتباع الشيخ الاكبر ان هذان يدل على تفضيل الملائكة على الافراد على الافراد ويجوز ان يكون للملائكة النبوية عشرين ثواباً والملائكة الاعلى ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة وكل من الملائكة اعلى واحد الثانية قال الامام تاجر الدين السبكي احد كبار الشافعية من زمان ولم يخطو به تفضيل الملائكة او مكبروت ان لا يساله الله سبحانه عز ذلك وعن الامام الاعظم انه توقف فى هذه المسئلة لضعف الادلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف فى ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع فى الملائكة العالوية وفسر السيد السند السفلية بالارضية والعالوية بالسماوية ولكن بعض ادلة المعتزلة يتناقض فى هذا الفرق الرابعة قال الامام فخر الدين الرازى فى التفسير الكبير انعقد الاجماع على ان نبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم افضل من الملائكة وللخلاف فيمن سواه قيل فيه نظره ان استدلال الخالف بقوله تعالى علم شديد القوى ونزل به الرجز الامين على قلبك يدل على عظم الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حكى بعض الاكابر اجماعهم على انه افضل للخلق كله حتى الكرويين والكعبة والعرش العظيم صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ٤

وعمر جميع الكائنات نواشله  
بما رقت هذا الكتاب انما سله  
واحد فعل بالمراتب عاجله  
من الجنة الفردوس كانت منزلته

تباركت يا من لا يخيب سائله  
لث لحن من عبد العزيز احمد  
وان اخاف السهو فيه بعجلتى  
وقال الامام الشافعى محمد

وكل كتاب غيره زل قائله  
 لكان كثيرا لاختلاف مقاوله  
 اذا عرضت للناظرين مسائله  
 ولكن على فيض يد ومرسلاسه  
 واوف لنا الكيل الواسع مكائله  
 وانت الذي يغني الفقير نوافله  
 ولا ينتهى انهاره وجدوله  
 وقد شط عن تيل السفائن ساحله  
 اذا انقطعت اسبابه ووسائله  
 لما كثرت في كل علم رسائله  
 فت اليقه زور وخبط دلائله  
 كزروع حب دام تنمو سنابله  
 وخصم لجوج يطس للحق باطله  
 كريم السجايا لا تعد فضائله

أول الله عن تصحيح غير كتابه  
 ولو نزل القرآن من عند غيره  
 ناسلك الأهم ستر عيوبه  
 فلست على عقلي وعلمي بواثق  
 بضاعتى العرجة خذها تكروما  
 لقد متنى ضرر جنتك سائلا  
 وجودك بحر ذخر متموج  
 وغاب عن العواص غايته قعره  
 وانت تعين العبد خيرا عانته  
 ولولم تداركه بفيض مسلسل  
 ولولم ينعنه من جنابك عصمة  
 فضاغف له يوم الجزاء ثوابها  
 وانت حفيظ الكل عن شر حاسد  
 وصل على خير البرايا محمدا

واصحابه الاخيار طرا واله  
 وسلم بتسليم يجود هو اطله

تمت