

العبارة الفقير أمير الهودين في غزوة حمادى الأولى سنة ثمان مائة مائة من كتاب مطبوع  
في بيروت سنة ١٢٧٥ هـ واجهه صباح السارى وهداية القارى تأليف ابراهيم افندي  
الطبيب الاقرب للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يتتوى على نسخة تاليفه من احوال  
مصر ومحمد على وأكثره في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد قبل وفاته

قال الشيخ الشرفاوى في تاريخه وفي سنة ١٢٥٥ هـ تولى على مصر

الوزير محمد باشا راغب رئيس الكتاب فأقام والياً بمصر الى

أواخر سنة ثمان مائة وعزله العسكرية وقت قتلها

خليل بك أمير الطاج وعلى بك الدماطين وهرب

في ابراهيم بك غيطاس الى أرض الصعيد

مع طائفة من سناجق مصر وهرب

أيضا عمر بك ابن على بك مع

طائفة من السناجق

الى أرض

البحار



في معنى قوله به السلام حديث اسمه	في كيفية الاسراء في الالفاظ التي طرقت	من عتق وعتق	في قوله
٢٢٤	٢٢٥	٢٢٦	٢٢٨
في عيادة من لا يعرفه في رواج	في بيان ما سماه اولاً ذات الموضوع	في بيان استعماله ما سماه	في بيان العروق
٢٢١	٢٢٢	٢٢٣	٢٢٤
في الامكان وما يطرحه	في حكمة قوله	في حكمة قوله	في حكمة قوله
٢١١	٢١٦	٢١٧	٢١٧
في بيان قوله	في تفسير قوله	في حكمة قوله	في حكمة قوله
٢١٩	٢٥١	٢٥١	٢٥٤
في تفسير قوله	في بيان	في تفسير قوله	في بيان
٢٥٦	٢٥٩	٢٦٠	٢٦١
في قول ربه	في قوله	في قوله	في قوله
٢٦٤	٢٦٩	٢٧٤	٢٨٢
في فتح ناقص	في بيان	في بيان	في بيان
٢٨٢	٢٨٤	٢٨٦	٢٨٩
في بيان	في بيان	في بيان	في بيان
٢٩٦	٣٠٥	٣٠٦	٣٠٧
في بيان	في بيان	في بيان	في بيان
٤١٧	٤١٩	٤٢٠	٤٢١
في بيان	في بيان	في بيان	في بيان
٤٢٢	٤٢٣	٤٢٤	٤٢٨

2449

معنى الصفة وأقسامها	معنى لاجل والفرارة	الاجتهاد	الاجتهاد
٤٥٥	٤٦٠	٤٦١	٤٦٢
الاتصال	تعريف المذنب في	شرح قوله تعالى	
٤٦٣	٤٦٤	٤٦٥	
مفهوم الشافعية ومفهوم	نظر الخواص	رسالة الشافعية في	
الموافقة	٤٧٥	٤٧٦	
٤٧٣	٤٧٤	٥٩٦	
سنة الرسالة	فأنت سماه الورد	سنة قوله	
٦٠١	٦١٣	٦١٤	
رأية عبد الحيد	كتاب ظاهر من الحسين	سماه الكورد	
٦٢٦	٦٢٨	٦٢٩	
التعوي	حكاية سواد	رسالة في التوحيد	
٦٢٨	٦٢٨	٦٥٣	
في النفوس السماوية	ديباجة الملاحة	بعض الأثر	
٦٥٦	٦٧٠	٦٧٥	
صيدة ابن الحاجب			
في أسماء المؤنث			
٦٧٨			
تت الفهرسة التي رتبها المؤلف رحمه الله والمواهب المشهورة في			

﴿ نسخة النسخة نسخة استعان ﴾

محمد بن عبد الله بن زيد بن نسر الله بن مانع

محمد بن عبد الله بن زيد بن نسر الله بن مانع في تحصيل العلوم والمعارف  
 في نزع ديهاوصة في زمامات عديدة وله شهر راتوي يسمى عقينة العلماء وتوجد  
 مؤلفاته في مكة في كتب عديدة تعرف باسمه وفيها مدرسة للعلوم وطبع للتراث وله  
 تربة تسمى به تعرف باسمه بقرب المدرسة تستحق النظر اليها ومن شاهدتها وصيكان  
 الذي ولد له إدارة العظمى لسلطان مصطفي الثاني أثناء السلطان محمود الاول المولود  
 في سنة ١٠٤٠ من الهجرة النبوية بعد ما كانت مدة طويلة حتى جاوز اثناسيل  
 اسراية ولم يرد ان يتزوج ويولد له مكانه أحد اولاد السلطان أحمد الثالث وهم محمد  
 وبازير وورثت اسراية منهم فقطح وفي ١٧٠٧ انزل الصدر الاعظم سيد باشا  
 وجهل مناهة محمد بن زيد بن نسر الله في الاطراف في نصف صفر من السنة فذات  
 سنة ١٠٤٣ من الهجرة النبوية في سنة ١٧٠٧ من الهجرة النبوية في ايامه صلح مع  
 جميع الدول وولد له من بين الجامع المعروف بنور في سنة التي كان ابتدأه السلطان  
 شعراء ونظما في السلطنة بعد السلطان مصطفي خان الثالث الذي ولد في سنة ١٧٠٩  
 جلس السلطنة وعمره ١٠ سنة والاسرة تفر في ملكه اخذ في تنظيم المملكة وترتيب  
 الشرائع الى تقوى الشعب وذلك باسمه في وزير الصدرة راعب باشا الذي ساهم ادارة  
 الاحكام وكان هذا الوزير من أحسن رجال زمانه وله البراعة الكاملة في حسن التدبير  
 وسياسة الاحكام والى ثلثين خمس وثمانين سنة قبل ان يتولى الوزارة أرسل  
 دفتر دار الى تدايس وريقان ولما تمت سنة من طوفان الشهير في سرب الجسم رجع الى  
 القسطنطينية ودعى حينئذ مشير الخارجية وحده سبحانه في اوقات شروط الصلح في الاطراف  
 الذي تم في سنة ١٧٢٩ من الهجرة النبوية ثم بعد ذلك اراد واليا الى مصر ثم الى ايدس ثم على حلب  
 وفي جميع ما مورياته اظهر كل ساسة ومدته في سياسة قبايل الرعايا على مشرب الدولة  
 العلية وقد اتفق من تدبيره في قتل المالك في مصر ثم دعا أرسل من طرف انه وبنه  
 وخلص ثلث البلاد من تسلط وانك العصاة ليس انوا ابقوا وكنتم يربحون الباب  
 العالي فانتم عليه يعطى اجره لانه اراح منهم الدولة وانه عالي وكان راعب باشا هذا  
 قبل قولي السلطان مصطفي ولما جلس السلطان المداور ابقى الصدر المشار اليه فسلمه  
 الاحكام وبهله صهره مرتبها اخته من خلفه سلطان واخذت في تدبير في تقوية العساكر  
 والتجسس وزراعة ونشر العلوم وزاد في عمارة السفن الحربية وعوضت الخسارات وكثر  
 الاموال في الخزينة وصيكان يميل الى الحرب وبشوق السلطان الى ذلك لما اخذ لقب  
 الغازي لكن عاجله الموت فتناصت عليه رجال الدولة رجع الله رجة واسعة نقل هذه

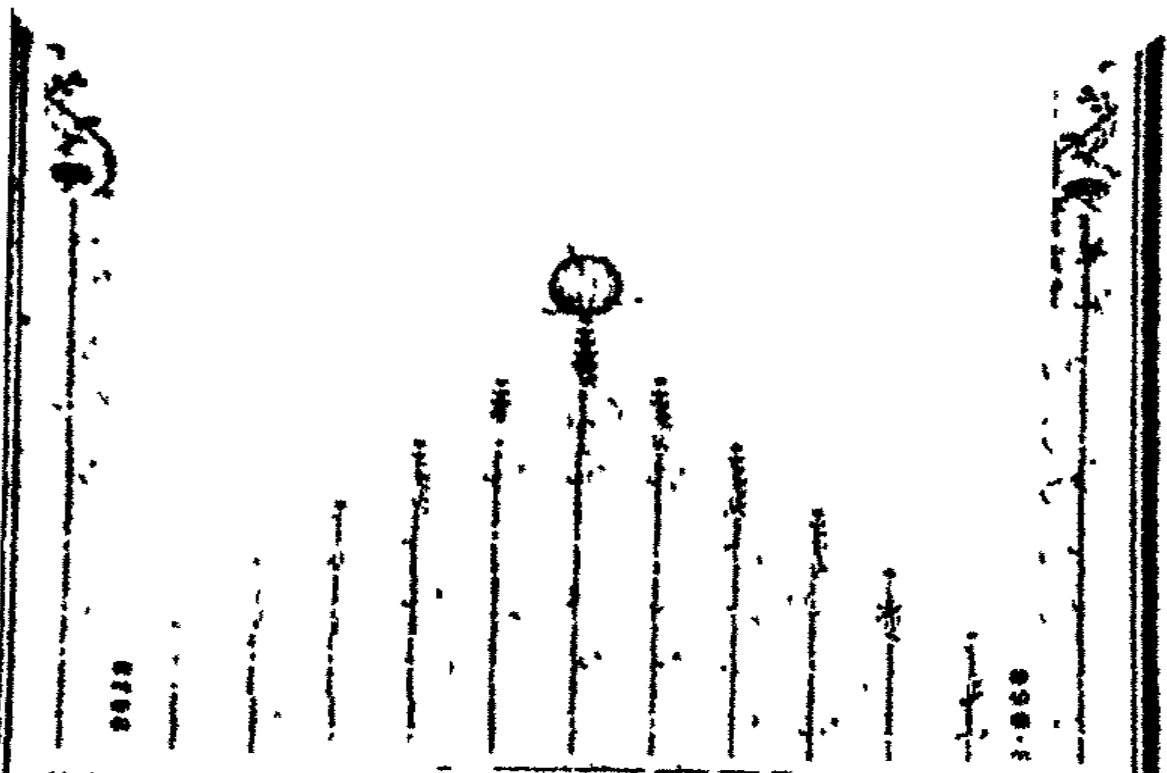
مغنية الراغب ودفينة المطالب

قلام الراغب رحمه الله

ورثي عنه

وأرضاه

٤



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الخدماء من بوجوب ووده نمنع له لئلا يسلبه الامانة ووه جود جوده  
 تنافى تسامد دريت له سررت ولسرورت و رهب حده من ان يكون  
 والاوهام والذبهات و تقست ارادته من التعليل بادعش واعانت  
 فصبان لا يهزب عن قضا قضا به زمان ذر في الارش وله في سموات وندية  
 شأن من شأن من تدبير حركات العلويات و تنظيم مصالح الالمانية و تحججه  
 على ما اقتضى ليمان الحيات و دفع عنان الدييات و ااهدات الاله الامومة  
 لاشريك له شهادة تبي توارا ثمار على كور شهرة وانتم رسالته و شهد  
 ان شجدا منه ورسوله المؤيد باظهر المميزات و اظهر الرايين باليات و تولى الى  
 و اصحابه مسلاة توجب لهم حريد الدربيت والكرامات (و بعد) يقولون اسير  
 الى الامر فتد المواعظ و الحمد المدعو ان ان يبر في هـ سورة شيتة  
 ماتعاق نظري اليمس الاجبات مدنية و قدوة يصيب من ريشه  
 منذ انشاء المعالعة في الكتب النفيسة التي رقت من ووهه صوت مستجاب  
 الى مرابته بها مما لا يكاد يبارحها من له رده ووده جوده في كل يده  
 (وسميتها) نفيسة راغب و دقيقة المنصب و تدبر من انوار عروا انس و تحترق  
 على النشا والعران و راجع من سحر الخوب و لا تدم و تشار كرا

على صحتها الايام • وعليه التوكل وبلغفه الاحتصام • قال كثير من المفسرين عند  
قوله تعالى بسم الله ان لفظ اسم يمكن ان يكون مقسما كما في قول لبيد وقد بلغ  
مائة وخمسة واربعين سنة وهو القائل

ولقد سمعت من البداية وطواها • وسؤال هذا الناس كيف لي

بما احتضرت طاب ابيه

تقى ابتغى أن يهيش أبوهما • وهى أنا الامن ربيعة أو مضر  
فتوما وقسولا بالذى تعلمانه • ولا تفضنا وجهها ولا تعلقنا شعر  
وقولا هو المرء الذى لا صديقه • أضاع ولا تمان الخليل ولا غدر •  
الى الخول ثم اسم السلام عليكما • ومن يك حولا تملأ فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز انقام الاسم بلا ازان يقال ضربت اسم زيد  
وأكلت اسم النعمان ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام اغراء  
واللهى ثم الزمان اسم الله فكانه قال عليك باسم الله وتقديم المفعول به ورد في اللغة  
قال لراجز • يا بالماض دلوى دونكاه أى دونك دلوى أو يقال ان المراد اسم الله  
سقط على ما يتولى الناظر ان شئ اسمه اسم الله به وهو ذمى من السوء اه مخلصا  
زمانية تسبوا على اليناري) ذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى اياك تعبدوا اياك  
تستعينون وسبوا عديدة للاثيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد  
ومن جملة تلك الوجوه ما أوردها الامام الرازى في تفسيره الكبير • وحاصله أنه قد ورد  
في الشريعة المطهرة أن من باع أجناسا مختلفة صنفة واحدة ثم خرج بعضها معيها  
فالمشترى خير بين رد الجميع وامساكه وليقر له ببعض المنفعة برد المعيب وابقائه  
الاسم وههنا حيث يرى العابد أن عبادته ناقصة • عيبه لم يعرضها وواحدة  
الى حفرة ذى الجليل بل شتم اليها عبادة جميع العابدين من الانبياء والاولياء  
والسلفاء وعرض الكل صنفة واحدة راجع قبول عبادته في الغن لان الجميع  
لا يرد اليه اذ بهتمه قبول ووقد اعيبوا بقاء الاسم به بعض المنفعة وقد نهي سبحانه  
عباده عنه فكيف ياتى بكرمه العظم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد  
(من تلكه كقول لبيد الذين تعبدوا) ورد في الحديث النبوى خير الخليل الادهم  
الارثم الا قرح الخجل طلق الين فان لم يكن ادهم فكيف على هذه النسبة الادهم  
الارثم وقرح الذى في جهته يياض يتسدر ادرهم والارثم ما فى آتسه وشنته  
اللسا يياض واتجبل يياض قوائم الفرس فلأكثر بعد أن لا يجاوز الارساغ  
ولا يجاوز الرصبتين والطلق بنم المطاء عدم التحجيل (من كتاب الخليل) ووقع  
في الجامع الصغير طاق الين بدل طاق الين والحديث على ما فى اللباب المذكور



صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قتادة انه  
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخليل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تخليل  
الخليل زعم أبو جعفر نصير بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عمريه أن من عبد عمر  
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله بن جبير قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يلوي ناصية فرس ياصبعه وقال الخليل - وهو في نواصيها خير اليوم نياماً وأهلها  
معانون عليها لأجر وأمنية وقال وزعم عدي بن الفضل من سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي شيء يرفضن سكة أبورة سكة طريفة من  
النخل أبورة ملقحة ومهورة مأجورة الأية - فخرج (من ركب له ثور) من  
أبو عبيدة وزعم صفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن جازية عن أبي هريرة عن النبي  
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكالي يعني الغزالي زعم عبد الرحمن بن عثمان بن محمد  
عبد الله بن أبي عتيق حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتر بفرس له فجعل يسجد وبجبه  
رذائه أو بكمه ثم قال اني عوتبت في فرسي هذا أو اني عوتبت في خليلي أرحمه الله  
(فصل في الاشتقاق الأصغر واشتقاقه كرم)

اعلم أن أصل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقته اشتقاق ثم تشتق  
على نوعين الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر أما الاشتقاق الأصغر  
فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومن اشتقاق اسم الفاعل  
واسم المفعول ونحوهما منه وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن ثلاثة أحرف كانت مرتبة  
من أحرف ستة من حرفين ومثل هذه الثلاثة تقبل أنواعاً من التثنية والثنية  
من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة من كلمة من ثلاثة أحرف كقول  
جد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التثنيات وذلك لأن كل حرف من  
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتدأ تلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التثنيات  
الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين إما كقولنا ثنية في ثنية  
ستة فهذه التثنيات الواقعة في الكلمات الثلاثة يمكن وقوعها على ستة وجوه  
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا معترب وتعلم وهي ثنية  
وعشرين نوعاً من التثنيات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف  
الأربعة إما أن يثني أو يثني وكل واحد من التثنيات ثنية في ثنية في ثنية  
الثلاثة الباقية على ستة وجوه من تثنيات وثنية في ثنية في ثنية في ثنية  
وعشرين وجوهاً ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي مثل مائة وعشرين نوعاً  
من التثنيات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتدأ تلك  
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التثنيات يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية

على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين يقيد  
 مائة وعشرين وانضابط في الباب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي  
 فوه فاشرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد  
 نعتب (من أوائل التفسير الكبير للإمام الرازي عليه الرحمة) قال فما يصحكي من سماع  
 الأصوات العديدة في استئتم على الأصول الفلسفية من بمعنى ان كان حدوث الصوت  
 وتسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتمام الافلاك الصوت ولو فرض لم يمكن وصوله  
 اين الامتناع ان صوت حرم ذلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين أنهم يثبتون  
 للملقيات أصواتا عجيبة وتعمات غريبة يصير من سماعها العقل وتتهجب منها  
 نفس وحكي عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بهناء جوهر  
 نغمه وذا نطقه نغمات الافلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال  
 القوى الدنيوية ورثب على الالمان والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المتاصد  
 طاب أبو عبيدة ورواه سعيد بن يزيد بن زبي غنوان عن رجل من أهل حمص أن النبي  
 صلى الله عليه وسلم كان يستحب أن يقرأ من الدواب قال وزعم عيسى بن علي عن أبيه  
 عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو  
 ابن لحيث أن ساري بن شيان عن المسرف قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو أن  
 حبل العرب سمعت في صعيد واحد ما سبه الا شقر (من كتاب الخيل لأبي عبيدة)  
 مما يه ويوسفات الجواد من الخيل يروي أن الطحاج بن يوسف النخعي سأل ابن القريه  
 عن منغيات الجواد فقال نعم أصلح الله الأمير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب  
 الثلاث الصافي الثلاث فقال صنفه وبين لذلك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق  
 والمزاج وما التسمير الثلاث فالهيب والساق والظهر وأما الرحب الثلاث  
 فالخوف والمنعروا الجملة وأما الصافي الثلاث فالأديم والعين والظفر من شرح  
 المتصورة ثمجي (قائده) الاجناس أن غطية العين من تحت ومن فوق واحد هاجن  
 وانما تثار سروف العين التي تلتقي بمد التقيض واحد هاجن والهدب الشعر السابت  
 عليها والحدقة سواد العين والشحمة التي فيها السواد والبياس يسأل لها المقله  
 والانسان ماشان الذي يرى في السواد ونحو العين المستدير حواها يسأل له الحجر  
 يكسر الجهم والعظم من المشرقان على العين يتسأل لها الجحاجان يفتح الحاء وكسرهما  
 وطرف العين الذي يلي الانف يتسأل له الماق وطرفه الذي يلي الصدغ يتسأل له اللغد  
 والحنا يتسأل له الجنب واحد هاجن والشحمة حرة فحناط ياسر العين  
 ثم اذا ما طب السواد فحين شهله وغربا العين قد تمها وموخرها من ان شرح المذكور  
 من الادان بعد ما رأى انه أكبر على تجرية ويمكن جماعة منهم المبرد ثم يفتنون  
 بسا كيا أو يتلون فتحة الهمزة اليه والاول الصواب كافي معنى اللبيب واختار

الاباري النقل كافي المضمرات قهستاني وجه الله قال أبو بكر الانباري عوام  
 الناس بعضهم الرامن الله أكبر وكان أبو العباس المبرد يقول الاذان مع موقوفا  
 في مقاطعه والاصل فيه الله أكبر يسكب الزاء فيقول قصة في نفس اسم الله سبحانه  
 الى الراء تطيره قوله تعالى الم الله كذا في المضمرات نقله الحنيدى بحجونه في جماعة منهم  
 المبرد حركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر قصة وان وصل نية لوقف ثم ختموا  
 فتيل هي حركة الساكنين وانما لم يسكبوا حقا فقط التضميم الى الخلاء في ان ثم سوية في  
 هي حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر فيمردع ولصوب في حركة راء  
 شمة اعراية وليس الهمزة الوصول في المردع في المردع في المردع في المردع في المردع  
 في الآيات الخمس في الجهة الرابعة قول في سارج للماء يقول قوله في خروج من  
 الظاهر فيمردع يصل هو خروج عن الظاهر في المردع في المردع في المردع في المردع  
 الاموقوفا قال الخنبي الاذان بزم في نقل الحركة في الثانية وقتها في وقتها في وقتها  
 لما نقل وانما قبل ذلك حركة على عدم الخروج بالاية عن السنة في ذلك من يريد  
 كتابه موقوفا على أو اخرها فهو ان لم يتف - ساقطه وقتها - في من جهة أن في  
 آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل معية في الوقف  
 ولو حرك الراء بالضممة الاعراية كما استصوبه المصنف كان نبر وانما لا حسا ولا حسبا  
 فخرج عن سنة الاذان بالكلمة فقد بان ثمة فخرج عن صحيح وداع مقبول لا ركاب ما ارتكبه  
 المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصول لا تكون في الراء في الراء في الراء  
 حكوا وأما الم الله فكان في المردع في المردع في المردع في المردع في المردع في المردع  
 الم يسكون الميم وفتح الهمزة التي أطلق لثراء الذي يروى في صحيحين في المردع في المردع  
 على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وغيره من العلماء في حركة الميم في الميم  
 الساكنين وأثبت القصة للهبة والمحافظة على التنفيذ في منه والذهب في المردع في المردع  
 في الفصل لكتاب سيبويه واختار في كذا في أن حركة الهمزة في الميم حركة انقلت  
 الى الميم بعد حذف الهمزة قصة فانما عتة في من همزة الوصول في المردع في المردع  
 والتخفيف ونقل الحركة انما يكون في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم  
 عليها فاجيب بان الميم اذا كانت في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم  
 بل في الابداء في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم  
 اثنان يكسر الراء وحذف الهمزة وذهب اليه لشد في الميم في الميم في الميم في الميم  
 وبالله التوفيق الى هنا عبارة الدماميني رحمه الله في الميم في الميم في الميم في الميم  
 عدسالتحقيق الها أي لا تبك بكثرة في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم  
 لها أي لا تحتفل بكثرة هذه الجرام وعندها في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم  
 ما صنع وانتقله بقدره الله تعالى (من نوار التبريل في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم في الميم)

عصال الى آخره التصغير والتعظيم من ما الدالة على الابهام المستعمل تارة للتصغير  
 والتصغير لا يعنى به فيعرف وأخرى للتعظيم لأن العظيمة لعظمتها قد لا يحيط به تطابق  
 العلم نحو فنشيم من اليه ما تشبههم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقيل التصغير  
 الى كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على المتبادر والاقلا وجه  
 بنفسه كما قيل وهذا الاشاق أن يكون له نكتة أخرى وهي ما في اليمين من الاشعار  
 باليمين والركعة كما ذكره أبو حيان ولأنه قال في سورة الاعراف ألقى عصاك والقصة  
 واحدة لانه لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع هنا وحكاية الاول بالمعنى وانما لم  
 يذهب للعكس وان احتمل لانه تحوت نفسه النكتة فلذا آثر هذا فيما ذكره وتطرقت لانه  
 ما زاد من الخطاب بلقط عربي أو مرادف له يجرى فيه ما يجرى فيه في الاول  
 خلاف الواقع والثاني دونه شرط التناد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)  
 في نكاد بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي  
 كل لفظ يبق على موصوعه ولا تتقدم فيه ولا تأخيره وهذا أكثر الكلام وأما المجاز  
 ما يهور بساكن وقومه فيه وأكبر جماعة منهم الظاهرية وابن الناصر من الشافعية  
 وابن خوييه من ادس المأكية وشبههم أت مجاز أخواله ~~شذبه~~ والقرآن منزله عنه  
 ان المتكلم له يوصل اليه في ذلك الوقت به الحقيقة فقد تعبر فذلك بحال على الله تعالى  
 وهذا جهة باطله ولو قطب للمارس للقرآن فقط منه شطرا ساق وقد اتفق العلماء البلغاء  
 على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الخذف  
 ولتوكيد وتسمية القصص وغيرها وأنكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز  
 وقوم اطلقها في القرآن لأن فيها ابهاما للمعاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن من الشرع  
 وعليه اتفانى عبد الوهاب الماكى وقد نال الطرطوشى ان أطلق المسلمون الاستعارة  
 فيه أسماوا وان اشبهوا امتنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والسلم هو العقل  
 ثم لم يشبه بل انعدم اتوجه التوى (من الانقبة للسيوطى رحمه الله) حكاية الخال  
 من صفة معناه ان تتدرج نفسك كذلك وجود في ذلك الزمان أو تتدرج ذلك الزمان  
 ان الله موجود في ن وفهم هذا لشرى بأن تتدرج ذلك الفعل المسمى واقع حال  
 ان الله وتدل ان فعل هذا المسمى المستعرب فكشعنه في نصورا الخاطب يستجيب  
 من شهاب في سورة الكافرون

(الذيل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله)

وهي من وجوه البحث الاول زعم جماعة من ائمة ييران هذا الكلام فيه حذف  
 واضماره ذكروا فيه وجهين أحدهما التقدير لا اله الا الله والثاني لا اله  
 في لوجود الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله  
 لنا لا عدل يكن هذا الكلام مفيدا للتوحيد الحق الذي يحتمل أن يقال هب أنه لا اله الا

بقى لسائل أن يسأل ويقول هب إن الهنا واحد فلم قلتم إن اله الكل واحد فلاجل إزالة  
 هذا السؤال قال الله تعالى بعدد لاله الا هو ولو كان المراد من قوله لاله الا هو لالهنا  
 الا هو كان هذا مكثرا تعنيا واما لثاني وهو قوامهم التقدير لاله في الوجود اذ الله موجود  
 وأي شئ لا يحملكم على الترام هذا الا شماريل يقول حمل الكلام على ظاهره دور  
 من ذلك لا شمار الذي ذكرتم وذلك ما نزلنا من الامصار ~~محمدا~~ مع الله لاله  
 في الوجود لاهو فكان هذا تاسيا لوجود لاله انما هو جبرية ~~تدزم~~ على ظاهره ان  
 هذا شئ الماهية الاله للثاني ومعلوم انني الماهية قوى في ثبات اتوحيده من ثبات  
 الوجود فنبت ان اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل انني الماهية غير معقولة  
 فانك اذا قلت السواد ليس يسواد كذبت قد حكمت ان السواد انساب في نفسه  
 وصيرورة الشئ عين تقضه غير معقول كما اذا قلت السواد غير موجود فانك قد  
 معقولا فلهدا السبب اضمر بانه هذا لانمار (الجواب) ان الماهية في الماهية غير معقول  
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس موجود فتدعي ان وجوده ان وجود  
 من حيث هو هو وجود ماهية فانك نقت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك  
 صار ثباتي الماهية امر معتولا واذا عقل ذلك لم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهره  
 فاذا قلت انك اذا قلت السواد ليس موجود فانك ما عبت الماهية ومذموب وجود  
 وانما نبت موضوعية الماهية بالوجود تتون موضوعية الماهية بوجوده في  
 امر مقار للماهية وللوجود اذ لا فان كانت مقارنا لما ثبت ان معارفة ماهية  
 فكان قولنا السواد ليس موجودا ثانيا لتلك الماهية المسماة بالموضوعية وحده  
 يعود الكلام المذكور واما ان قلنا ان موضوعية الماهية بالوجود ليست امر مقار  
 للماهية وللوجود امتنع توجيه السبق اليها واذا امتنع ذلك بقى الذي متوجهها اما في  
 الماهية واما في الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من ان الماهية ~~بمقتضى~~ بها ان ثبات  
 الامر كذلك صح قولنا لاله الا الله حق ومصدق من غير حاجة الى الاصطلاح والمانع  
 الثاني فان المحويون قولنا لاله الا هو ارتفع لا يدل على موضع لامع الاسم وبيان  
 المنار اقلت ما جاء في حد الا زيد فريد من فروع بالسداية لانه هو انما عراض  
 عن الاول والاحد بالثاني فصار التقدير ما عرفت لا زيد وهو ~~موضوعية~~ لا زيد في  
 الجبي عن الكل الا عن زيد واما قوله بان في لتوم ان زيد ~~اعلم~~ بها لم يندبه غير معقولة  
 يصير التفسير بان الا زيد وذلك يقتضي انه باكل أسد لا زيدا وذلك شأن يظهر  
 الفرق والمبحث الثالث سبق المحويون ان محل الا في هذه الامة محل خبر والتقدير  
 لاله غير الله ويؤيده قول الشاعر

وكل أح معارفة أخوه • لعمر أيك الإل الفرقدان

ما في كل شيء غير الترقدين فإنه يشارفه أخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله  
 لضربنا ما والى يدل على صحة ما قلناه بالوجهنا الأعلى الاستثناء لم يكن لا اله إلا الله  
 وتوحيد الحق لأنه يصير تفسيرا للسلام له آلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا أيضا آلهة  
 لا يستثنى منهم الله بل عدمه يقول بدليل الخلاف يكون إثباتا لذلك وهو كفر فثبت  
 أنه لو كانت آلهة إلا المحولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله إلا الله توحيدا محضا  
 وإنما جئت به لتلا على أنه يشهد التوحيد المحض وجب جعل الأعلى معنى غير حق  
 يكون معنى السلام له غير الله • والبحث الرابع قال جماعة من الأصوليين الاستثناء  
 من الشيء لا يكون ثابتا أو واجباً عليه بوجهين الأول الاستثناء مأخوذ من قولك  
 نيت الشيء من جهته إذا صرفت منها فإذا قلت لا عالم فيها هنا أمر أن أحدهما  
 الخدم والخاص وهذا لعدم ثم زافات عقبيه لا يريدان هذا الاستثناء بحسب  
 أن يكون عادياً في كبرياءه من حيث يلزم تحقق الثبوت لأن سبب الاستثناء  
 يزول الخ كبرياءه وعدمه والى الحكم بعدمه في المستثنى من كونهما غير محكوم  
 عليه لا بالثبوت وبالانبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما إذا كان تأثير الاستثناء  
 في صرف العدم ومنه فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأنه لما ارتفع العدم وجب حصول  
 لوجود ضرورة أنه لا واسطة بين التبيين وإذا ثبت هذا فقول عود الاستثناء إلى  
 الحكم بالعدم أولى من عوده إلى العدم ويبدل عليه وجهان الأول أن الانساق  
 وضعت دالة على الحكم الهدية لأعلى الموجودات الخارجية فإذ انزلت العالم  
 فيه هي الدنيا إلى كون العالم قديماً في نفسه وانك إذا قلنا العالم حادث لم كون العالم  
 في أوله • والثاني أن لهدية السلام من حيث هو كماله تقدم العالم وأدوات الانساق  
 وصفت دالة على الهدية لأن الهدية لا على الموجودات الخارجية لأن صرف  
 من الاستثناء كبرياءه أولى من سره في نفسه حيث عدم الوجه الثاني  
 في بيان كون عود الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من عوده إلى نفس ذلك العدم  
 ولذا لا يتم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل بتصرفه  
 هو كما علم ذلك وجود العدم وإذا كان كذلك كان عود الاستثناء إلى الحكم أولى  
 من عوده إلى المحكوم به ( طبع ثمانية ) في بيان أن الاستثناء من الشيء ليس بإثبات هو  
 شيء في حديثه وأما صور كثيرة في الاستثناء من الشيء مع أنه لا يقتضي الثبوت  
 فإن عليه السلام لا يحجج النبوي ولا صلاة الأبطاله وروى في العرف لا عز الأيمان  
 ولم يمان ما يزل ل و مرادهم من الكل شيء لا يشترط أقدم ما في الباب أن يقال  
 قد ورد هذا اللفظ في صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من الشيء إثباتاً  
 إلا أنا نقول أنه لا بد وأن يكون مجازاً في إحدى الصورتين فنقول أنه لا يقتضي

الكلمة أما إذا تم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما أمكنه  
أن يقول فيه لا إله إلا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمناً أم لا  
من الناس من قال انه مات كافر لأن صحة الايمان متوقفة على التلذذ بهذه الكلمة  
عند التذرية عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لأجل أنه - حصل له العرفان للنام  
وقاسق لانه كان - أمورا به كره هذه الكلمة وما ذكره هو الدليل على أنه - مؤمن قوله  
عليه السلام يخرج من النار من قلبه مثل ذرة من الايمان وهو - الشخص مؤمن  
قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار ( البحث التاسع ) من الناس من قال انه مؤمن  
المتة في كلمة لا اله الا الله من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه - فمن كان المخطف في زمان  
التيدي - تحضر في ذهنه جميع الاضداد والافاد - وتتم بها ثم - يدركه يعقبه هذه  
الكلمة يقول الا الله فيكون ذلك أقرب الى الاخلاص واليقين ومنهم من قال  
بل ترك التمسيد أولى لأنه ربما مات في زمان التلذذ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة لا اله  
والذي عندي أن التلذذ بهذه الكلمة ان كان يلفظ بها باليقين - من الكفر الى الايمان  
فترك التمسيد أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على أسرع الوجوه وان كان  
المتلذذ بها مؤمناً وانما يكره التمسيد بهذه الكلمة فالتمسيد أولى - حتى يحصل في زمان  
التمسيد صور الاضداد والافاد على الشخص - في الساطر وتتم بها ثم - يدركه  
فيكون الاقرار بالاوية أعنى وأدليل ( البحث العاشر ) انهم أناس في قول هذه  
الكلمة على مذاهب وطبقات وأدناها طبقة من قالها باليقين معه ويتحرر زمانه  
على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يشقوا والا لله  
الا الله فإذا قالوها جمعوا مني دماءهم وأموالهم الا محنتها وهذه درجة يستوى  
فيها الخاصون والمتفاوتون فتكلم من تعلق بهذه الكلمة حال من برهنتها وأحرز حفا  
من فوائدها وان طلب بها الدنيا بل الأمن فيها والسلامة من آفاتها وان قصد بها  
الآخر جمع بين الحظين وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ذهبوا  
الى القول بالناسن الاعتقاد بالقلب في حيل التقليد - وانما - لا يتلذذ التمسيد  
لا يكون - الحالات العند ضد الانفعال ولا الشراح وأنهم - عبارة من مفسر هذه  
قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فليتب - من صاحب الله - لا يكون عاقبة  
ولا عار فاهل يكون - سلفه الخلاق المشهور بين الأمة والله أعلم والحمد لله رب  
الذين ضموا الى الاعتقاد بالتب معرفة الدلائل الاقنانية المنوية - انما الاعتقاد  
الا أن تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل اقناعية نظرية والحمد لله رب  
الذين ضموا تلك الدلائل الاقنانية والبراهين اليقينية فانهم لا يكونون من رباب  
المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب اليقيني ولا أرباب معاهدة انوار الهية  
ثم اعلم ان الاقرار بالناسن له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

فان المقدر بما كان مقادا في مجرد ان اقمه واحد دور بما زاد عليه فكان مقادا في ذلك  
 وفي ان صانع العالم عالم وقادره واعلم انه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب اكثر  
 كان ثمره من امر التقليد عليه اخصكثر وذلك لان الطالب اذا حصل لشعور بهذه  
 المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث شامل الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه  
 التقليد واما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق  
 فيها متفاوتة وغير مضبوطة واما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الاقناعية  
 الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون  
 في غاية القوة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها  
 في المطالب وذلك في غاية العزلة واما الخامس وهم اصحاب المشاهدات والمكاشفات  
 فبقيتهم في القوة الى اصحاب البراهين القطعية كنسبة اصحاب البراهين القطعية الى  
 عوام الخلق واعلم ان علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر الصقل  
 في مقامات جلال الله ومدارج عظيسته وبنازل كبريائه وقدرته واذا كان لانهاية  
 في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (الى هنا من كتاب اسرار التنزيل  
 للامام فخر الدين الرازي روح الله ووجهه وتورض بوجهه) واعلم ان مذهب أهل الحق من  
 السلف والخلف ان من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من  
 المعاصي كالصغير والجنون الذي اتصل بجنونه بالبلوغ والتائب قويه صحبته من الشرك  
 وغيره من المعاصي اذ لم يحدث معصية بعد توبته والمؤمن الذي ما لم بمعصية قط فكل  
 هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلف المعروف  
 في الوجود والصحيح ان المراد به المرور على الصراط وهو منسوب على ظهر جهنم عاقبانا  
 الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى  
 فان شاء نفاعه وأدخله الجنة أولا ويجعله كالقسم الآقوان شاء عذبه بالمقدر الذي  
 يريد سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يدخل النار أحد مات الى التوحيد ولو عمل  
 من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل  
 هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت دلة الكتاب والسنة واجماع الامة بمن يعتد به  
 عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بموجبها العلم القطعي فاذا وجد حديث  
 في ظاهره مخالفة لهذا واجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة  
 لطبي من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا على ان الاجناس لها  
 أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة  
 وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعلالة اسم علم لها وأقول الفرق  
 بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص



المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا مينا انما صا كثيرة باسم فيد ليس ذلك لاجل ان  
قولنا فيدموضوع لاقادة القدر المشترك من حيث الاختصاص بل لاجل ان القضا وضع  
لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل  
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا حال الواضع وصحت لفظ اسامة لا فذات  
كل واحد من اختصاص الاسد بهيها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك المطلوب  
كان ذلك علم الجنس واذا حال وصحت لفظ اسامة لا فذات الماهية التي هي بقدر المشترك  
بين هذه الاختصاص فقط من غير ان يكون هو انزلة على شخص المعين فان هذا هو  
الجنس فتدظهر الفرق بين اسم الجنس واسم اشياء هو وجود واسامة غير  
منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سمات لم يصحح من الصرف  
ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا في آخره روى الملية فاعتقدوا انما هو  
لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح الوصف ان قوله اسامة على  
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيكون في وقته  
ايجادها ايها على قدر مخصوص وتقديره غير في ذواتها وانها وانما عند المتكلمين  
فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يصح وجوده لو لم يكن على  
احسن نظام وهي المسمى عندهم بالعنادية التي هي من افيضان الموجودات من حيث  
يجلها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن حروبها الى الوجود العبري اسماها  
على الوجود الذي قدر في القضاء والعملة تارون الله هو من روى في قوله في عبارة  
الصادرة عن العبادويين قوله تعالى ما تدار به هذه لفظ من ولا يصح وجوده في ذلك  
المطلب الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد استتر عن ذلك هل يدل  
ان الحوادث قضاء الله وقدره وهذا يقول افعال اصناد وامرطاهر تدل على خلق  
لما بين انه الخالق لها نفسها وللقدر والداعية الموجه بها معنى القضاء والقدر الخلق  
والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الواجب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء  
ولقد ردون الباقى وقدر اديهما التبيين والاعلام وذكر في نهاية المطاف في اعادة  
الحديث القدر عبارة عما قضاء الله تعالى وحكمه من الامور وهو صدرة بشر  
قدرا وقدره ~~ممكن~~ داله والقضاء الخلق بالقضاء والقدر امر ان يتزامن ذلك  
أحدهما عن الآخر لانه أحدهما بمنزلة الاساس وهو الذي هو في ذاته امر بعبارة الله  
وهو القضاء وذكر في قول الاصفيهان ان القضاء هو وجود الله الذي هو سبحانه على  
سبيل الايداع والتدريج وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرانها معصلة وان هذا  
بعد واحد هذا ولعلك تجد تنصبل هذا الحديث على مذهب المشاعرة والصوفية  
والمعتزلة على ما يشبهك وبغنيك في هذه اورثات والسلام الحسن بعد ان اطلبوا التعبير  
الذي هو حدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال ابو هري وهو مولد وقال غيره من

اللقوبين الجيران مداخلة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلّة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن  
 سينا في القانون الجيران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة أما إلى جانب  
 الصحة وأما إلى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحي الجيران هو التغير الحادث  
 في المرض أما إلى جانب الصحة وأما إلى جانب المرض أما إلى صالحة وأما إلى صالحة  
 أوز (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو صخرة هو نظام بن سراق ويقال نظام  
 ابن سارق الأزدي وزعم بعض الرواة أن أبا صخرة جاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى  
 عنه وطلب منه أن يوليّه عملاً فقال ما سمك فقال نظام فقال ابن من قال ابن السراق  
 فقال له أنت نظام وأبوليس قولي بوليساً تطير باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضي  
 الله عنه في التطير بالأسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما سمك فتعال بحرة فقال  
 ابن من قال ابن شهاب قال هو قال من الحرة قال فأين مسكنك قال بصخرة النار قال  
 أيها ولدان لعلّي فتعال له عمراً ذلك أهلك فقد احترقوا فارجع الرجل فوجد أهله  
 قد احترقوا وروى أن أعرابياً قال ما سمك قال فيض قال ابن من قال ابن  
 الفرات قال أبو من قال أبو جحر قال ليس ينبغي لنا أن نكلمك إلا في زورق (من الشرح  
 المذكور في أوائل المقامة الثانية والأربعين) زعم أرباب الأبرار أن المني في أول الأمر  
 بصيرته مستديرة ويبقى على لونه الأبيض في الرحم ستة أيام ثم انه يظهر بعد ذلك  
 في الباطن أعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الأرواح  
 وهو الذي اذا تمت خلقته كل قلباً لهذا المني قالوا إن أول عضو يتكون من البنين  
 هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان أحدهما فوق النقطة الأولى وهي  
 التي اذا استحكمت خافتها كانت دماغاً والنقطة الثانية تحصل على بين النقطة الأولى  
 وهي التي اذا استحكمت خافتها كانت كبداً ثم إن هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات  
 امتداداً تاماً وهذه الأحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من  
 الابتداء وقد تقدم يوماً أو يتأخر يوماً ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من  
 العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقة وربما تقدم يوماً أو يومين أو تأخر كذلك  
 ثم تصير العلقة مصفوفة يعني أنه يتقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بقدر ما يضع  
 كالفرقة اسم لما يعرف واعلم أيناً أنها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوماً ثم انه  
 بعد ذلك ثباتي عشر يوماً تصير مصفوفة وتميز الأعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت  
 رطوبة الصاع وربما تقدم ذلك أو تأخر يوماً أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام يتفصل  
 الرأس عن المنكبين والأطراف عن الضلوع والبطن تميزاً يحس به في البعض ويحس  
 في البعض ويحس بذلك بعد تمام الأربعين في الأكثر واعلم ما قد ذكرنا إن أصحاب  
 التجارب قد ذموا إن في مدة أربعين يوماً يصير الحبال بحيث يتميز بعض الأعضاء  
 عن بعض وفيه اشكال وذلك لأنه روي في العصيين من الأعشى عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المستوفى  
 ان أحدكم ليجمع في بطن أمه أربعين يوماً من الجنة ثم يكون علقته مثل ذلك ثم يهتكون  
 مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا يفتق فيه ازواج فيؤجر أربع كلمات فيكتبها لله  
 وأجله وعلوه وشق أو سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم يعمل عمل أهل الجنة حتى  
 ما يكون بينه وبينها الأذراع فيسبق عليه الكتاب فيضه له يعمل أهل النار فيدخلها  
 وان أحدكم يعمل عمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار لدرع فيسبق عليه  
 الكتاب فيضه له يعمل أهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على أنها تبقى أربعين  
 يوماً ثم تبقى نائمة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى  
 عن أهل التصارب والجواب أنه وان اختلفت الأقسام في مدة الأجر بعين الأجر صورة  
 النطفة والعلقة والمضغة انما تنم عند انقضاء الأربعينات فلا منافاة بين الأمرين  
 كلام صاحب الشرع (المراد من انما تنم سرار تنمير) فلا منافاة بين الأمرين  
 عليه الرحمة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فإما قول ابن المثلث في شرح المشرق  
 قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهارها للملك والافقصاده تعالى سابق  
 على ذلك فالله الذي لا اله غيره هذا شروع ببيان أن الله يدق بشق وبالعكس وهذا مما  
 يدل على قوة وأما في التقدير الأخرى فلا تغير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان  
 ان لا ضمان أمارات وعلامات وايست بموجبت فان مصير الأمور في النهاية إلى  
 ما جرى به القدر في البداية من التمرح لمصداق ما كان من حساب الله تعالى  
 أحواله أو بالساكن التي كثرت فيها العمارات ذلك قليم الربيع وحامس أربعة فون  
 سن أنقوه وهو من أول العمر إلى قريب من ثلاثين سنة والثالث من الوقوف وهو من  
 آخر النور إلى نحو من ثمانين والثالث من الوقوف مع بقا من القوة وهو أن لا يكون  
 المتقن فيه محسوسا وهو من آخر من الشباب إلى نحو من ستين سنة ويسمى سن  
 الكهولة والرابع من لا يخطأ مع ظهور الضعف في القوة وهو أن تصير الرطوبة  
 الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية تمامها محسوسا وهو من آخر من الكهولة إلى  
 آخر عمر ويسمى سن الشيخوخة تمام من القوة أو أربع وسابع ويوجد في كل ساويع  
 تعريزي إلى كمال ما أتت به معنى الساويع الأول فتطلب أعمارها بعض الصلابة  
 وتتقوى بعضها ببعض فتقوى بذلك قوة الواهية بالقوية وهذا ما كان في  
 على الله عليه ولم يعلوا الصلاة وهم أجمعين وقامه معنى الساويع لتساوي فتطلب  
 أعمارها صلابة ولذلك بدأ فيه الغلام بالأدرك وقامه معنى الساويع الثالث  
 فيكمل الإنسان كما ذكرنا أقوى ولذلك تمت فيه الحياة وتبتدى قوة ونور وقامه  
 وجود الساويع الرابع فيقف فعل الصلابة من الساويع الحار والصلابة  
 بعد الساويع الصلابة فإنها (من كتاب أحزاب الصفا) حديث قريب من الذي

في طبقاته قال زيل بن قيسور وقيل قيسور رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو  
 نازل بوادي التوحيد فكلمته يا رسول الله ان معنوا ما كانت تأوى الى عيلى لثابه  
 طرم وشمع فجاء رجل فاحط حين فاتتصها حيا وكفنه بالعلم ويغسه فطرا القوب هاربا  
 فانتار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سر قشور قوم فأنصر بهم  
 هلا ستم أتره وقتوتم خبره فقتلت يا رسول الله انه دخل في قوم لهم منحة وهم جيرا نسا  
 من هذيل فقال صبرك صبرك يا زيان تردنهر الجنة واتسعت كابين القبيقة والسهيقة  
 يسبب جريا بعل صاف من قد لملكتها لوب بولا بوجه نوب قال السبكي وهو حديث  
 غريب انتهى نقل السيوطي في غيبة الائمة ان الشيخ محمد الدين الفيروز آبادي  
 صاحب القاموس مثل في بلاد الروم انما ما عن قول سيدنا علي **سكترم** الله وجهه  
 لكاتبه الصقور وانك بالحبوب وخذ المزربت نترك واجعل حندورتيك الى قبلي حتى  
 لا اتقى نفة الا اودعها بمطة جملانك فقال معناه ارق عضرك بالصلة وخذ المسطر  
 باأخرك واجعل بحمتك الى أتعابى حتى لا أئبس نيسة الاوعيتا في لظة رباطك  
 فتعجب الحاشرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم تعرف منه  
 كنيهة تزيج القوى العالية الذمالة بالسافله المنفعلة ليحدث عنها امر غريب في عالم  
 السكون والفساد واختلف في معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الاقل أن تطلق  
 بمعنى الاثر الاشم **الثاني** انما تطلق وناف من معناه **الثالث** انما تطلق **الرابع** انما تطلق  
 اسمه أعنى سلا وعلم الطلسمات أسهل مما هو لا من علم السحر وأقرب من سلكها وسكاكي  
 في هذا الفن كتاب جليل القدر (من كتكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا أنا ماشى  
 اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا أصله بين فأشبهت القصة قصارت ألفا وهو من  
 الظروف الزمانية اللازمة للاضغفة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان  
 مجردا من كلمة المنساجة والافعى المنساجة المتضمنة هي اياها وتحتاج الى جواب يتم به  
 المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن للمعنى المجازاة والافصح في جوابه  
 أن يكون فيه اذا واذا خلا فاللام المعنى والمعنى أن في أثناء أوقات المشى فاجابنى السماع  
 (من شرح البخارى للفاضل الكرماني) وفي الحديث بينا أنا عند رسول الله اذا جاءه  
 رجل أصل بينا بين فأشبهت القصة قصارت بينا يقال بينا وبيننا وهما ظرف زمان بمعنى  
 المنساجة ويضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به  
 المعنى والافصح في جوابهما أن لا يكون فيه اذا واذا وقد جاء في الجواب كثيرا تقول بينا  
 زيد جالس دخل عليه عمرو واذا دخل واذا دخل (من النهاية) وبيننا أصله بين أشبهت  
 القصة قصارت أنا وبيننا زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بيننا نحن نرقبه أنا وناو تقدير  
 الكلام بين أوقات نحن نرقبه أنا أي بين أوقات رقبتنا ايام والجل مما تضاف اليها أسماء  
 الزمان كقولك أتيتك زمن الجبايح أمير ثم حذف المضاف وهو أوقات وولى الطرف

الذي هو بين الجمل التي اقيمت مقام الحاضرات اليها وكان الاسمي يحضر بعدينا اذا صلح  
 في موضعه بين وغيره يقع بعدينا وبيننا على الابتدائية والخبر (س الصباح لسبحه ربي  
 عليه الرحمة) قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدس انهما قوم من قبلكم متعلق  
 بسالهما وليس سنة لتقوم فان طرف الزمان لا يكون سنة الجنة ولا سالهما ولا شيئا  
 عنها انتهى فان المنازل المحشي شهاب الدين الحفاسي هذا هو المشهور بين النفاة  
 واكن التصديق انه لا يكون شيئا عن اسم عين ولا سالها ولا سنة ولا انه قد است  
 الفائدة فان حصلت جائز كما اذا اشبهت العين له في في نجدتها في وقت دون وقت  
 نحو الليلة الهلال او قد قبله اسم معني نحو اليوم غربي شرب غير بخلاف في يوم  
 التبت ولذا قال في الالفية

ولا يكون اسم زمان شيئا عن جنة وان يمدنا شيئا

وما نحن فيه من بدلان القوم لا يعلم هل هم عن معنى أولا وقد رقى قوله تعالى الذين من  
 قبلكم ان اعرا به صلة والصلة كالصنة وقال ابو حيان هذا المنع انما هو في الزمان المجرد  
 عن الوصف اما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبيل وبعد فانها وصفتان في الاصل  
 فاذا قلت جاء زيد قبل عمر فالعنى انه جاء في زمان قبل زمان مجيئه أي مستقدم عليه ولذا  
 وقع صلة للموصول ولو لم يلحق فيه الوصف وكان طرف زمان متجزدا لم يجز ان يتبع صلة  
 ولا صنة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم التبتية يدع تسلا وان  
 ومنه تلم ما في كلام المنصف واما كون السنة الجارية والجرود الذي هو طرف لا الطرف  
 نفسه فهو لان دخول الجار عليه اذا كان من اوفى لا يخرج في الحقيقه عن كونه هو  
 الخبر او نحوه فتأملته انتهى روى ان رجلا جاء أمير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على  
 المنبر وسأل عن أقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها مما حاشا فتأله على اليدية ان شرب  
 عدد أيام أسبوعين في عدد أيام شهر ثم اشرب المبلغ في عدد شهر وستة فحصل  
 فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل أجزاءها يمتدق السطر  
 ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي في أوائل المائة السادسة والثلاثين)  
 نصف ثلث ربع خمس سدس سبع ثمن تسع عشر

١٢٦٠ ٨٤٠ ٦٣٠ ٥٠٤ ٤٢٠ ٣٦٠ ٣١٥ ٢٨٠ ٢٥٢

الاحساس ادراك الشيء باحدى الحواس فان من الاساس للحس الصاهر فهو من  
 المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الويديات وهو من الحس شرة حسة  
 للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخسة للباطن (س المنزلة)  
 وهو قوة يدرك بها الحسوسات ومحلها متقدم التصريف الاقرب من الدماغ يتولى اليه جميع  
 الصور الحسوسة بالحواس الطاهرة تاتته حواس من يحب اليه امر حسة ويتألمها  
 البتطاسيا ومنه على روح النفس (الحياك) وهو قوة تحتها ما يركها الحس من شدة

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ويحسده مؤثر  
 البطن الاقل من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة  
 بالمحسوسات كجماعة زيد وحنانته ومحل مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة)  
 وهي قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني المتعلقة بالمحسوسات الجزئية  
 فهي خزانة للوهم كالتيسل للحس المشترك ومحلها مؤثر التجويف الاخير من الدماغ  
 (المتصرف) وهي قوة من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل  
 ومحلها تقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى  
 مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى مقبلة (من تعريفات السيد)  
 احتباس الناعت هو التعلق الخامس الذي يصيبه أحد المتعلقين ناعما للآخر والآخر  
 منعوتاه والنعته حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى  
 لكون البياض نعنا للجسم والجسم منعوتاه بان يقال جسم أبيض الاختبار فعل  
 ما يظهر به الشيء وهو من الله تعالى اظهر ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى  
 قسمان قسم يتقدم وجود الشيء في اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق  
 والبلاء الذي في الاختبار هو هذا القسم لا الاول فتأمل من التعريفات (الازل)  
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازل ابدى  
 وهو الله تعالى اولا ازل ولا ابدى وهو النسيان اولا ابدى غير ازل وهو الاثر وهو كسبه  
 محال فان ما ثبت قدمه امتنع عنده من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة  
 في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من الين كشوك لثقت أسدا و أنت  
 تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية  
 وتحقيقية نحو لثقت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية أي الموت انشئت أي علقنا أظفارها  
 بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس الى اهلا كهها من غير تفرقة من نفاع  
 وشرار فأثبتنا لها الاظفار التي لا يكمل ذلك الاعمال فيه بدوتها بتحقيقنا للمبالغة  
 في التشبيه فادعاء المنية بالسبع استعارة بالمثابة واثبات الاظفار لها استعارة  
 تخيلية وأما الاستعارة المرشحة فهي ما قرن بعلام المستعار منه نحو أولئك الذين  
 اشتروا الضلالة بالهدى فما رجحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية  
 والترشحية فان كلا منهما اثبتت بعض لازم التشبيه قلنا اثبات اللازم في التخييلية  
 اصحة الاستعارة وفي الترشحية للمبالغة وأما المجردة فهي ما قرن بعلام المستعار له  
 سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو رايت أسدا شاكي السلاح  
 وأما المطلقة فهي ما لم يقرن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعاره نحو رايت أسدا  
 والاستعارة الاسمية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير  
 أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعارة ما جعل على قسمين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل واستعارة  
 اجمعه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني أن يشبه الضرب في المتصل  
 بالضرب في المانئ مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب في = دون المعنى  
 المصدرى عن الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه في كل واحد  
 منهما ما يزيد غاية التزيد آخر فيصير التشبيه لذلك وبيان الاستعارة هو ان معناه  
 الظروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها إلا المشبه هو فصار له معنى التامة  
 المشبه له فيجوز التشبيه فيما به يربو ويلزم تبعية الاستعارة في التميزات لاستعارة  
 في معاني الظروف والاستعارة التيلية سقيمة بها أن يوجد موردته تارة من المشبه  
 فتجتمع في الخاطر وكذا من المشبه ويجعل المجموعان من الأجزاء في مجموع مترج  
 شملها نحو ما أرا التفتتتم رجلا وتؤخر أخرى أي تتردد في الإجماع وتزداد تدرى  
 أي ما أخرى ويسمى بالقتيل في سبيل الاستعارة أيضا وقد مر في علم البيان بأن  
 القليل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى يعبر به  
 عدم اجتماع التيلية والتبعية على ذلك وقال النطبي في المنهل المشهور ببحث صارت على  
 الحال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التيلية فكل مثل استعارة تيلية  
 ولا تكس (التي هي من التعريفات لا سيد السند قدس سره وغيره من المطون ونسخ  
 رسالة الاستعارة) المنشأ على ضربين لطالب كالاتهام والامر ونهي ونحو ذلك  
 كالتمني والترجي والتداء وغير الطلب كالفعل المتعارفة وأفعال المدح والمذموم وسبح  
 العقود والتسم ولعل ورب وكما الخبرية ونحو ذلك حسن يلقى على المأثور (تعريف لم  
 الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة البينة كما في المتصدا وهو علم  
 يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال المخلوقات في المبدأ والمعاد وهو معرفة  
 النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام علما أو طائفا العصى  
 كما في المسابقة فكانت أخذ من أمر يف الصفة لا يخيطة رضى الله عنه وهو معرفة  
 النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لم تحدث في العالم بوجود لبارى عز وجل  
 وما يجب له وما يتبع عليه من أدلة ما فرض عين على كل مكلف فيجب التفريق بين  
 اجبالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الزاج عند لا تسمى والامام له رضى الله عنه مطر به دليل  
 تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة والزم المتأخرين وارشاد المسترشدين ومرس  
 كناية في حق المتأهلين وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في شبهة  
 والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محل منع السلف عن الاشتغال بعلم لا كلام  
 كذا في المسابقة قال البيضاوى في سورة يونس عليه السلام عند تفسيره قوله تعالى  
 (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب  
 والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الناصل المحشى شهاب لدين زولي هذا يقول

أن يان المقلد غير صحيح وقال المولى سنان الروى فليس في الآية دليل لثبات القياس  
 كما مر عموماً بل عدم العبرة لايمان المقلد فيثبت كل ايمان العوام ذهب عاتة الانتهاه  
 رحمه الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط احمدة الايمان وكونه ناقصاً وهو قول  
 حنيفة وسفيان الثوري ومائث والاوزاعي والشافعي وأحمد وجميع اصحاب الطواهر  
 ومن لم يمان قول عبد الله بن عبد القطان والحريث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز  
 ابن يحيى المصكي وهو الظاهر من مذهب الشيعي أبي منصور ووجههم الله أن من نشأ  
 بين بين المان من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار وتشكر  
 في اكون السموات والارض آناه الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف  
 وريح شاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتعميد وهو خارج عن حدة  
 التقليد كذا في التصانيف ومع ايمان مقلد لغيره بلا دليل لمصول التصديق الذي  
 هو حقيقة الايمان بزمان غير محجوز بثبوت نقض ولا اقتران بموجب من موجبات  
 الضرورية والتقادير طابق وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى بالمطابقة  
 في كل كفاي المواقف لطلب الغايب الذي لا يختار بالبال معه نقض في حكم اليقين  
 في اية قاس ايمان اياً رفاً بل لا كما قال الماتريدي وغيره ايمان رفع عذاب  
 الموت لم يله أى لصاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرف في نفسه  
 واستناعه بها بخلاف ايمان المقلد فإنه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت  
 قدرة تصرفه في نفسه واتقاعه بها من غير ايلها ولا قصد رفع عذاب واتقاع قدرة  
 تصرف في النفس ومن منع صحة ايمان المقلد قال لا بد في كل مسألة من مسائل  
 فصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادة الخصوم وحمل ماورد  
 من شبهة عليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شيء من ذلك بل حكم أبو هاشم  
 بالثبوت وانفق على أن تزل النظر في صحة غيره يخرج من الايمان اذا طرأت عليه  
 ونزع من الدخول فيه اذا تهاوته فهي مسألة صاحب الشريعة وان أرادوا أن مثل  
 هذا التصديق لا يأتى أى فترفع غيرها وبم شايسته مرتسكهم بأن حقيقة الايمان  
 الدخول في الزمان من أن يكون ملا وبارع ودعا وما يساعده على أنه افعال من  
 الزمان لتعدية أو التسبب ضرورة قلنا انما من من أن يكون مكذوباً أو مخدوعاً يحصل  
 انما اعتقاد الجازم وان كان من تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة  
 أو دليل ولا بضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق  
 فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحسانه به بعد حصوله ومنهم  
 من منع صحة ايمان المقلد من قال لا بد في كل مسألة من من التمكن من اقامة دليل  
 على ما في الجواز فلا يرتبط الاقتدار على تقرير الجيم ودفع الشبهة ومجادة الخصوم وعزا  
 من ونقل عنه انه قال من لم يكن كذا لم يكن مؤمناً أى على الاطلاق كما قال



عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لو جود التصديق ~~الصح~~ عاص بترك الهنر  
والاستدلال فيغفر الله له او يمدحه بقدر ذنبه ويبدله الجنة وفي هذا الخوض بأن مراد  
الشيخ انه ليس مؤمنا كما لا تكارنا الاعمال والافعال لا يقول ما يفره بين القرئين  
ولا بدخول نير المؤمن الجنة واليه من انما ذكر من انه لا يقضي كل مستحاضر عامة  
دليل في الجملة ترجع متأخر والمادة فخدوا الخلاف عن تشايبها عن دونها فلم  
ولم تغرب في خلق هذا النظام لربح فأشرب يجب اعتمادها في ذلك حين  
من غير تشكروا وتبيرا وتماما في تبيينها ولو بغيره وهو ترشده حتى  
علي الله وسلم وما أتى به من انجزا وتوافر في خلق الله ولو لم يرس واستمد  
الليل والنهار من أهل النظر والاستدلال وعن الزكبي ومن غيره في حرم من نومه  
أن وجوب النظر في الأدلة الناهية في حق من قدر عليه وتمام في النظر في قوله  
وانتوان ليجزهم عن النظر في الأدلة وتبيرا من التمهيد في حق  
أو سماع أوائل الأدلة التي تتسارع الى الفهم فان فهموا فهمهم وهم في الجملة  
وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد لجل التي تنفق عليه في حرم  
ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل حق وما سواه  
باطل من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا يسيل ليرزق كل ما خلقه من زمن  
وكان وعرض وغيرها قدم وما وام تحدث بدل في صانته صانق في قوله  
القساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يخفهم ما ليطعون في صيبه ايش في حرم  
أفعال الله في كل ما خلق وقضى وقدر بهت رسله لا يتذكر من علم في التذكير ووجه قوله  
الجنة من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه واجب وان تسليم لأمره لا يرمي من  
وما لم يشأ لم يكن فضل من يشاء ويهدي من يشاء الى غير ذلك من العبادات واللامية  
ولا يكافون تلخيص العبارة عنها وان لم يكن لهم الوقوف بالرافع سواء في أصلها  
خلقوا الاتقاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيدوا سواء ولو  
في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يعاقبون عقاب الكافر من ترحم الله  
للدلج) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة يونس (وما يصح عند الله  
ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وفيه ما ينسب الى الشيخين من قوله وهو قوله  
والا لتفاهيا لتفاهيدوا لفق تيرج لركي وتمن لاني من الله في قوله  
التول بأن ايمان المقلد غير صحيح انتهى ان من يقول باليه من يقول باليه  
المستلة أن ايمان المقلد تقليد صحيح وهو ان المقلد لا يصدق الله ويؤمن  
انقلاب وعامة النعماء وتفصيل ذلك في كتاب دليل من ربه في بيان ما لا يدرك  
اليه انتهى (البرهان) هو ان قياس مؤمن من ايمان الله في قوله  
الضروريات أو بواسطة وهي التعميمات وخلق في قوله تعالى في قوله

الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك عمله لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو  
 برهان على كقولنا هذا متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط محوم فتعفن الاخلط  
 كما انه لثبوت الحى في الذهن فكذلك عمله لثبوت الحى في الخارج وان لم يكن كذلك  
 لانه لا يكون عمله له نسبة الا في الذهن فهو برهان على كقولنا هذا محوم وكل محوم  
 متعفن الاخلط فهذا متعفن الاخلط فالحى وان كانت عمله لثبوت بعض الاخلط  
 في الذهن الا انه يثبت في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) في برهان  
 التامع اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان التامع قد أخذ المتكلمون من قوله  
 سبحانه علام برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا الآية وهو معنى عبارة النص  
 على ما قاله الامام ابو المعين النسفي رحمه الله فالآية عنده حجة برهانية قهقريّة  
 والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازاني انها اقناعية والملازمة عادية وشنع  
 عليه عبد العظيم لكرمانى من معاصره بما شنع عليه ابو المعين اياها من حيث كفره  
 بقدره في دلالة الآية وذلك لان الخلق اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك  
 يستلزم ان يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على  
 المنكرين فينزلهم احد الامرين اما الجهل او الالفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 ويجاب عنه حكيم الدين محمد البخارى الحنفى تلميذ التفتازاني بما حاصره ان الادلة على  
 وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد  
 يشمل العادة والرسول صلى الله عليه وسلم ما هو بالدعوة ومحاجة المشركين  
 وعاتتهم فاسرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم الا الادلة  
 الطمائية للمادية بحسب النهم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقباها  
 الا العالمون بطريق الإشارة وعلى الطمائية بطريق العبارة تكمل العجة على العادة  
 والخاصة وقد اجتمعت الطمان بالطريقتين في الآية فاما الطمائي المدلول عليه بالعبارة  
 فهو لوم قسدا سموت ولا ريش بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد  
 الذات ولا يعنى انه لا يكون الا على تفرزوم الاختلاف ومن اين عدم لزومه قطعاً  
 لا يمكن الاتفاق فلزوم انفساد عاى اشار اليه الرازى بقوله جرى الله تعالى الممكن  
 يجرى الواقع بناء على الظاهر والطمى هو المدلول عليه بالإشارة وهذا باجماع المتكلمين  
 يستلزم تكون مقدرين قادرين أو مجزهما أو مجزأ أحدهما على ما بين في محله فظهر  
 ان التامع قد يكون خطأ او قد يكون برهاناً ولا تنافي لان المدلول له بالاشارة هو  
 كون مقدرين قادرين ومجزأ مفرش من الالهين أو أحدهما عن الآخر لذا والمدلول  
 له بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما عن  
 الآخر كذا في النجم الوفاة وتقرر بهذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان أفعال  
 اعباد لا اختيارية واقعة بشدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرة هم تأثيرهم بابل الله

تعالى أجزئي عاقبة أن يوجد في القدرة اختيارية قد لا يكون له نصيب وجد فيه  
 فعله المتدور ومقارنهما ما يكون فعل العبد مخلوقا بقدرة ابداءه من تأويله كسويا  
 بعدو لما رآه من ما يافتقده لقدرته وادنه من ما أن يلو به من نفسه تأثير  
 أو بدليل في وجوده في يومه شذوذه وهذا مذهب الشيعي أي الحسن الأشعري وقاب  
 له به أي أكثرهم وقعة بتدرة له وهو سبحانه على سبيل الاستقلال لا يحتاج  
 إلى اختيار وقاب طاعة هي وقعبا من رتب معانيه وهو من رتب رتب  
 لتدرة بأن تتعلق بها ما لا يمكن تدوره من غير أن يكون له أثر في تدوره  
 نقاشي بأن تتعلق قدرة الله بأصل العمل وقدرته من نفسه من حيث وطاعة  
 ومقتضية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا تصح فهمها من الأوصاف التي لا  
 أي ساوية فإن ذات علمه واقعة بتدرة الله تعالى وتأثيره أو من غيره من  
 ومقتضية على الشاف بتدرة العبد وتأثيره وقاب طاعة من ماء الخربة هو من مقتضى  
 دليل أو جوب وامتناع التخلب بتدرة يخلقها الله تعالى في العبد من غير أن يترتب  
 وارتناع الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير رهن الموانع المتدور معاوية  
 شيعي رجه الله بتدرة في وجود السانع سبحانه وتعالى سكتة وجيزة ويقول لوقر صا  
 تتعلم من سائرهم لا يعلمون أن يكون كل منهما مستغنيا عن الآخر ولا من غيره  
 فيمكن أن يتعلموا ما لا يعلمون من الله أو من غيره من غير أن يتعلموا من غيره  
 لأنه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح أن يكون لها وهو تدبر وهو تدبر  
 لا يعلم بتدرة على منع صاحبه فان عاجزا ولو قدر له ذلك لا يتعلم من غيره  
 من غيره يعلم من غيره ما يريد الآخر لا يريده قطعا من غيره من غيره  
 أن كل منهما لها به تنرم كونه قادر على ما يريد العاجز من غيره من غيره  
 من المتدورين تنزل إلى قصة التمام وتنتهي كل واحدة منهما به من غيره  
 بتدرة واصابة الرأى وأن يتبينه ترى نفسه لأن يتابع غيره من غيره  
 إمكان الحائفة فيه كاف في المطلوب إذا اتصل هو نفسه من غيره من غيره  
 على التمام نور الدين سبحانه وجهاته لو ثبت لموافقة بينهما من غيره من غيره  
 من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره  
 من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره  
 على ما قيل في غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره  
 على ما قيل في غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره  
 لو كان فيهما آلهة لكانت لهم سدنة وتسمعون من غيره من غيره من غيره من غيره  
 لا إلا أن لا يلزم لعل آلهة من ضرورة كون شيء من غيره من غيره من غيره  
 مراد حان ذلك الله سبحانه وصداقه من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره  
 وإذا لم يزل يومه لله تعالى في غيره من غيره من غيره من غيره من غيره من غيره

في انهما عنه ومع ذلك فليس برادله تعالى كذا في السيد وفيه أن تقدم هذه الإرادة  
 ضرورية واختيارية على قياس ما سبق فيهما ما لا يعني وأجيب بأن فقد ذلك في الأول  
 ولكونه في غير الاستحالة في نفسه وحسب كذا في الثاني أن كان معدوماً يمنع وجوده  
 والله أعلم كذا وجدت بخط القاضي ابراهيم وسدي عليه الرحمة في الإرادة والله تعالى  
 ارادة وهي صفة حقيقية توجب تخصيص المقسود بخصيص وقت ايجاده والعلم  
 يتعلق أزل بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة ~~حسب~~ كما أن الإرادة في الأزل متعلقة  
 بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحوادث والإرادة بكل المراد  
 كذا في المسيرة وهو كما ترى جعل وقوع الشيء تابعاً لتعلق العلم أزل بوقوعه  
 وجعل الناقض التفاضل وغيره تعلق العلم تابعاً لوقوعه فالتوفيق أن من حصل  
 الوقوع تابعاً للعلم يريد أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه  
 يريد أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بتأدية الحكاية  
 عنه والحكاية تابعة للحكي وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطابق لانه مثال  
 وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة  
 ومضى ~~حسب~~ كون الوقوع تابعاً لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى ووقوعه  
 له التسعة في الوجود الخارج كذا في النجم الوقاد ولا اختيار بدون الإرادة لأن الإرادة  
 جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعاً لأنها عبارة عن حالة ميلانية إلى أحد  
 الطرفين اللذين هما الفعل والتردد والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح  
 والتعميم فحينئذ تكون الإرادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها لأن الاختيار لما كان  
 ناشئاً عنه تعالى كما استلزم ثبوته ثبوتها ~~حسب~~ كذا في الانتقاد وفيه أن ظاهر سوق  
 الكلام إنما هو في إرادة الله عز وجل وهي صفة لا تقبل التجزئ وأن بعد أن حكم  
 بسبق الإرادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع أن ثبوت الإرادة  
 ينص من الشارع تبارك وتعالى إلا أن يراد الاستدلال عقلاً وفيه ما فيه ثم قال  
 في الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الإرادة والاختيار والظاهر أنه لا فرق بينهما كما قال  
 في العوائف أن الاختيار قريب من معنى الإرادة هذا وانت خبير بأن هذا لا يوجب  
 عدم الفرق ثم أقول الإرادة المثبتة كما في العلم أو غيره وذكر المصنف أنها مشتقة من  
 الرود وهو الطلب ولذا يقال في المثل لا يكذب الرائد أهله أي طالب الكلا أو الميل ومنه  
 قوامهم بربية رواد أي تتمايل في متسيم البين أطرافها ورطوبة أعضائها وجزأ أن يكون  
 الأصل فيه الميل واستعمل في الطلب لأن الطالب يعيل إلى مطلوبه وأن يكون  
 بالعكس لأن الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على إرادة الله تعالى كذا  
 في النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بأن المثبتة والإرادة واحدة عندنا من خط  
 ابراهيم الوحدى رحمه الله الآن الطاعة بحسبته وإرادته ورضاه ومحبته في السيد

أنهما يعني كالأرادة والمشيئة وقيل الرضا والرضا على الشيء لا ارادة وقوعه  
والهبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه ومواخذة و ارادة هي تمتع عن  
فيما زعمت بما يتبعه تبعه ومواخذة وأمره ورضاه ونصاؤه وقدره فمن المصنف  
وجه الله القضاء نفاق وتقدر جعل كل شيء على ما هو عليه من غير اشتراط وقيل  
حقيقة أو صفه بين ما يقع له كل شيء من زمان ومكان ونواب وعقاب وهو  
تأويل المحكمة فهي أن يجعل كل شيء على ما هو عليه ويشترك كل شيء في حقه  
ولذا قلنا أن خلق الكفر ليس بغيره قال تعالى ما كل شيء خلقنا بقدره وفي المسيرة  
بعد أن ذكر أن المراد بالقضاء والقدر إنما خلق واتم خلقهم وهو تامة يرجع إلى صفة  
الكلام أو العلم والأوجه رجوعه إلى العلم كما أشار إليه انه ترى وجهه الله

فسر قضاء الله بالكفر عليه به علم قديم سره في خلقه  
وانظاره من بعد ذلك مطابقتها لأدركه بقدرته في ربه

من شرط المرحوم المرقوم ولقد أهائت القرون من قبلنا ما هو من خلقنا خلقوا حين سألوا  
بالتكذيب واستعمال التورى والجوارح لا على ما ينبغي وجوبهم رسالهم بالدين  
بالجميع الدالة على صدقهم وهو سأل من الواو بان سأل أو عطف على طلبوا وما هو  
ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم وخذلان قلوبهم وعلمهم أنهم  
يؤمنون على كفرهم واندم لتأكيد النبي من البيضاوى رحمه الله في سورة يونس عليه  
السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم الخ قيل عليه من علمه الله  
ليس علمه لعدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقد بهض فضلا عن عصره  
كون العلم له لكفرهم وعدم ايمانهم باطل لا يشبه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل  
لان كون علم العالم الذيان علمه لكفره والمعصيات مقولة أهل الزبغ والطغيان وسأنى  
مثل المستف رحمه الله أن يتبع فيه لكن ظ هر عطف قوله وعلمه الخ على قوله لفساد  
استعدادهم يوم ذلك فيجب أن يقول كلامه وبصرف عن ظاهره أن يحصل نرد  
وتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يجعل العلم له لتكفيرهم بأنهم يؤمنون على الكفر  
ويكون حاصل المعنى ولقد أهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت أنهم لا يؤمنون  
وأها ذلكهم فتكون العلة هي المعلوم أي عدم ايمانهم فيما سيأتي ولكن ما علمت  
لكون علم الله تعالى مطابا للمستقبل فتوسط العلم في ذلك المعلوم لانه فائدة علة علم  
فانهم وقال آخرون فضلا عن عصره أيضا قول معنى دون العلم تابعه المعلوم أن الله  
تعالى في الازل بالمعلوم المميز الحادث تابع لماهية بمعنى ان خصوصية العلم ومميزه  
من سائر المعلوم انما هي باعتبار أنه علم بسمه لماهية واما وجود الماهية وهما علة  
فيما لا يزال فتابع لعلمه الازل التابع لماهية بمعنى أنه تعالى لما علمه في الازل على هذه  
الخصوصية لزم أن تحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية نفسا و...

على الكفر وعدم ايمانهم مشبوع بعلمه الازلي ووقوعه تابع له نفذ هذا التحقيق من  
مواضع شتى وهذا مما لا شبهة فيه وهو مذهب أهل السنة ورحمهم الله تعالى وقد صرح به  
التصريح في أول سورة الانعام حيث قال علم الله بأنهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر  
سار سبب الامتناع عنهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد  
صار ذلك - بيبالعدم ايمانهم بحيث لا سبيل اليه وبهذا يندفع ما قال الامام الرازي  
ان هذا يدل على أن سبق القضاء بانحسار وانفصالان هو الذي جاهد على الامتناع  
عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما في هذا المقام من الظهور  
من حاشية مولانا الشهاب الخفاجي عليه الرحمة ولو أنزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموقر  
وحسن رأيهم كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقالوا أو ترى  
بانهم والملائكة قبلا وقبل جمع قبيل بمعنى كقبيل أي كفلا بما يشروا به وأنذروا أو جمع  
قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع  
وابن عمر وهو على الوجوه حال وانما سبب ذلك لعدم ما كانوا يؤمنوا المسبق عليهم  
القضاء بالانذار الآن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أي لا يؤمنون في حال من  
الاحوال لاحال شيئا الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من  
البيضاوي في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتحقيفها  
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلي ولا يعني فساده لبطلان استعدادهم  
وتبدل قطرتهم الضاللة بسوء اختيارهم وتبعه من قال في تفسيره أي ما صح واستقام  
لهم الايمان انقادهم في العصيان وعزدهم في الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر  
فمن الاحكام المترتبة على ذلك حسبا يعني قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون  
وايسر بشئ لان ما ذكره على مذهب الاشعري المقاتل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان  
قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حقه أهل الأصول ولا يخاف في كون  
القضاء الازلي سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فسبب  
للقضاء الازلي والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان  
لكنه لا قطع فيه بل هو ان يحسن لاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر  
فكان سوء اختياره فيها لا يزال سببا للقضاء بكفره في الازل فبعد القضاء به يكون  
الواقع منه الكفر حقا كما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها شهاب الدين  
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها يقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا  
أبصرنا الخ أي ونقول لو شئنا أي لو علمت شيئا تعلقنا فعليا بأن نعطي كل نفس  
من النفوس البرة والقاسية ما تم تسدي به الى الايمان والعمل الصالح أهطيناها  
في الدنيا التي هي دار الكسب وما أخرناه الى دار الجزاء ولكن حتى القول متى أي سبقت  
ككافي حيث قلت لا بليس عند قوله لاغويينهم أجمعين الاعباد لثمنهم المخلصين

فالخلق والخلق أقول لا ملائكة جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين وهو المصنف بقوله  
 تعالى لا ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس  
 فهو جيب ذلك لم نشأ إعطاء الهدى على العسوم بل منعناه من اتباع إبليس الذين آمن  
 من جهنم حيث صرفتم اختياركم إلى التي يباغوانه ومنتقنا لأفعال العباد منوطاً  
 باختيارهم أياها فلما لم تختاروا الهدى واخترت الضلالة لم نشأ إعطاء لكم وأعمالاً عطية  
 الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سبأق من قوله تعالى عبادي  
 يا أيها الخ فيكون مناط عدم مشيئة إعطاء الهدى في الحقيقة - وهو اختيارهم لا تحقق  
 القول وإنما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلي بأفعال العباد عند حدوثها لأن  
 المشيئة اللازمة من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم إجمالاً متقدمة عن تحقق كلمة  
 العذاب فلا يكون عدمها منوطاً بحققها وإنما باطله تعالى أن لا يصرف اختيارهم  
 فيما سبأق إلى التي واشارهم التي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحقيقة لتستردك  
 بعدمها وينط ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فرجهم - - -  
 فن توهم أن المعنى ولو شئنا لأعطينا كل نفس من عندنا من اللطف ما نرى لو شاءت - - -  
 اختياره لا هتدوا ولكن لم نعطيهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وإشاره فقد أشده عليه  
 الشؤن من تفسير آبي السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة ولو شئنا لآتينا  
 كل نفس هداها ما تهتدى به إلى الإيمان والعمل الصالح لتوفيقه له ولو شاء ربنا  
 القول مني ثبت قضائي وسبق وعيدي وهو ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين  
 وذلك تصريح بعدم إيمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحسبكم أنهم من أهل النار  
 ولا يدفع جعل ذوق العذاب سبباً عن نسيانهم العاقبة وعدم تنكيرهم فيها بقوله  
 فذوقوا ما نسيتم لقاء يومكم هذا فإنه من الوسائط والأسباب المقتضية له بالنسيانكم  
 تركناكم من الرحمة أو في العذاب تركناكم من البضايق قوله فذوقوا من الوسائط  
 والأسباب المقتضية له أي لذوق العذاب يعني من الأسباب المقتضية له من غير  
 توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحسبكم أن لا تزل وتدفع بغيره قدرة  
 لفعل العبد على رأى الأشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية لمول السعدى  
 عليه الرحمة (التكليف) الرام فعل فيه كلفة للأفعال بحيث لو توفيق العبد على ذلك  
 ولو امتنع يعاقب عليه وذلك إنما يتحقق فيما يتطوع به العبد بحكمه من جهة ذاته وتنفذه  
 أن يكون مجالاً لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك مجرد مادة على ما قرر في سنته  
 الاستطاعة فحكم التكليف إما أن يكون أداءه من غير كراهية لمعترضة أو فإتلافه  
 به كما هو مذاهب وإياها ما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق إنما الأداء فظاهر وقد استلزم  
 فكذلك فإنه إذا كان مجالاً لا يمكن وجود الفعل منه فكان محجوراً على تركه لعل  
 فلا يكون مقدوراً في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى لا تلازمه وتلايف فلا يصح

التكليف بما لا يطاق كذا في الكفاية والتكليف بما يتعذر لانه جمع الضدين وقلب  
الحق في نزيهه من وقوع عند الجمهور ورعاية تنوع العمل لتعلق الارادة  
والمعنى بان التكليف لا يمتنع في ذاته بل يمتنع في جوارحه هو التكليف  
بما لا يطيق به من جهة القدرة والاشياء في السماء والجمع بين الضدين لاستصالته عقلا  
وعادة وادب مرة وان كان بإمكان التكليف لما جاز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم  
ان اكثر المحققين على ان التكليف بما لا يطاق غير جائز معاملة بحيث كتكليف  
الاعمى بالانبياء وهو مما لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
وما به من عجز بل يدوم في الدين من سرج واضح المجوزون بأنه تعالى كلف بالهيب بالايمان  
مع ان نزيهته من جهة العمل لعلمه تعالى بعدم اياديه أصلا وما علم الله وقوعه يتعذر خلافه  
وقد ضمير الاصوليون في جوابه ووجهه انه كما قد دفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع  
من المتعذر مما امتنع افسيره جزئيا يتكلم به وانما النزاع في الممتنع لذاته كالتجمع  
بين الضدين في ذاته في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والوسع والخرجية  
والاعمال تسوا بين جوارحه في ذاته في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
انما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا  
عن ذلك ثم ان ذلك من حيث التكليف بالمتعذر غير ممكن لانه لما كان في ذاته مما لا يدخل  
تحت الوسع والاختيار نظر الى الذات والامتناع بالغير لا يفسد الاختيار والقدرة  
فيصير التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار أصلا  
هكذا ذكره الفس كليات في القام قال امام الرازي في كتابه المسمى بالذريعين  
في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان اياته  
لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان كان هذا من باب الجمع بين الضدين وهو محال فيقولون  
بالتكليف ما لا يطاق في المعترية في مسئلة تعلمه فانه لا يطاق في مسئلة خلق  
الافعال ولو كان جله من العقلاء جمعوا وأرادوا ان يوردوا على هذا ان ذلك امر  
لما قدروا عليه ان يلزمه وامذهب هشام بن شعيب عنده وهو انه تعالى لا يعلم شيئا  
قبل وقوعها لانه لا وجود ولا عدم الا ان ذلك المعبره يكفرون من يقول بهذا القول  
انتهى وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الصواب  
والاستقصاء في هذا الباب مذكور في ما صنعنا في أسواق الفقه فان قيل هل هذا  
الاشكال لازم على الذي حاله لنا اولهم في دفعه قلنا الحيلة تزلنا الحيلة والاعتراف  
بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يستل عما يفعل وهم يستلون انتهى كلامه  
رحمه الله اعلم انهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقلبت بتنعن التكليف  
به اجزاء وقيل فيه خلاف فالجمهور منه والتكليف به وجوزته بعض الاشاعرة  
ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد



والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدي وغيره على انه واقع وانتبهوا  
على ذلك بأن ما ذهب كلف بأن يصدق بأنه لا يصدق وفيه جمع التقيير وجمع التقيير  
محال لذاته وأما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فأجورا على عدم وقوع  
التكليف وهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء أو الاشارة أو الارادة ما جهر  
على جواز التكليف به ووقوعه كإيمان أبي لهب فإنه تعالى لم يزل يذم به المؤمنين وهمى  
بذلك وأخبر به وأرادوا واختلوا في كونه تكليفا إجمالا وفاق وفي كونه في المحال  
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الأول والعصير أنه يمنع لغيره  
وتفصيل أدلة هذه الأقوال مقرر في محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين كانوا يجوزون  
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أو لا منعوا النتيجة وهي كونها ثابتة بالمحال  
مخالفا لاختلافوا في علم ذلك فهم من قال عدم الفائدة غير ضار لان أفعاله تعالى في ذلك  
ومتهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي هي المكافاة لا مثال وفيه ان هذا يجوز  
انما يدفع به شبهة العلم وأخواته ولا تنفع في شبهة القدرة اذ انهي حاصل قدرته تعالى  
فلا شك حال مجاهله وأجاب السعد في التلويح بأن الفعل وان كان محالوتها بقدرته تعالى  
لكنه أجرى عادته أنه لا يخلقه الا اذا صرف العمد قدرته التساوية لارادته الى عدم  
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس محالوتها الله تعالى بل ان الرازي  
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة تعالى بها ان لا يوجد  
ويرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بانها لا يوجد  
ويرد عليه أنه من يمكنه الترتيب عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترتيب اذا اراد الله الفعل  
وأجاب المولى شمس الدين القناري في عين الايمان بقوله المتار هو الترتيب بالكسب  
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به ويقتضيه محالا لان يخلق الله فيه فعلا ليس  
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عديميا غير موجود وفيه سبب  
الى خلقه وواجباده ولا تصرف العبد به صار له مدخل في خلقه تعالى  
وقابليته ذلك انطلق فيسه وأن القابلية أن يكون شرط العلم وانها غير له  
فلا تكتسب القابلية يتوقف على العبد ينتج اليه بل انه ليس له من العلم  
ينتج القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على العلم ان العلم ان الله تعالى  
من سر القدر كانت الآراء في المقدمات الكريمة من ذروة علماها فاصح حتى نشروا  
المقاصد نقل عن حجة الاسلام القزويني أنه قال لما بطل الخبر لبعض الناس في كون  
العبد خالق الفعل بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أن الفعل بقدر قدرته  
تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق به من جهة التساوية  
فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فقتضيه كلامه أن الله تعالى

الامر واكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لتخص توجهه  
 انه تم الى الله تعالى او بالالهام او بالهدى من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي (خاتمة)  
 امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم تفاصيل الاسوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم  
 والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع  
 النقصان ياتي بالجبر وكثرة السفة والعبث والتبع في الافعال بالقدر والآيات والآثار  
 متكاثرة في الجائين فالخلق انه لا يجبر ولا تفويض ولا ~~ممكن~~ امرين امرين اذ المبادئ  
 اثرية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطرب في صورة المختار (ش)  
 يشهد الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة هيبة فان الناس كانوا مختلفين  
 في آدابها ان ما يكن الرجوع اليه مما متعارض متدافع فعول الجبرية على انه  
 لا بد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد وفعول القدرية على ان العبد  
 لم ~~ي~~ قادر على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقتدمتان  
 بدمية تان ثم من الدلائل العلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال  
 نيرة معلومة له بعد واعتماد قدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصد وهم  
 وهما ممتدة ارضان ومن الازمان الخطابة ان القدرة على الابدان صفة كما لا تليق  
 بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعلق  
 عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مجلوه بملوحهم بالامرين وكذا الآثار  
 فان آفة من الامم لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة  
 من الجائين حتى قيل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبا  
 أقوى بيب القدر في قولنا لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد ابواب اثبات الصانع  
 ونحن نقول اسبق ما قال بعض أئمة الدين انه لا يجبر ولا تفويض ولكن امرين امرين  
 وذلك لان مبنى المبادئ القرية لا فعال العباد على قدرته واختياره والمبادئ  
 البعيدة على عزمه واضطراره فان الانسان مضطرب في صورة مختار كالم في يد الكاتب  
 والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لا وتدلتم تقي فقال سئل من يدق  
 من المقاصد وشرحه وتم ما يدل في هذا المعنى بالفارسية وهو هذا بيت

بدون ما هي ضعيفه قد در اب بند در اختيار خویش مر اختیار نیست  
 قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين  
 الاضطرار الى من افعاله وبين ما يتوهم اختياره بها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته  
 الى الجادات كما يقال جرى النهر اختياره بانها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد  
 عليها الا بالثبوت وهو اقرار في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها  
 أو تفريطه في نسبتها الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البدهة  
 قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال وما أظن أن ما قلنا يقول به في المعنى وان تقوم به

بجميع اللفظة ثم هم بالتحريك خلاف القسدية والتسكين لمن وهو صواب واسم ريت  
للأزدواج كما في المقاموس وقال ابن السكال في رسالة القضاء والقدر تسكين لفظه وهان  
أبو عبيدة انه مواد اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسون الجسرية  
وفي تعارف الشرع المرحئة و ككانت القسدية في الزمان الاول يسون من  
الى الاربعاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الامم جمع  
من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن السكال أقرب خلفه في من لا يدرى  
من غير توبة على ثلاثة أقوال القول الاول أنه شغرى لساروان عايش عن اديان  
والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعرنة النول "نا" انه مذهب اصلا  
وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرحئة المعضة "وابد" انه مذهب يرجون  
امر الله في مرتكب الكبيرة على أن لا يعاقبه عليها القول الثاني يرجونه في  
في النار ثم تقويز امره في العقاب الى الله تعالى ان شاء الله وان شاء الله وهو  
مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرحئة المتوسعة "و" بدرجة  
بمعنى تأخير الامر وعدم التطلع بالعذاب أو الثواب لطائف أو عاس "و" بدرجة  
افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتقريب المرحئة الجازمين بعدم عقابه  
رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدور وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رتبته  
من المرحئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين حدثت هذه المرحئة  
عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمنا اذا عرفت همد ضويرة ذلك  
عن خالف القسدية في عبارة ابن السكال هم المرحئة بالمعنيين الخمسة وتوسعه  
وانأ باحنيفة من جملة من ينسب اليه الاربعة فينبغي أن نقول الذي نسب لدرجة  
الى أبي حنيفة واضرابه من المقوضة أن قصد الأرباء المتوسط فقد علمت أنه الحق  
فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارباء المحض فلا يكون ظلما ولا عدوانا  
لان الغالط معذور فتأمل كذا أفاد شيخنا الفاضل ابراهيم الخطي المصري في رسالته  
المعمولة في القضاء والقدر واقوال العباد وما يتعلق بها في التكوين فان مقام لرحمة  
السفار البخاري في التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله ان الله لم يكن  
بقوله فيكون فدل ذلك على أن لتكوين غير الماكوت والله لا يبرأ من سوء  
في وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا في وقته ثابتا الى قوله ان الله لم يكن  
خطاب المعسوم أيضا بقوله كن موجودا لئن لم يلوم يس بآية "الظاهر" ويؤمنه  
أن يحدث لله تعالى فعل أو قول لان ذات الاري سبحانه وتعالى متعال عن الخوقات  
فوجب القول بأنه عز وجل قال في الازن ايكن كل ما يستعمل في وقته مع عدم  
المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الايضاح ونحوه من أنه قبل الحياتون  
فكان للتصوير هو هذا كما في قول الشاعر فاضرم الماد همس هرت روت ضرتها

قال الفاضل التفتازاني رحمه الله وكان شيخنا رحمه الله يقول بالفارسية • جاريجيز  
 باي مر تديق را • دانستن • و توانستن • و خواستن • و ساختن • دانستن • مدلول  
 المراد • و توانستن • مدلول قدرت • و خواستن • مدلول ارادة • و ساختن •  
 مدلول تخليق است • و هو تكوير للعالم كذا وجدت بخط الفاضل  
 واحد على عليه الرحمة في لغة الخنزف من الكفار عذاب المعاصي لاعذاب الكفر  
 ثم قيل للذين ظلموا عذب على قيل المقدر ذو قوا عذاب الخلد المؤلم على الدوام  
 هل تجزون الزمان كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البيضاء في سورة  
 يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى أنهم يعذبون على  
 المعاصي ايضا لانهم كانوا بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهي لكن هل هذا  
 العذاب عليهم دائم كما لا يكثر أو ينتهي كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثاني  
 وبه جمع بين النعموس والمراد على تخفيف عذاب الكفار وما يمارضها ايات الخنزف  
 عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخنزفي عليه  
 الرحمة) ان الذين حقت عليهم نبت عليهم كلمة ربك بأنهم هم يوثقون على الكفر أو يخلدون  
 في العذاب لئلا يؤمنوا ان لا يكذبوا ولا ياتوا بقرينة من قرينته (منه أيضا في سورة يونس)  
 قوله بأنهم يوثقون على الكفر أو يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم أو اعتبره  
 فيها فاقى بكلمة الجار واستدل على أن على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وبه قوله عليه  
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذي أخرجت الناس من الجنة فذنبك  
 وأثقتهم قال آدم موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالته وكلامه أتأولوني على أمر  
 كتبته الله على قلب أن يخلقتني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى  
 وأعلم أن قضاء الله تعالى عند الأثام مرة عبارة عن رادته الزلية المتعلقة بالأشياء على  
 ما هي عليه في الأثر والقدرة بما جادها على قدر شخصوس وتقسيم معين في ذواتها  
 وأفعاله البار عند الله سنة قضاء عبارة من علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود  
 حتى يكون على أحسن النظام وأفضل من نظامه هو المسمى بتقسيمهم بالعناية التي هي  
 سبب الفينسان الموجودات من حيث جاراتها على أحسن الوجودات كماله وقدره  
 عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء  
 والمعرفة في ذكرهم في الأفعال الاختيارية السادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى  
 في ذلك الفعل ولا يندون وجودها الى ذلك العلم بل ان اختيار العباد وقدرتهم  
 واليه أشار صاحب الكشف بقوله وذلك كما يتم معلوم لا كما يتم قدر ومراد لهم على ذلك  
 شبهه ترجع الكل الى أمره وأنه لولا استقلال العبد بقدره على سبيل الاختيار وتعلق  
 بقضاء الله وقدره لبطل التحريف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع  
 وارتفع المدح والذم على المنع والترذيل والثواب والعقاب عليهم ما لم يبق لبعثة الأنبياء

قالوا لا يجب عن الكل في الكتب الكلامية (من ما شئت مولانا سانان الرومي عليه  
 الرحمة) حقت عليهم كل تبريك ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في الروح وأخبره الملائكة  
 أنهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقصد وروى تعالى الله  
 عن ذلك كشاف

• (النوع الثالث من مباحث هذا الباب أي باب الاسم المسائل العقلية) •

فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الخطاب ونحن هنا  
 مسائل (المسئلة الأولى) قالت المشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى  
 ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والتارة عندنا أن الاسم غير  
 المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي  
 أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم  
 ماهو وأن المسمى ماهو حتى يتطير بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا  
 فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وسروف مؤلفة  
 وللمسمى تلك الصفات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الشروري حاصل  
 بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون جستاوان كان المراد  
 بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات  
 الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواحصات وهو صحت  
 فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى تجرى العنبر المسئلة  
 الثانية) اعلم أنا استغريحنا القول ان الاسم نفس المسمى تأويل أدعية الطيفاييه أن لفظ  
 الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك  
 فوجب أن يكون لفظ الاسم اسم لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه  
 الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن نفسه اشكالا وهو أن يصدقون الاسم اسم للمسمى  
 من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر  
 الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم  
 قد يصدق وجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم نفي معناه سلب  
 لا ثبوت والائناط موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف وليس قد يكون  
 المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي وضعواها الأسماء معية وبالجملة  
 فنسوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم فتردد ذلك في حب المغيرة النافي  
 أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسم المترادفة وقد يكون الاسم  
 واحدا والمسمى كثيرا كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغيرة الثالث أن تكون  
 الاسم اسم للمسمى وتكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية  
 وأحد المضافين مغاير للآخر واقائل أن يقولين بكل هذا يكون الشيء عالما به الرابع

أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسماة وتلك الأصوات امرأض غير  
 باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس إذا تلفظنا بالنار  
 والتلج فهذان اللفظان موجودان في اللفظ الواحد فلو سكن الاسم نفس المسمى لزم  
 أن يحصل في اللفظ النار والتلج وذلك لا يقوله أحد السادس قوله تعالى والله أعلم  
 الخسوف فادعوه فيها وقوله عليه السلام إن الله تسعة وتسعين اسما فحسنها للإسماء  
 كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك وتعالى  
 ربك فهذه الآيات دليل يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة التي إلى الله  
 محال للناس فإضافة ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم  
 وبين قولنا الله وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى التاسع أن نصف الأسماء يكونها  
 عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخذى اسم فارسي وأما ذات الله فغيره عن  
 كونه كذلك العاشر قوله تعالى والله أعلم الخسوف فادعوه فيها أمر نابأ أن ندعوه تعالى  
 بأسمائه فالاسم آله للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمقارنة بين ذات المدعو وبين اللفظ  
 الذي يحصل به الدعاء معلومة بالضرورة واحتج من قال إن الاسم هو المسمى بالنص  
 واختصم أما نص قوله تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى  
 لا الصوت والحروف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زينب طالق وكان زينب اسما  
 لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان لحدأ وقع الطلاق على غير  
 تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الأول أن يقال لم لا يجوز  
 أن يقال كما يجب علينا أن نعتد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك  
 يجب علينا تزيه الألفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث  
 والرفث وسوء الأدب وعن الشائعات أن قولنا زينب طالق معتناه ان الذات التي يعبر عنها  
 بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عند ما غير  
 الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة  
 وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة  
 والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة  
 في أصل لفظ لذات ومعناه اعلم أن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ المراد  
 على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وإن كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه  
 اللفظة وضعت لأفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة إذا عرفت هذا  
 فنقول انه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة  
 وهكذا إلى غير النهاية بل لا بد وأن ينتهي إلى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيها  
 وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فنقولنا انها ذات كذا وكذا  
 عما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا اللفظ الذات

اسما للشيء في ذاته فثبتت بنفسها ووجدوا هذه اللفظة حسكا للفتلة المردة اذ اذلة على هذه  
الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصداقا  
(من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤتذ بن يحيى  
الصاحب لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يتحقق الساجية والمالكية  
ولما كان النقل لم يعتبروا أن التاء لتأنيث عوضا عن اللام المذوذة فأجروها مجرى  
الاسماء المستقلة فتألو اذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء في اوتت والموت  
فلامعنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام  
بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويشابه اذمة بمعنى أنها غير مستقل  
بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز أن يذمة وتذكيره ونظما اذات  
وان لم يرده التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء والنفس بمعنى اسم  
في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذا اذات فلا حاجة الى اعتبار  
المشاكاة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد ورود التمرع في جمهور  
اطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والاختار في ذات الله تعالى عدم نسبة  
الى المناجسة الكلية والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو ~~الذات~~ حقيقة  
بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة بمسألة اصول الآثار  
من الذات كل بحسبه وقوله اسم ذات يوم من قبيل اسمة المسى الى اسمه أى مدة  
صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ونظير ذات شهر وذات سنة  
وذات مرة ونظائر هانصب على الطرفية صفة زمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد  
يضاف الى مذكر ومؤنث وفي الكشاف الذات مفعلة من تزينت للكلام والحق أنه  
من اضافة العام الى الخاص وكلته فاورد على ذات بمعنى أى كلمة وطبقه على ما  
يبيهاها وخفاياها وأصلها ذات بينكم أى حقيقة ومذكركم ~~الذات~~ بينكم  
وذات العين وذات الشمال أى جهته وقلت ذات يده أى ما ملكت يدها الى هنا ملما  
من كليات أبي البقاء الكفوى وذات الشيء حقيقة وماهية قال في المصباح لم ير وأما  
قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولو جده الله وأنكر بعضهم أن يكون  
ذلك في الكلام القديم ولا جمل ذلك قال ابن رهران من الصفة قول انه حاصرات مع  
جهل لأن أسماءه تعالى لا يلتصقها ما لتأنيث فلا يزال علامة من ذات أعلم بها لم ير  
وقوله الصفات الذاتية خطأ أيضا فان النسبة في اذات ذوى ذات نسبة تر  
الاسم الى أصله وما قامه فيما اذا كانت بمعنى الساجية ولو صفت لم ير كلامه  
اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها في معنى شيء  
عرفا مشهورا ونسبوا اليها على ذلك ما من غير تغيير فتأنيثا في معنى شيء  
وخلق من شرح العتيبي لشيخ أحمد المذنبى الشافعى صاحب سنة في ذلك من تأويل

المتشابهات اعلم أن العقلاء وان اتفقوا على أن الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع  
 صفات الكمال حزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فقرأهم  
 ثبت أحدهم لله ما يفتنه كما لا يرتقى الاخرين ما أثبتته هذا الظن نقصا وسبب ذلك  
 أنهم سلبوا الافكار على ما لا يسيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه  
 وتعالى خلق العقول وأعطاهم قوة الفهم وجعل لها حد اتفق عند من حيث  
 ما هي مفكرة لامن حيث ما هي قابلة للهوب الالهي فاذا استعملت العقول  
 افكارها فيما هو في طورها وحدها ووقت النظر حقه اصابت باذن الله تعالى  
 واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها ووراها الذي حده الله  
 لها ركبت من عياء وخبطت خبط عنوا فلم يثبت لها قدم ولم تركز على أمر  
 تطمئن اليه فان معرفة الله التي وراها مما لا تستقل العقول با دراستها  
 من طريق الفهم وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو  
 اختصاص الالهي يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته من  
 يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع  
 علم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هذا لما قال قوم نوح وعاد  
 وتمود والذين من بعدهم لرسولهم ان انتم الا بشر مثلنا قالت لهم رب انهم ان يقين الا  
 بشر مثلكم ولكن الله يعين على من يشاء من عباده فيبينهم على ان النبوة اختصاص  
 الالهي فلا يختص بها من يشاء منه وان شارك غيره في توصيه وما يفتنه على ذلك ان  
 العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق واحكامه لكانت اجهزة قائمة على الناس قبل  
 بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى  
 نبعث رسولا وقال ولولا ما اهدناكم لقاتلوا رسالنا لولا انزلت الينا  
 رسولا فنتع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وحيث ان الله اجهزة البالغة بعث الله  
 النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا  
 فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ما هي  
 مفكرة غير مستقلة با دراستها معرفة الحق لكنها قابلة بما يهبها الله تعالى من معرفته  
 فان الله سبحانه كما أعطاهم قوة الفكر كذلك أعطاهم قوة القبول بما يهبها فجاء  
 ان تكون المعرفة التي لا تستقل با دراستها من طريق الفكر تحصل لها من طريق  
 الوهب الالهي فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدركه وهذا مما لا يمنع مانع  
 ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق افكارها من معرفة الحق التي هي  
 وراها طورها وقد انزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحسنة ما يحبر العقول من  
 حيث ما هي مفكرة وهي الآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون  
 في العلم من طريق الوهب الالهي لامن طريق الفهم كما أمرنا الشارع بالايان بها



ونها يلحق في التفكير في ذات الله وحجة بنا ولطفنا فان تسلط الفكر على ما هو خارج عن  
 متعلقه الشريف في الخبيد البارد وطمع في غير مطمع فأرا حنا من التعب وتضييع الوقت  
 في الله كمن غير قائدة حيث أمرنا بالايمن بالمشابه فقال صلى الله عليه وسلم  
 تعلموا القرآن واتقوا غرائبه وغرائبه فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال  
 وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وأحلوا بحكمه وآمنوا  
 بمتشابهه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال  
 عليه السلام كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على سرف واحد ويزل القرآن  
 من سبعة على سبعة أسرف زجرا وأمرنا وحلالا وحراما ومحكم ومتشابهه وأمثالا فأحلوا  
 حلاله وحرموا حرامه وانحلوا ما أمرتم به واتهموا عما نهيتهم عنه واعتبروا بأمثاله وأحلوا  
 بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم  
 وصححه وأبو نصر السجزي في الإبانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة  
 والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلاله تبعه وحرامه فاجتنبه ومتشابهه ينحل  
 عليك فكله إلى طاله أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وإيضاح ذلك أن ما نقل  
 المنصف إذا نظر في قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو الصحيح البصير مثلا فحينئذ يهتدي  
 من طريق فكره إلى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجوب وجوده  
 يدركه معنى ليس كمثل شيء على الوجه اللائق لموره ثم إذا أتى الله له وهو الصحيح  
 البصير رأى أنه ان أبقاه على ظاهره الذي يهتدي به منه أهل اللسان لم يهتدوا بالجمع  
 بينه وبين قوله ليس كمثل شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل يستدق بعضه بعضا  
 فقد أخرج ابن سعد وابن النخعي في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن  
 أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجسون  
 في القرآن وهو غضب فقال هذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على أيمانهم  
 وضرب الكتاب ببعضه ببعض فان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل أن  
 يستدق بعضه بعضا فاعلموا به وما تشابه عليكم فآمنوا به وان سلك فيه  
 سلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله  
 عليه وسلم يؤتوا بالعصاة ولا أمرهم بالتأويل وانما أمرهم بالايمن بامثاله فلو كان  
 ثم تأويل لم يهتد اليه أهل اللسان لئنه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه ما مور  
 بالتبليغ وأن يبين للناس ما نزل اليهم أو نعمة تأويل يعرفه أهل اللسان لكان الحق  
 الناس بذلك وأعلمهم بالعصاة فان القرآن بلغتهم نزل ولم يتقبل اللسان من أحد منهم  
 تأويل شيء من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بهما من غير تمثيل حتى ان عمرو رضي  
 الله عنه ضرب صبيغا التيمى الذي سكن بالمدائن عن تشابهات القرآن حتى شبه  
 وجهه الدم يسيل على وجهه ولا شك أن أقوم الطرق وأغربها ما نقل عليه النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال مستقر  
 أمي على ثلاث وسبعين ملكا في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال  
 الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي فالعاقلة المنصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه انسلت  
 في التشابهات التأويل فقد اشرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى  
 الله عليه وسلم وأصحابه وان أبقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجهه أجمع منها وبين ليس  
 كنهه شيء من طريق فكره فيقع في التصريح ان كان صادقا منصفًا فلا يسعه الا الايمان  
 والسلوك على المنهج الذي سلكه عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان ناصحا  
 نفسه فانه به يسلم من ورطيق التشبيه والتأويل بعبود الفكر والنظر فيما هو وراء طرور  
 العقل وفوق حده فان لا تشك ان الله تعالى قد أمرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم  
 ووعدهنا عليه الاهتداء ووروده حق فقال تعالى فاتموا بالله ورسوله النبي الامي الذي  
 يؤمن بالله وكلماته واتبعوا ملة منكم تهتدون ولا يفتق من الاشیع الكامل الذي  
 يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنحن حيث منى بنا ونقف  
 حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا فنظرنا وانسلم فيما قال لنا سلوا ونعقل فيما قال لنا  
 اعقلوا وذمنا فيما قال لنا آمنوا فنفضل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا نتفكر  
 في آية قد أمرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكير فيها فانه ما أمرنا  
 بالايمان بآية الا وقد علم ان التفكير فيها لا يرجع صاحبه بطلان وان السلامة في الايمان  
 فان ما وراء العقل لا يدرك الا بتور التجرد الى الوجود في قلبه لتور يكشف وجهه  
 اجمع بين ليس كنهه شيء وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شأ بسنة منافاة  
 أصلا وذلك اجمع الذي يدرك بهذا النور غير اجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من  
 طريق التفكير وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فان ادبر الراضين في العلم  
 لمعاني التشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري  
 من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه  
 التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت التشابهات محيرة للعقول من طريق  
 افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف  
 الصالح ولعلنا نرى صلى الله عليه وسلم في قولهم آمنوا بآياته وقولوا آمنابه كل  
 من عند ربنا فلقد نصح الامة أبلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جرى به ايمان قوميه  
 ورسولاه من آتته صلى الله عليه كطأ ذره اذا كرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى  
 الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة  
 في التصوف (ما يتعلق بـ كيفية نزول القرآن العظيم وكيفية الفاظه وكيفية نزول  
 سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن  
 مسعود الكازروني السبكي في أول كتابه المسمى بشفاء الصدور في ايضاح بيان الامور

كنهه في الرسول حيث شرط الرسالة والمجزة على ما عليه المتكلمون من أهل  
 النظم الصفة من مجزاته عليه السلام القرآن المبين الذي خص الله به نبينا محمدا  
 صلى الله عليه وسلم وبجده مجزته وأزل عليه بالروح الأمين نحيما على منقضي الأزمان  
 والاقوات وهو كلام نفسه أزل أبدي لا هو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون  
 في عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر  
 وطه بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون في عصره عليه السلام وحدثان بعض  
 العصاة حفظ سورة وبعضهم آيات وأحسب أكثرهم حفظا على بن أبي طالب وعبد الله بن  
 عباس وأبي بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انشاء صلى الله عليه وسلم إلى  
 العالم العلوي اجتمعت الخلقاء وأشرف الصحابة عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه  
 وعنه فتشاوروا في الأمور فقال علي رضي الله عنه أول ما فرس علينا جمع كتاب الله  
 تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفي ذلك المجلس مثل منهم من  
 كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الأربعة واتفقت عليه كلمتهم أنه إذا أراد الله إرادة  
 سورة أو آية تطريفة العلم في قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضروري ثم نظر  
 بصفة الكلام ففتق الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع النظم فأرثه على  
 نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية المذكورة في كتاب الموطأ لمالك بن أنس  
 رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضي الله عنهم انتهى لأن جبريل عليه السلام يحصل  
 أمينا لتبليغه إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو من سئل منه تعالى ما مور يتبليغه إلى  
 الثقلين كافة ليتعبدا به إلى الله تعالى وأما ما رواه الجلة وقطعوا به الاعتذار وهو من أجل  
 آيات في الأرض والسماوات الدالات على شالقتها وأبدعها وأبهرها للعقول وأجبتها  
 وأظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها من تقم  
 ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يزال  
 ولا يتقص منه معارضة وتغيير وقد قطع الله بهزهم عنه قبل أن يتخسروا بظهور  
 هزهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤثرون بسورة من منه ولو كان  
 بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت حصل الله عليه وسلم بمجزة غير القرآن لكان من أعظم  
 المعجزات الخارقة للعادات أذهو كلام الحكيم الحيد مع أن كل آية منه بحصر  
 المعاني وتضمن الأخبار عن القيوب مع بدع النظم والجزالة مجزة في نفسها لأن  
 الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصف الالهية ليس نزولها كزول  
 القرآن العظيم كما ذكر كيفية نزوله على ما هو الصحيح لأن كيفية زول التوراة على  
 الاسح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلي والنضال والحسن المصري  
 رحمه الله وهم يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم  
 أجمعين أنهم قالوا إن التوراة أزلت يوم النضرو كيفية نزولها لما أتى موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من حذرة صماء وجعلها سبع قطع فجمع  
 عليها الخمات مثل الالواح لو تمها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام اكتب على هذه  
 فقال أى شئ اكتب فقال اكتب ما ألهم الله في قلبك وأوحى فقال موسى عليه  
 السلام ليس عندي دواة فقال اكتب يا صبيك فكتب موسى عليه السلام بالسبابة  
 عبارة في اللوح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذى خلق السموات  
 والارض ويجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفي الثاني انى انا الرحمن  
 الرحيم وفي الثالث انا التواب الرحيم وفي الرابع لا تشركوا بى شياً ولا تقولوا قول الزور  
 ولا تعقر الوالدين وفي الخامس لا تزواوا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئاً ولا تسرفوا  
 ساعة من أعماركم وفي السادس ولا تسرفوا أموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف  
 وفي السابع كما حكم من صلب واحد فقط آمنوا برب واحد وكتابه ورسله وأنبيائه الذين  
 أرسلوا ويعثروا من قبلى ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى يبعث رجبيل من نسل عمنا  
 اسميل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى وسط القامة أدهج العينين أطول  
 الناس باعاً وأورعهم وجهاً وأقدمهم خلقاً وأول الانبياء والرسل في فطوة الأرواح  
 وآخروهم في البعثة لا نقصان في شريعته ودينه وولده بمكة اسمه محمد وأبوه عبد الله  
 وهو خاتم النبيين ومرسل الى النقيض وكتابه القرآن وهو أفضل بنى آدم وكتابه أشرف  
 الكتب وأتمها وأتمه خير أمة ثم كتبت صفة العبادات وأتم كان الدين فمما تكلم الشريعة  
 الى أن أتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على ما ذكر الالواح الستة من أنبياء انطلق  
 وأخبار القرون الماضية والاقاطع المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام فحنت  
 المعاني التى ألهمها الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه  
 السلام بالاهاام كلمات يسيرة مما تلاه بيده عليه السلام وكتبوها ثم شعروا لها  
 أشبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من أحواله من لدن مولده الى آخر أمره  
 مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم وبعثه ومغازيه والزبور ألفاظ منسوبة الى داود  
 عليه السلام من الصالحين والتساييح وغيرها وهو أيضاً كلام الله تعالى كتب داود  
 عليه السلام عبارة عما ألهم الله تعالى في قلبه من المعاني فألفاظ التوراة والانجيل  
 والزبور ألفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك تسميت اليهود التوراة  
 وحزقت ورفعوا منها أسماء الانبياء عليهم السلام وأوصاف الذين بعثوا به سد موسى  
 عليهم السلام وأنكروا كلهم الا داود وكرى وغيرت النصارى الانجيل وحزقت ورفعوا  
 منه ما يخالف طبائعهم الناصرة وأنه صكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا  
 وأوصافه واسمه صلى الله عليه وسلم وأما القرآن العظيم فلا يغير ولا قدرة لاحد أن  
 يغيره ويبدله لان ألفاظه التى تكلمها الله تعالى المذكورة ليست بألفاظ محمد عليه السلام  
 لانه تعالى فتح اسنان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منقولاً ما مضى ما نزل

على محمد بن علي عليه السلام وقرأه جبريل عليه السلام بالمشافهة ظاهراً فهم عليه  
 السلام معانيه على مراده تعالى بالألهام والوحى على قلبه عليه السلام فإذا كان  
 نزول القرآن هكذا لا يمكن تفسيره لأن الناظم الحقيقى هو الله تعالى حين فتق لسان  
 جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تكلم والمعاني وهى كلامه الذى  
 غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كذلك فنزل القرآن وانما نزولها كما ذكرناه ولما  
 غيرها كما ذكرناه هذا خلاصة ما ذكره رحمه الله من هذا نوع البلاغات والخبار من  
 المغيبات وأقسام الخواص من المجهزات التى يتنوعها القرآن العظيم وانما خصنا  
 منها بما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن اعظم المجهزات وأشرفها وأوضحها دلالة  
 القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لأن الخوارق فى الغالب  
 مغيرة للوحى الذى يتلناه النبى وتأنى به المجهز تشهد وهذا ظاهر والقرآن هو به  
 الوحى المدعى وهو انما سارق المجهز فدلالة وحيدته ولا ينتقل الى راسل اجنبى عنه  
 كما ان الخوارق مع الوحى فهو أوضح دلالة لا تصاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى  
 قوله صلى الله عليه وسلم ما سئى الا ووقى من الايات ما مثله آمن عليه البشر وانما  
 كان الذى أوتيته وسيا أوحى الى فانما أرجو أن أكون أكثرهم تأملاً يوم القيامة  
 يشير الى أن المجهزات التى كانت بهذه المنابة فى الوضوح وقوة الدلالة وكونها من  
 الوحى كان المصدق لها أكثر لوضوحها أكثر المصدق المؤمن وهم السابق والامة  
 والله تعالى أعلم وبذلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية انما اتفاه بيننا  
 عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من  
 الكتب السماوية فان النبيا يتلقون فى حال الوحى معانى ويعبرون عن ما بعد  
 رجوعهم الى الحياة البثرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها الله اذفاختص  
 الالهى بالقرآن وتلقيمهم لكتبتهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المعانى التى بسندها  
 الى الله تعالى كما يقع فى كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم هو يروى  
 من ربه ويشهد لتلقيه القرآن متلوا قوله تعالى لا تفرقوا بين ما نزلناك لتعمل به ان علينا  
 جمعه وقرآنه وسبب نزولها ما استكان يقع من بداره الى مدارس الانية ختسب من  
 النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلوا لازل فتكفل الله بحفظه بقوله اما نحن نزلنا  
 الذكر واناله لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرآن لا ما ذهب اليه  
 العامة فانه بمزل من المراد وكثير من الاى يشهد ذلك بأه زل لراآنا تلوا المجهز ابودرة  
 منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المجهزات أعظم منه ومن ابلاغ العرب على دموته  
 لو أنفقت ما فى الارض جميعا ما آلهت بين تلويحهم ولعلكن الله الفيتهم فاعلم هذا  
 وتذكره تحبده صحيفا كما قررت له وتامل ما يشهد ذلك به من ارتضاع ربه على الانبياء  
 وعاقبته صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلفون فى آرى حجت النبوة فى أنه

لا يكفر أحد من أهل القبلة قال القاضي ضد الدين سيد الرحمن بن أحمد بن محمد  
 النخاري أحمد الشيرازي الأبي في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف  
 السادس من كتابه المواقف ما أنه المقصد الخامس في أن المقاتل الحق من أهل القبلة  
 هل يكفر أم لا وهو والتسكاهين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة قال  
 السيد الشريف المستفي كاشم من التعريف المشهور في الاصطاح بقبه الشريف  
 زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني البجلي الحنفي قدس الله روحه  
 ونور ضريحه في شرحه فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتابه مقالات الاسلاميين  
 اختلاف المساون بعد فهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضل بعضهم ببعضاً وتبرأ  
 بعضهم عن بعض فصاروا فرقتين اثنين الا أن الاسلام يجمعهم ويجمعهم فهذا مذهب  
 وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء  
 الا انطوائية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى  
 عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل  
 ذلك عن الكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور واعلم أن  
 عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفتهاء كما مر لك اذا اقتسنا  
 عقائد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كانه قائد الرابحة الى وجود  
 الله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الى انكار نبوة محمد  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى ذمه وامتنافاه أو الى استباحة المحرمات واسقاط  
 الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين  
 الاسلام والزندقة الوصية أن تكفل سائلك من أهل القبلة ما أمك ذلك مادام واقفاً بين  
 لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة قبولهم الكذب على الرسول  
 بعدراً وبغير عذر انتهى وبجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة وعليه  
 ينبغي أن يجعل قول الأشعري والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد  
 الوهية غير الله بحول الله على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن من يعمه الاسلام حقيقة  
 وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا تكفر أحد من أهل  
 القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شركاً أو انكار ما علم بحقيقة صلى الله عليه  
 وسلم به ضرورة أو انكاره مع علمه كاستدلال المحرمات قال السيد في الشرح التي  
 أجمع على حرمتها فان كان ذلك يجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل  
 فيما ذكره والا فان كان اجاعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته وان كان قطعياً فمخالفه خلاف قال  
 في المواقف وأما ما عداه أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالقاتل به مبتدع  
 مشر كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة هيون الجواهر بعدة المذكورات  
 في المواقف وأما غير ذلك فالقاتل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال

الدواني في شرحها أي القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصريحون بالجسمية المنتهون  
 لوازمها من غير تسمية بالكلمة منهم يكفرون كما صرح به الرانسي وذكره العلامة الشريف  
 في أول شرح المواقف انتهى وقال الدواني قبل هذا ومتم من تسمية بالكلمة فقال هو  
 جسم لا كالأجسام وله حديزلا كالأحياء ونسبة إلى حديز ليس كتسمية الأجسام إلى  
 أحيائها وهكذا ينتج خواص جميع الجسم منه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا  
 لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر الجملة هم الظاهريون المتبعون لظاهر  
 الكتاب والسنة انتهى أقول قدم في بحث الرؤية ما فيه كفاية لتصديق هذا المقام  
 لمن آمن وانصف فان التصديق عقل لا وقت ولا وكشفها هو أن الحق منزله عن الصورة مع  
 جواز تجليه في أي صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان  
 لمراتب التجليات التي لا تنافي عظيمة الحق سبحانه وكلامه وقدسه لأن الصورة من  
 لوازم ذاته تعالى وهذا منار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه ليس كمنه  
 شيء مع الايمان بالتجلي فهو دائما الحق من الصور فقد وفق السكالك الايمان ومن وقع في  
 أحد الطرفين فهو على نصف الامر بشرطه والله أعلم بهذا ومن المخترق في هذه الناحية  
 نفي الصانع أو ما تنقده حدوته أو قدم العالم أو نفي ما هو ثابت للتقديم اجمالا كاصل  
 العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت ما هو متفق منه اجمالا كاللون أو الاتصال بالهلام  
 والاتصال عنده قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التصفة قد عني الجسمية أو بلهية ان زعم  
 واحد من هذه كفر والافلا لأن الاصح ان لازم المذهب اير بمذهب ونوزع بينه  
 بما لا يجدي وظاهر كلامه من هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة  
 والوجه انه لا بد من التقيده أيضا ومن ثمة قيل أخذ من حديث البخارية يفنصر  
 نحو التجسيم وبلهية في حق العوام لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه  
 والسكالك المطلق الى هنا كلامه أقول ولا ينبغي أن اعتقاد السكالك منقول بين العوام  
 وانما هو من الجسمية كغيرهم قائم به يعتقدون انه واجب الوجود منه فجميع  
 صفات السكالك منزهة عن جميع صفات النفس اجمالا وانما الخلاف هو ما هو كمال أو غير  
 فضلا والله أعلم أو نفي الرسل أو كذب رسول أو سلب محرم بالاجماع وعم تخريمه من  
 الدين بالضرورة ولم يجز أن ينفي عليه أو عكسه أو نفي وجوب مجمع عليه لذلك أو نفي  
 كفر أو ما لا يعرفه الا انما هو من وعاء المنكره أو تثبته أو نفي تسمية قاضي البطلان أو بده  
 عن العلماء بحيث ينفي عليه ذلك فلا كفر بجهده لأنه ليس فيه كذب قال شيخ ابن  
 حجر الهيتمي في التصفة تنبيه من أفراد قوتنا أولئك الخ بيان فرعون الذي ذمسه قوم  
 قائمه لا قطع على عدمه بل ظاهرا لاية وجوده قال ومما تنقده لم شطأ من كبر القائلين  
 بالسلام فرعون لا نؤمن اعتقادنا بطلان هذا القول لكنه وان وردت به أحاديث وتبادر  
 من آيات أو ما الخصاله ونجما لا ينفع غير ضروري وان فرض أنه مجمع عليه ما إلى هذا

كلامه والقول المكفر ما قصده استهزاء مصرحاً بالدين أو جهوداً له كالتقاء مصنف  
 بقاذورة أو سجود لشمس أو مغناطيس أو غير ذلك قال الشيخ ابن حجر في التفتيش وزعم  
 الجويني أن الفعل مجزؤه لا يكون ككفر ارتدده وادعه ثم إن دللت قرينة ظاهرة على عدم  
 دلالة الفعل على الاستخفاف كأن كان الالتقاء انشائية أخذ كافر والسجود من أسير  
 في دار الحرب بحضورهم فلا ~~كفر~~ ثم قال تبيينه وقع في متن المواقف وتبعه السيد  
 في شرحه ما حاصله أن نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم ككفر أجماعاً ثم وجه كونه ككفر بأنه يدل على عدم التصديق بظاهره ونحن  
 نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لالاق عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة  
 الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد لها  
 وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى حكم الكفر  
 عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله أيضاً أنه لا يلزم على تفسير الكفر بأنه عدم تصديق  
 الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكثير من لبس الغيار يختار الالاق لم يصديق في الكل  
 وذلك لأننا لا نأخذنا النبي الغافق الصادر عنه باختياره سلامة على الكفر أي بناءً ههنا  
 على أن ذلك ليس ردة فضلاً عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شدة للاعتقاد  
 حقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما ترى في سجود الشمس انتهى وهو موقوف على  
 ما أحقده أولاً أن الإيمان التصديق فقط ثم حكاه من طائفة أنه التصديق مع الكلمتين  
 فعلى القول التضع ما ذكرناه أنه لا ~~كفر~~ نحو السجود للشمس بما ترى من الشارح  
 أن نحو عدم السجود لغير الله ليس داخل في حقيقة الإيمان والحاصل أن الإيمان  
 على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حيثيات النجاة في الآخرة وشرطها  
 التصديق فقط وأجراء أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود  
 لغير الله وروى المصنف بقاذورة وغير ذلك من السور التي حكم الفقهاء بأنها كفر  
 فالتنطق غير داخل في حقيقة الإيمان وإنما هو شرط لأجراء الأحكام الدنيوية ومن  
 جعله شرطاً لم يرد أنه ركن حقيقي والالاق يسقط عند العجز والاكراه بل أنه دال على الحقيقة  
 التي هي التصديق إذ لا يثبت الاطلاع عليها وما يدل على أنه ليس شرطاً ولا شرطاً  
 الأخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان قيسل يلزم  
 أن لا يعتبر النطق في الإيمان وهو خلاف الإجماع على أنه معتبر وإنما الخلاف في أنه شرط  
 أو شرط واجب بان الغزالي منع الإجماع وحكمه بكونه مؤتمناً وان الامتناع عن النطق  
 كالمعاصي التي تجامع الإيمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظر والاشد النورى  
 بقضية الإجماع أن من ترك النطق اختياراً محضاً أبداً في النار سواء قلنا أنه شرط وهو  
 واضح أو شرط لأن باقائه تنقضي الماهية لكن أشار بعضهم إلى أن هذا مذهب الفقهاء  
 والاول مذهب المتكلمين وبؤيده قول حافظ الدين القسبي كون النطق شرطاً لأجراء



الاكلام لاصحة الايمان بين العبد وربه وهذا اصح الروايتين عند الاشعري وعليه  
 المتزويدي انتهى ولا يشكل عليه أنه شرط أو شرط لما ترفي عنهما - الا لا تقبل مذهب  
 المتكلمين لا الفقهاء تتأمل ذلك فإنه مهم لا أهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح  
 الاربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم المصنف يعني النووي  
 من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن من آمن بقلبه  
 ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان محمدا في النار فمعرض بأنه لا اجماع على ذلك وبأن  
 لكل من الائمة الاربعة قولاً انه مؤمن عاص بترك التلذذ بل الذي عليه جهود  
 الإشاعة وبهض معتق الخفية كما قال المحدث الكمال بن الهمام وغيره أن الاقرار  
 باللسان انما هو شرط لا إجراء أحكام الدنيا لحسب انتهى ومنه يظهر أن الاعتداد  
 عن النووي بما نقله عن بعضهم في التصفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم  
 اذا كان لكل من الاربعة قول بأن تارك التلذذ مع تحقق التصديق الواجب منه  
 مؤمن عاص فأين اجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد الميني الحنفي  
 رحمه الله في شرح البضاري أن الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان أم شرط له في  
 اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه  
 وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم  
 يقتر بلسانه وقال حافظ الدين السبكي وهو المروى عن أبي - بقية رحمه الله واية  
 ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول أبي منصور المتزويدي وقال بهم - م  
 هو ركن لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركن زائد واه - ذاب قطب حاشية الاكراه  
 والهجرت قال نقر الاسلام ان كونه ركناً هذا مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لا إجراء  
 الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بأن كون الاقرار باللسان شرطاً  
 لا إجراء الاحكام هو المروى عن أبي حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان مستند ذلك  
 لم يتحقق الاجماع الذي ادعاه النووي من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتداد  
 المذكور على أن تصديق كونه وكان كان كما ذكره في التصفة وربه ما يزيد قول من قال  
 انه ركن زائد كان التراجع اعطيا راجحاً لا يبقى اقوال النووي مستنداً به ما به مصلاً  
 عن الاجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد من حلا في بيان ذلك ما  
 وترك التكلم لا على وجه الابهاء اذا ما عبر تأذين من مؤمن وفاته والمصر على عدم  
 الاقرار مع المطالبة كافر وفاقتا انتهى وقال المحدث ابن الهمام في المسيرة وانفق  
 انقلون بعد اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه من طوابق به أن في  
 فان طوابق ولم يقتر فهو أي كفه عن الاقرار كفه ما انتهى وان حصل ان التصديق  
 القاطب لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع له لم يصدق دعوى النبي صلى الله عليه  
 وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طوابق بظلمة التوحيد لا يتصاف فانما يختلف

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا ادعان عنده سواء كان عالما بصدق النبي أو لا وان  
 اتقى الادعان اتقى التصديق لانه تابع للاذعان الى هنا من قصد السبيل المقصد  
 انما مر في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا بجمهور المتكلمين والفقهاء  
 على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فان الشيخ أبا الحسن قلده في أول كتاب مقالات  
 الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء مثل بعضهم بعضا  
 وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا تبين بين الآن الاسلام يحجمهم ويعمهم فهذا  
 مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرى شهادة أحد من  
 أهل الاوهاء الا انطوائية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب  
 المختصر في كتاب المنتقى عن أبي سنية أنه قال لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي  
 أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الصكر نخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن  
 تجاء هو الكفر والاصحاب في أمور سببنا نكثت سبيلها فعارضه به سببنا بالنسب  
 فكفرهم في أمور أخرى استطاع عليها وقد كره الجسمة مخالفة وهم من أصحابنا ومن  
 المعتزلة وقال الاستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفر ناقض نكفرهم والافضلنا على  
 ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحد من أهل القبلة ان المسائل التي اختلف  
 فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجد الفعل العبد أو غير متعز ولا في جهنم  
 ونحوها ككونه صريحا أو لا لم يثبت النبي صلى الله عليه وسلم من العقائد من  
 حاكمكم بسلامة فيها ولا العصابة ولا التابعون فعمل أن صحة دين الاسلام لا يتوقف  
 على معرفة الحق في تلك المسائل فان اخطأ أيها ليس قادح في حقيقة الاسلام اذ لو  
 توقف عليهم او كان اخطأ قادح في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم  
 فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا فان قيل لعله  
 عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنهم لذلك كما لم يبحث  
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بأسم عالمون على طريق  
 الجهلة بأنه عالم قادر فكذلك المسائل في تلك المسائل قد ساء ذكره ومكابرة لان الاعراب  
 الذين جاؤا اليه عليه السلام ما عدا نواياهم بأنه عالم بالعلم أو بالذات وأنه عرف في  
 في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها  
 وأنه موجد ما يسرها قاله قول بأنهم كانوا عالمين بها بماء لم يفسده بالضرورة وأما العلم  
 والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المجيزة عليهم ما فكان الاعتراف  
 والعلم بها أي بالنبوة دليلا لا علم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهم ما قال الامام  
 الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أداتها على ما يصدق  
 بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بيتنا ورأى ازهارا سادئة بعد ان لم تسكن ثم رأى  
 عنقودا سودا سودا جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وسر الخس الى جميع تلك الحيات فانه يضطر الى العلم بان محمده فاعل مختار  
 لا بد لالة الفعل المحكم على علم قاعله واشتيااره ضرورية ودلالة الميزة على صدق  
 المدعى ضرورية أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت  
 ان اصول الاسلام جليلة وان أدلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبعث عنها اختلاف المسائل  
 التي اختلف فيها فانها في الظهور وبالجملة ليست مثل تلك الاصول بل أمكنها  
 بما ورد في الكتاب والسنة ما يقتضيه البطل معارضتها مع الحق فيها وكل واحد  
 منهما يتدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يـ ~~يـ~~ ~~يـ~~ جعلها مما يتوقف عليه  
 صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولذا ذكر الالان ما كفر به  
 بعض أهل القبلة ولنفه من منها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الازل كبرت المعرفة  
 في أمور الاقوال في الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات  
 الكالسية التي هي العلم والقدر والحياء وظواهرها فكمه أي منها ~~منها~~ انصفه  
 بما جاهل باقعه والجاهل باقعه كافر قلنا الجهل بل باقعه من جميع الوجوه كعزل كرس ليس  
 أحد من أهل القبلة يجوزه كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانهم قد ازلوا  
 عالم قادر خالق السموات والارضين والجهنم من بعض الوجوه لا يضرون والالان تكفير  
 المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل  
 الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة به منهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها  
 وكذا الحال في معتزلة البصرة وبسداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثالث من تلك  
 الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه ~~فـ~~ ~~فـ~~ ~~فـ~~ فرائدا أو لا فلانهم جعلوه غير قادر  
 على فعل العبد اما على عينه ~~كـ~~ كالجباية واما على مثله كالبطي واتباعه واما على  
 التبع مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك  
 كما هو مذهب الجوس حيث أتوا له شريكا لا يقدر احدهما على فعله دور الاخر  
 واما ثانيا فللاجماع المذمومة من الامة على التشرع والالان الى الله في أن يرزقهم  
 الايمان ويجنبهم من الكفر وهمية كرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف  
 ما أمكن لوجوبه عليه وأمانته الايمان فليس من فصله بل من فعل العباد ما لا  
 فلا فائدة في ذلك الالان لاجمع عليه قلنا الجوس لم يكفروا بقرانه من ان الله لا يقدر  
 على فعل الشيطان بل ~~كـ~~ ككفر والغير وهو فواهمية هي تسدورات الله ومجزه  
 من دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملأحة وأيضا حرق الاجماع  
 مطلقا ليس بكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما  
 أن حرق الاجماع الذي ذكره كقولهم كفرة ذلك الطرق ليس مذهبهم بل عينه انه لازم  
 ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قوله سم جنان السران وفي الحديث  
 الصحيح من قال القران شاق فهو كافر قلنا آحاد لا تنفي دعوات المراد بالخلق هو

المختلق أى المقتضى يقال خلق الافك واختلقه وخلقته أى اقتراه وهو كافر بلا خلاف  
 والتزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الامة على أن  
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون  
 أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكفون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته  
 نمنع من كون مخالفه كافرا كما عرفت انما من قواهم المعسومين أى ثابت معتزلا  
 فى الازل فانه تصريح بذهب أهل الهوى سيما فى الاسوال الذين كانوا قبله بل  
 ما ثم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان تافى الاسوال يلزم به اسم القول بان ذات الشيء  
 عين وجوده فاذا كانت الثوابت عندهم حاصله فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها  
 كذلك فذواتها لم تكن حينئذ وجوده قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا  
 اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم  
 الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام والالزام غير القول به كما عرفت  
 السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كفر لانه قال تعالى بل هم  
 باثنا ربهم كافرين قلنا اللتا مستقيمة فى الالتقا والوصول الى حاسة الشئ وذلك محال  
 فى حقه تعالى فتميز أنه فى الآية مجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان  
 المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثالث من تلك الابحاث تكفير  
 المعتزلة الاصاب ياحور الاقل انكار كون السيد فاعلا له صليو لا يبيح يثوبى الثبات  
 الصانع المطر يطعمه فليس الثابت على الصانع وهو لا يجازى عدم امتنانه انما ينسب  
 استناد الحوادث لا الى الله تعالى بل الى الصانع الذى احتياجه العالم فى سدوته الى الفاعل  
 هو قياس على حاجة افعالنا فى سدوتها اليها فاذا لم يتحجج فى سدوتها اليها لم يكن  
 القياس فالقول به سدوتها بالاثبات صانع العالم وهو ككفر قلنا ليس الطريق  
 الى احتياج العالم فى سدوته الى الصانع منه سيرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا  
 فى اثبات الصانع وجوده نسبة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثالث من تلك الامور  
 نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا لا يتأتج بفارجه انما اظهرها المجزة  
 على يد الكاذب اذ غايبه انه فعل قبيح وقد جوزتم سدوده عنه تعالى فلا يبقى للمجزة  
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وجزاء الكذب عليه سبحانه غير تنفع الوثوق  
 من كلامه فى وعده ووعدده وفيه ابطال النرائع الكلية قلنا قد أجبنا عنه بما مر من  
 أنه لا يقيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن سدورها عنه ومن أن اظهرها  
 المجزة على يد الكاذب وان كان محكما سدوده عنه عقلا الا أنه مع علوم اتفانوه عادة  
 كسائر العادات الى آخر ما رتب البحث من كيفية دلالة المجزة الثالث اثبات  
 الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة  
 والسبعة قلنا قدم رجوايه فى بحث القدم وأشهر اليه فى مباحث الصفات الرابع

وسر المشي الى جميع تلك الحيات فانه يضطر الى العلم بان محمده قائل مختار  
 لان دلالة الفعل المحكم على علم قاعله واختياره ضرورية ودلالة المهجزة على صدق  
 المدعى ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت  
 ان اصول الاسلام بديهية وان أدلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبعث عنها بخلاف المسائل  
 التي اختلف فيها قائمها في الظهور والبدلاء يستمثل تلك الاصول بل استحسانها  
 بما ورد في الكتاب والسنة ما يضيء البطل معارضها لما يفتح به الحق فيها وكل واحد  
 منهم ما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمتنع جعلها مما يتوقف عليه  
 صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكثر اذ فيه خطر عظيم وان ذكر الاثبات كقوله  
 بعض أهل القبلة وانفص منها على سبيل التمهيل وفيه أبحاث الاول كقوله المعتزلة  
 في أمور الاقل في الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات  
 الكاليسية التي هي العلم والقُدرة والحياة ونظائرهما فذكر أي منه ~~ان~~ اتصافه  
 بها جاهل باقده والجاهل باقده كافر قلنا الجهول باقده من جميع الوجوه كغيره لكن ليس  
 أحد من أهل القبلة يجوزه كذلك فانهم على اختلاف مذاهيم اعترفوا بأنه قد ازل  
 عالم قادري خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والالزام تكبير  
 المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهول بتعاصيل  
 الصفات قادرا على الايمان لكفر بعض الاشاعرة به منهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها  
 وكذا الحال في معتزلة البصرة وبسداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من ذلك  
 الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وان ~~من~~ شرأنا أولا فلانهم لم يجعلوه غير قادر  
 على فعل العبد اتماما على عينه ~~ك~~ كالجائية واتما على مثله كالبلبي واتباعه واتما على  
 القبيح مطلقا كالنظام ومتابعه وبعثوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك  
 كما هو مذهب الجوس حيث أتتوا له شر كالاي قدر أسد هما على قدود الاخر  
 واتمائنا فلا يجمع المذهب من الامة على التصريح والابتنال الى الله في أن يرزقهم  
 الايمان ويحببهم من ~~ال~~ الكفر وهم يتكرونها لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف  
 ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل الابدان فالعبد  
 فلا قائدة في ذلك الا يتم الالتماع عليه قلنا الجوس لم يكروا بقره ~~من~~ ان الله لا يتدر  
 على فعل الشيطان بل ~~من~~ الكفر والغير وهو قواه ~~من~~ به ~~من~~ اهي ~~من~~ ورات الله ويجره  
 من دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الالتماع ~~من~~ باللائحة وايضا حرق الاجماع  
~~من~~ مطلقا ليس يكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما  
 ان حرق الاجماع الذي ذكره كقوله كفر قلنا ذلك انظر وليس مذهب ~~من~~ بل ~~من~~ انه لازم  
 ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قواهم بخلاف القرآن وفي الحديث  
 الصحيح من قال القرآن شائق فهو كافر قلنا آحاد لا تفي ~~من~~ د ~~من~~ عمال او المراد بالملوك هو

المختلق أى المقتضى يقال خلق الأفك واستلقه وتخلق به أى افتراه وهو كفر بلا خلاف  
 والتزاع فى كونه مختلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الامة على أن  
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يقولون  
 أنه قديم ما شاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع على تقدير ثبوته  
 نمنع ككون مخالفه كما نرى كما عرفت انلما سمع قولهم المصدوم شئ أى ثابت منقتر  
 فى الاصل فانه قصر بوجهه على أهل الهوى سيما فى الاسوال الذين كانوا قبله  
 هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان تاقى الاحوال يلزمه من القول بان ذات الشئ  
 عين وجوده فاذا كانت الثواب عندهم حاصله فى الاصل بلا فاعل كانت وجوداتها  
 كذلك فذواتها كانت حيث ذم وجوده قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا  
 اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم  
 الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت  
 السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كفر لانه قال تعالى بل هم  
 باقاع ربهم كانوا قلنا اللتام مستقيمة فى الالتقا والوصول الى عماسة الشئ وذلك محال  
 فى حدته تعالى فتبين أنه فى الآية مجاز فاعل المراد به اقامة ثواب الله لا رؤيته فان  
 المفسرين كاهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الايجات تكفى  
 المعتزلة الاصحاب يأمرون الاصل انكار كون السيد فاعلا لغيره لانهم يفترون بالثبات  
 الصانع اذا لم يفتنه من الثابت معنى كذا هو مقتضى ما يجوز عدم استناد فعلنا الى بنا جاز  
 استناد الحوادث لا الى الله تعالى الطريق الى احتياج العالم فى حدوته الى الفاعل  
 هو قياس على حجية أفعالنا فى حدودها الدنيا فاذم تصحح على فى حدودها الدنيا يمكن  
 القياس فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو ككفر قلنا ليس الطريق  
 الى احتياج العالم فى حدوده الى الصانع منه صرفا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا  
 فى اثبات الصانع وجوده نسبة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور  
 نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للثبات بخارجه نثنا اظهرا المهجزة  
 على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزه صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمهجزة  
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه غير تنجح الوثوق  
 من كلامه فى وعده ووعيدته وفيه ابطال الشرائع الكلية قلنا قد أجبنا عنه بما مر من  
 أنه لا يقيس بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدوره عنه ومن أن اظهرا  
 المهجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا أنه معلوم انفسا وعادة  
 كسائر الماديات الى آخر ما مر فى البحث من كيفية دلالة المهجزة الثالث اثبات  
 الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة  
 والسبعة قلنا قدموا جوايه فى بحث القدم وأشهر اليه فى مباحث الصفات الرابع

قولهم القدر تقدم فانه يقتضى عدم كون المجرع قرآنا مدونه قطعاً اذ هو مركب  
 مما لا يجمع في الوجود بل بعدم المتقدمة عند وجود المتأخر فلنا ما ذكرتم مشتركاً  
 الا لزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد اتقت  
 وما تكلم به حروف واصوات اخرى فما نسمعه ليس كلام الله فقد ركبكم الكفر ايضاً ولا منفز  
 لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا  
 الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضاً الثالث من ابجاث التكفير كذا انجسوة  
 لوجود الاقول ان تجسيه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل باقعه من بعض  
 الوجود لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كما بد السنم فلما ليس الجسم عابداً  
 لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به  
 الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد السنم فانه عابده والله حقيقة  
 الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لامهم جعلوا  
 غير الله الها فلزم الشرك وهو لا الجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الهى هو غير الله  
 الها فلنا ما ذكرتم ممنوع والمستمداً تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم  
 يجعل غير الله الها حتى يكون مشركاً الرابع من تلك الابجاث قد صنفوا الروافض  
 والوارج بوجود الاقل ان القدر في اكار العصاة الذين شهد لهم الله برآه  
 والسادات الصبيحة بالتركية والايان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام  
 حيث اتفق عليهم ومغلبهم فيكون كفراً فلنا لثناء عليهم خاصة أى لا تساقى القران  
 على واحد من العصاة بمقصوده وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخل  
 في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يدون  
 قدحهم تكذيباً للقرآن واما الاسماء الواردة فتركية بعض معين من العصاة  
 والشهادة لهم بالجنة من قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها وتقول ذلك الثناء  
 عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم  
 تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عن ظاهراً العصاة  
 وكل واحد من القرية يقين يكفر ببعض تلك الضلما فيكون كافراً للنا هو لا أى من كفر  
 جماعة مخصوصة من العصاة لا يسألون كونهم من اكار العصاة وظلماتهم فلا يلزم  
 كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لاشية المسلمياً كفر فقد يابى أى بالكفر  
 أحدهما قلنا آحاد وقد اجتمعت الامة على أن اسكار الآحاد ليس كفر ومع ذلك  
 نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى أو نصرانى وما لهما با كفر  
 لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم ان عدم تكفير أهل القبلة موافق لاطلام الشيعية  
 الاشعري والقهها كما مر انك اذا افضت ناعقائد فرقة الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب  
 الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجوده غير الله سبحانه والى حلوله في بعض اتصاف

الناس أو إلى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمته واستخفافه أو إلى استباحة  
 المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف استبح المستزلة على نفي  
 الصفات القديمة التي أتبعها الأشاعرة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر إجماعا  
 والنصارى إنما كفروا لما أتوا مع ذاته تعالى صفات أي أو صلاخا ثلاثة كدعية سموها  
 أغانيم وهي بمعنى الأصول وأسمدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها روميته العلم  
 والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وهو الحياة بروح القدس وعن العلم  
 بالحكمة وقد وقع في بعض النسخ القدوس قبل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من  
 أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها  
 التكوين وغيرها من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والسيد وغيرهما  
 والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوها أي الأغانيم المذكورة ذوات  
 لا صفات وإن تماشوا عن التسمية بالذوات وسماه صفات فانهم قالوا باتصال أقنوم  
 العلم وهو الكلمة إلى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الأذات أو اثبات  
 المتعد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القديمة في ذات  
 واحدة وأيضا إنما كفروا هم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة  
 لا إثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبها وما من الإله واحد من أثبت صفات  
 متعددة لآله واحد لا يكون كفرا من شرح المواقف قال الشيخ الأكل في شرح المقدمة  
 اتفق في ستة أربعين ونسب جماعة اجتماع بحكم نسبي فسألني عن الدليل على كون  
 نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الأنبياء منذ كرت من النقل ما يدل على ذلك  
 فطلب مني دليلا عقليا فلم يحضرن في ذلك الوقت شي فقال النبوة حكمة والحكمة إما  
 عملية أو علمية أو جامعة بينهما أو سكرمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على  
 كالف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كلت عملية لاشتمالها  
 على التجرد والروايات والتوقف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما  
 فالآتي بعده ان سكراته عملية فهو موسى وإن كانت عملية فهو عيسى  
 وإن كانت جامعة بينهما فهو محمد في قد انجذمت عليه النبوة بالضرورة انتهى  
 والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يصح نبي يقرر شريعة  
 من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء عليهم السلام والمراد هو  
 هذا من خط الشيخ إبراهيم الهمداني وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لأن النبي  
 عليه السلام قال شر يعق نسفت كل شريعة والتسك بالنسوخ لا يجوز ولأن النبي  
 عليه السلام كان يتنظر الوحي في الواقع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعمله وهذا  
 لما رأى عمر رضي الله عنه يتنظر في التوراة اجترت وحدثناه غضبا وقال أمتمو كون  
 أنتم كما تم وكتم اليهود والنصارى واقه لو كان ابن عمر ان حيا ما وسعه الاتباعي من



عندئذ في الخلق لا ينزل المرسل الثاني في معنى القوة معناه المتعارف عند  
 الجمهور هو يتمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الحسب المعنى بالقصدرة  
 وهي العسفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركيها لا ارادة والى لافها أيضا هو كونه  
 بحيث لا يتعمل به سر يعاشم ثم قاسه بعمل في كونه التي مطلقا حيوانا تكن أو غيره  
 بهذه الحسبية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقذور وهو ان كان مسخرة  
 مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لحواجه  
 زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكاء في الجنة والنار والثواب والعقاب) أما  
 القائلون بأن المثل فيقولون بالجنة والنار وما ورد به الشرع من التفاصيل لكن  
 في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحسوسة على ما يقول به الاسلاميون وأما  
 الاكثرون فيصعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك أن النفوس البشرية  
 سواء جعلت أزلية كما هو رأى افلاطون أو لا كما هو رأى ارسطو فهي أبدية منهم  
 لا تنفى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكالاتها منبهة بأدراكها وذوق مسعاداتها  
 وقواها وبعنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال أو تنالها بقتل الخلق  
 وتسادد الاعتقادات وتلك شقاوتهم ومخايباتهم على ما لها من اختلاف التفاصيل  
 واتمام تنبيه لذلك في هذا العالم لاستقرارها في تدبير البدن واقسامها في كدورات  
 عالم الطبيعة لما بها من العلائق والحوادث التي لا تنفك بذارفة البدن ما ورد في ان الشرع  
 من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من اسمعيات فهي شجارات وهارات  
 عن تفاصيل أسوالها في السعادة والشقاوة واختلاف أسوالها في اللذات والالام  
 والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية إنما  
 هي الجهل المركب الرابع والشراوة المضادة للملكية الفاضلة لا الجهل البسيط  
 والاخلق الخالية عن غايقي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطع بل وبما لا تقتضى  
 الشقاوة أصلا وتفصيل ذلك أن فوات كالات النسي يكون اما لا صعدى كنفسان  
 قرينة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكالات وهي اما راحنة أو غير  
 راحنة وكل واحد من الالام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والصلية فتدبيرية  
 فاذى بحسب نكسان القرينة في القوتين ما فهو غير محسوس وبوجه الموت ولا عذاب به  
 حسلا والذي يوجب ما ذرايع في اتمة النظرية كجهل المركب الذى صار ضرورة  
 للنفس غير مفارقة عنها غير محسوس أيضا لكن عذابه دائم وأما الثلاثة الباقية أى  
 النظرية غير الراحنة كاعتقادات العوام والمتأددة والصلية الراحنة وغير راحنة  
 كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فتقول بمسء الموت اعدم  
 رسوخها أول كونها هيأت مستفاد من الافعال والامرجة فنزل بزوالها انما  
 تختلف في شدة الرذالة وضعنها وفي سرعة الرذال وبطائه فيصنف العذاب بها في اللذم

والكذب بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانها لاكتسابها ما يضاف الى الكمال اولاشتمالها بما يصرهها عن اكتساب الكمال او اكتسابها في اقتناء الكمال وعدم اشتمالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة لتخليتها عن الكمال وهي ايضا ذوه من الذوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تابق بها غير تألمة بما يتأدى به الاشياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا تجوز ان تكون معاملة عن الادراك فلا يتأتى تعلقها بأجسام اشرفا انتم الا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مباديه صورها وتكون نفوسها وهذا هو القول بالتمسك واتما ان تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والقارابي من انها تتعلق بأجرام اوية لا هي ان تكون نفوسها مدبرة لاورها بل هي ان تستعملها لا يمكن التصيل ثم تقييد الصور التي كانت معتقدة عندها في فهمها اقتشاده الخيرات الاخروية على حسب ما تفضلها اهلها ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يتارن من اجابتها فيضان نفس انسانية ثم ان الحكام وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم يشكروها غاية الانكار بل جعلوها من المعاد لا على وجه اعادة المعدم وجوزوا سبل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس شفا القائل للاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان التبشير والادعاء ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايقان بذلك التبشير والادعاء بشوابه المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لا زدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المصذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه ثم قيل بمقتضى قطع العضو لا صلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس في السميات) قال الفاضل الحريري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعدما ورد أدلة المنكرين لاعادة المعدم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانها تعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي هو يجمع عوارضه واجزائه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال اعدكلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهياتها ولا يضير كون هذا معادا في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى في اعادة المعدم اختلف العقلاء في أن الشيء اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه مرة أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حنيفة البصري ومحمد الطوارقي وأما جله مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن اعادة المعدم ممكنة الا أنهم قرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدم شئ قائم اذا عدم لم يخال ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود منه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية ساقية

العدم والوجود لا يجرم قالوا عادة المعدوم جائزة وأما أصحابنا فأنهم يقولون الشيء  
إذا عدم فقد بطلت ذاته وصارت نفيها محضا وهد ما صرحنا ولم يبق له حال العدم هوية  
ولان خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمنع وجوده في ذاته بل في عينه  
وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء الا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا  
القول أن الشيء إذا صار معدوما فانه بعد العدم يبق جائزا لوجود واقعه تعالى قادر  
على جميع الجائزات فوجب التطمع بكونه تعالى قادرا على اعادة وجوده بعد لعدم  
وانما قلنا انه بعد عدمه يبق جائزا لوجوده انه قبل عدمه كان جائزا لوجوده لانه وهذا  
البلواز اما أن يكون من لوازم حقيقةه واما أن يكون من لوازم حقيقته فان  
كان من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وان كان من لوازم حقيقته كما كانت  
الحقيقة بحيث يجوز لها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جوار الجواز ولا يسئل  
بل ينتهي بالاشارة الى جوازه من لوازم الحقيقة وهذا يقتضيه قول الله عز وجل  
سائق الوجود والعدم ثبت بهما أن الجواز حاصل أبدا وتوابعه تعالى قادر على كل  
الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الاصلين كونه تعالى قادرا على عدمه  
المعدوم (من الاربعين للامام الرازي رحمه الله) واعلم اننا قد ذكرنا أن مطالب حقيقته  
المعاد أربعة أقواها كيفية تحريف العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية حارته  
بعد تحريفه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تحريف انامه ثم  
وقد بينا بالادلة العقلية جوازه وتما وقوع فلا يفتقر الى دليل من حجاب  
قال الله تعالى في صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض وأما الجدل فقد ذكر  
أحوالها في آيات احدها قوله تعالى وسجات الارض والجدال فقد كادته واحدة  
وثانيتها قوله تعالى اذا رجعت الارض وجاوبت الجبال يسا وثالثها ان يكون الجدال  
كالمه من المنقوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سرايا وأما الجوارف فقال في حديثها  
والبحر المسجور واذا البحار تجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات احدها يوم  
تشق السماء بالغيام وتزل الملائكة تنزيلا وثانيتها اذا السماء انمطرت اذا  
انثقت وثالثتها وقعت السماء ذكوات أبوابا ورابعتها قوله تعالى يوم تكون السماء  
كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا القمر كابد  
وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ اين امر وأما المطلوب الرابع  
فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تحريفه وعلمنا انه متى حمله لمسته هو  
أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكمالات فدره على جميع المصلاات يكون له قدرة فاعارا  
على خلق الجنة والنار وعلى ايصال حة ادير انواب والعقاب الى المطيعين والمدبرين  
وأما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من لقرآن والاحاديث ومنه بعض  
الناس من سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أن الارض موصوفة على الموالف

في الهواء والهواء على النار والهواء والنار مساعدان بالطبيع بسبب المدافعة  
 الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض  
 يرد يوما فوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البصار وتساعد الاجفزة العظيمة  
 المطارة منب الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وسر هذه الاجفزة المتصاعدة من  
 تحت يجتمعان ويصير الجوع مؤثرا في السموات فتسير الافلاك كالنحاس المذاب  
 وينصب الكل ويكون له الهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بذنات  
 هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاستقرت بتلك الاجسام الذائبة المطارة المحرقة  
 وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفي هذه المسئلة سوى ما ذكرناه  
 من عذاب هيبية وتكثف بهم هذا القدر (من الاربعين في آخر مسألة المعاد) جهنم وحكام  
 منكرين امر حشر جسماني راد را ثبات امره ماد اثبات معاد روحاني كرده اند  
 وروحاني نزد ايشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او بعالم عقلي كه  
 عالم مجرد است و سعادت و شقاوت نفس است در انجا بنه ضائل و رذائل نفسانيه به ضي  
 در نادريل كلام ايشان گفته اند پوشيده نمائند كه في اين بعض از حكما حشرا جاسادا را  
 معني بر نفى نبوت و ~~تصديق~~ ذيب انبيا نيست كه ايشان بقياس فاسد و ظن كاسد  
 پندارند كه حشر اجساد است و من نبياد حشرا ارواح است و اگر بعضي  
 از عبارات انبياء عليهم السلام معطى حشرا جاساد است براي تفهيم هوامست  
 بنانجه اهل حق بيهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صلوات جسمانيه بر است  
 و تاويل آيات قرآني كه دلالت بر انصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند لكن  
 بحق دواني در جهنم معاد جسماني گفته و قال المقبرون في نفس بر قوه تعالى قل  
 يصيبها الذي انشاها قول مرة الاية رات هذه الاية في ابي بن خلف ناصم و قول الله  
 صلى الله عليه وسلم و اتاه به ظم قد رم به منته ييده و قال يا محمد اترى الله يحيى هذا بعد  
 ما رمته فقال صلى الله عليه وسلم نعم و يبعضك ويدخل النار و هذا مما يعترض عرق التأويل  
 بالكلية و دلالت قول الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى  
 الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسادي و محققان حكما پدنا شجه و ادرو حاني را  
 بطريق عقلي اثبات ميكنند معاد جسماني را تيز بروجهي كه انبياء صلوات الله عليهم  
 و سلامه بيان فرموده اند و متكلمين بر ان اقتدا كرده مسلم به را اند و بوجوب تصديق  
 آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده قائلند و بان ايمان آورده اند و شيخ رئيس ابو علي  
 ابن سينا بقياس ايشان مطلع شده در آخر شفا و شجيات كه هر يك كليات از تاليفات  
 تصريح باين معني كه تصديق حشر اجساد كرده است ميگويد يجب ان يعلم ان المعاد  
 منه ما هو قبول من النسخ و لا سبيل الى اثباته الا من طريقه النسخ و تصديق خبر  
 انبوة وهو الذي للبدن عند البحث و خراب البدن و خيرانه و شروره معلومة لا يحتاج

بل آن بی علم و قد بسطت الشریعة الحقة التي آتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلي الله عليه  
 وسلم حال السعادة والثقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعدل والقباس البرهاني  
 وقد صدقت النبوة وهرا السعادة والثقاوة النايتان بالقباس الى الانس وان كانت  
 الاوهام ناطقة تصر عن تدورهما الا انهما وبواجبوا اين تصریح از شیخ زین العابدین امام محمد  
 غزالی قدس سره که مقتداي علماء اوريس أهل صفا بود قتی معاد جسمانی را نسخ  
 نسبت فرموده و از جمله منکران معاد جسمانی تهرده است که بواسطه نبودن کردن امام  
 قدس سره شیخ را بنی معاد جسمانی آنست که چون معاد جسمانی متوفی است عالم  
 اجسام است در میان مناقات جمیع در میان قول بقدم عالم جسمانی فلا صفة میگویند  
 و میان مشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه برین تقدیر غیر متناهی است پس  
 مشر ایشان جمیع مستعدی ابدان غیر متناهی و امکانی غیر متناهی است و اصل آنکه  
 متناهی ابعاد برهان و با اعتراف ایشان ثابت شده و او شیخ ثابت است باریت و احدیت  
 این عالم بما و به و عنصریه بر هیاتی که هست بران پس امام قدس سره این استنباط  
 کرده بعضی گفته اند ظاهر این تصریح از شیخ و یا خود انکار او در معاد جسمانی را  
 بنامی که در کتاب معاد بر وجهی بالفیه و قتی او در بسط کلام غوده بر عم خود بر بنی او  
 دلائل اقامت کرده بنابر جمعیت میان فلسفه و شریعت که اثبات معاد جسمانی  
 از حدیثی حکمت است بلکه از حدیثی شریعت که تمسک به لاین نقلی نه از وضایف  
 فلسفه است پس اثبات شیخ مر او را در این تصریح از مسائل حکمیه است بلکه  
 مر او جمعیت میان فلسفه و شریعت پوشیده نخواهد بود که این منکر در مورد  
 بنابر آنست که نفوس ناطقه حادث شده باشند در نزد حدوث بدن و بعد از فساد او برین  
 باشند چنانچه مذهب علم اول و اتباع اوست و بعضی گفته اند نفس ناطقه هر بدن  
 با او حادث شده با او نیز فاسد میشود و اما افلاطون و کسانی که اتباع او شدند بر قدم  
 نفوس ذهاب کرده و تمسک فائل شده اند و لهذا درین جهت اختلافات بسیار از بعضی  
 حکما که اهل تمسکند واقع شده بعضی از ایشان چون هر نفس و فیثا هر نفس و سه طراط  
 و بطراط و افلاطون گفته اند نفوسی که مجرد شده از ابدان و ظاهر شده از ملائق  
 جسمانی و به عالم قدس بباله صلاحی یافته آن نفوس کامله است که جمیع کائنات بنام  
 از قوه بفعل آمده و از کمالات ممکنه بالقوه پیروی می ایت را مانده باشد و بعضی  
 ناقصه که از کمالات بالقوه چیزی در مانده باشد پس این نفوس در حال تحصیل کمالات  
 ممکنه در ابدان انسانی متردد اند از بدنی به بدنی منتقل میشوند تا کما است در احوال  
 و اخلاق بقایت رسد پس در قوهی که مجرد و مظهر شده قطع از ابدان یک کلام  
 و این انتقال و نسخ کویند و بعضی گویند که تزلزل ابدان حیوانی زود بر بدن جسمانی  
 بدن حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه از بدن تبع بدین شریعت منتقل

شود و از بدن بجان بیدن سرکوش و این را مسح گویند و بعضی گفته گاه تنزل یا جسام  
 نباتیه میکنند و این را مسح میگویند و بعضی گفته تجویز نقل بجماد میداشته اند چون  
 معادن و نباتات و آرافسح میگویند و ایشان گفته اند که این تنازلات مذکور  
 مراتب عقوبتند و در کات جهنم که وارد شده عبارت از آتش و امامت صاعدی  
 کامل کشتن را در جمیع صفات از ابدان تخلص یافته بعالم قدس پیوند بخشناجه  
 کفشت و گاه بود که در بقا حاجت ایشان را با تکمال متعلق با ابرام سماویه نیز میشوند  
 و پوشیده نمایند که این نئون فاسده و او هلم کلسه رجیم بالفیند که مبنی بر قدم نفوس  
 و تجرد ایشان و حال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود  
 مبین شده و بعضی گفته اند که بعضی صفات صوفیه رنگ تناسخ دارد و ایشان ابع  
 طوائف اند این مذهب لیکن به پروز فالتد و حضرت نور بخش میفرماید الفرق  
 بین التناسخ و البروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسد الی جنین قابل  
 للروح یعنی فی لشهر الرابع من سقوط النطفة و قرارها فی الرحم و كانت تلك المفارقة  
 من جسد و الوصول الی آحر معان غیر تراخ و البروز ان یقبض روح من ارواح الاکمله  
 علی کامل کما تبین علیه التجلیات و هو یصیر ظهوره و یقول انا هو و امامت کران  
 معاد مطلقا انانند که میگویند نفس من اجیست پس در زمان موت انسان نفس هم  
 منعدم میشود و اعاده معدوم نزد ایشان محالست و در شرح موافق معذ کور است  
 و اعلم ان الاقوال الممكنة فی مسألة المعاد لا ترتد علی خمسة الاول ثبوت المعاد  
 الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة و الثانی ثبوت المعاد  
 الروحانی و هو قول الفلاسفة الالهیین و الثالث ثبوتها معاد و هو قول اکثر المحققین  
 کاغلی و الغزالی و الراغب و ابی حمزة الدیوسی و معمر من قدماء المعتزلة و بالجمهور  
 من متأخری الامامية و کثیر من الصوفیة فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس  
 الناطقة و هی المسکف المطیع و العاصی و المشاب و المعاقب و البدن یجری بجری  
 الآلة و النفس باقیة بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد  
 من الارواح بدنا متعلقا به و یتصرف فیسه کما کان فی الدنیا و الرابع عدم ثبوت شی  
 منهما و هذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعین و الخامس التوقف فی هذه الاقسام  
 و هو منقول عن جالینوس فانه قال لم یبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم  
 عند الموت و یستحیل اعادتها و هی جوهر یا ق بعد فساد البدن فیمكن المعاد  
 انتهى الی هنا من شرح جام کیتی نحافی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة  
 سواء جعلناها بجمردة أو مادیة حادثة عندنا لا یكونها اثر القادر المختار و انما  
 الکلام فی ان حدوتها قبل البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خلق الله الارواح  
 قبل الاجساد بالقی عام أو بعده لقوله تعالی بعد ذکر اطوار البدن ثم انشاء

خلقاً أثيراً إشارة إلى أفاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبراً واحداً على أن  
المراد بالأرواح النفوس البشرية أو الجواهر العالوية ولا في الآية على أن المراد أحداث  
النفس أو أحداث تتعلقها بالسكن كذا في شرح المقاصد اتفق أهل الحق على أن الله  
تعالى يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدوماً يتألم ويتلذذ وينهدب بها كتاب  
والأخبار والآثار لكن توقنوا في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا وما يتوهم من مناع  
الحياة بدون الروح ممنوع وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها الصدر  
والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا أن الله تعالى لم يحق في الميت القدرة والفعال  
الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته لمن أصابته سنة أو يث حل هذا بجوابه لشكره وكبر  
على ما ورد في الحديث (من شرح المقاصد) اختلف الفقهاء في شقاق سم الأوزرة  
على أقوال فتسبل انها مأخوذة من الوزر الذي هو المهاد منه قوله تعالى كذا لا وزر  
الذي ربك يومئذ المستقر وقيل من الأزر وهو الظهري لا الملك يقول بوربره وقيل من  
الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عك وزرك وقيل من الأزر هي  
هو الأثر لثمة ما في الوزرة من ارتكاب المآثم فكانت وزير الملك يتحمل وزره من  
الشيخ كقول قال الشيخ الإمام السلك الحق العارف الصوفي أبو بكر بن أحمد  
الكلاباذي في كتابه الموسوم بعاني الأخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن جدان  
ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرقي ثنا أبو سليمان الجوزي ثنا محمد بن الحسن  
ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علقمة عن عماد بن عمار بن عمار بن عمار قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء استقى بالنفس والسمعون قبل رسول الله  
الطعن قد عرفنا الطاعون قال وحرا عدا كتاب من الجنة وفي كل شهيد كان  
الشيخ رحمه الله أن الله تعالى اختص المؤمن للحسنة وسرقته في محباء وجعل كل  
أحواله خيراً له وأراد به التيسير في كل ما أصابه من شره وسره والم ولدة وقيل ليس  
بإليه إرادة الخير به من ملك يستغفر له وفي يشفع له ومؤمن يعاونه كتاب  
يعاونه إرادة الخير به من شيطان يرثه وعد ويقاطه وبنى بصره وهو عرو - بل ساعد و - سر  
ولاعدا نه حقر قاهر وقد قال عليه السلام على الأمر المؤمن أن امر المؤمن كحجره  
وليس ذلك لأحد إلا مؤمن فإن ما شره افتكر كان - حروان - حدة - سره  
فنه بركان خير له وقال عليه السلام في بل لله مؤمن على يد مؤمن شر الطير  
الأنس حرة ويبدل عليه عدوه أخرى كما من تعدى وقت له - ونها - حدة - سره  
إرادة الخير لذلك يبدل على عدوه من شياطين من حروان - حدة - سره  
ويطعنون له بنور الشهادة عليه والخير له كتاب حروان - حدة - سره  
وكما جرت يطعنه عدوه الظاهر له ربه وبه فتناس يدونه وهو كتاب  
يطلب غرة وينتظر فرصة فينتقم منه المؤمن من عدوه كتاب حروان - حدة - سره

في قلبه عدوه وبما أعطاه مما يرهيبه عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل  
 ويناصره المؤمنين وأولياته المقاتلين صفحا كما هم بنيان مرصوص ارادة الخبير به  
 ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخبيره فيقطعنه فيقتله ويرجمه يستولى على ديار المسلمين  
 وأموالهم كذالك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوه مراميا المعقبات  
 والحفظة اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيضنه فيقتله وهو الطاعون الذي  
 قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن  
 غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوخز واما ما جاء في الحديث الاخر الذي  
 هو شا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثنا عمار ثنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحق عن  
 ابي بن ابي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن راية رجب من قومه وكان شهد طاعون  
 عمواس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبنا في الناس فقال أيها الناس  
 ان هذا الوجع رحمة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة  
 يسأل الله أن يقسم له منه حظا قال فطعن فلبت واستخلف على الناس معاذ بن جبل  
 فقام خطيبا بعده فقال أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت  
 الصالحين قبلكم وان معاذ بن ابي الله أن يقسم لآل معاذ منه حظهم فطعن في راحته  
 فلقد رأيتهم ينظرون اليه ثم يقبلون ظهر كفه ثم يقول ما أحسب أن لي فيك شيا من الدنيا  
 فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس  
 ان هذا الوجع اذا وقع قائم يشتمل اشتعال النار فقبيلوا منه في الجبال فسماه في هذا  
 الحديث وجعا والوباء والوجع هر من كسائر الامراض التي تصيب الناس من تساغى  
 الطباع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هنالك طعن انسان ولا وحرنجن فيجوز  
 أن يكون الطاعون على شرب من ماء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج  
 الذي هو الدم أو الصفراء اذا احترق أو تغير ذلك من غير سبب يكون من الجن  
 ومنه ما يكون من وخر الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق  
 الدم وغلبة الامشاج فيحرقه الجلد ويشرح وان لم يكن هنالك طعن من الانسان  
 ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يحبسكم قرح فقدس القوم قرح  
 مشله وقد قرئ بضم القاف وقصه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الجراح  
 ويسمى الطعن والجراح قرحا كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبا  
 أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وخر الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم  
 ما جاء في الحديث عن أبي قلابة عبد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلغني من قول أبي  
 عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم  
 فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته حتى حدثني من لا آتهم  
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له سمعة منه جاءه جبريل فقال ان قنائة امتك يكون



يطعن أو طاعون قال بحصل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قبل الطاعون  
 مرتين تعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى في دعونه عليه السلام  
 أن يكون بالطاعون أنه أخيران فناء امته بأحد هذين الشيتين نعم لم عليه السلام  
 أن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل  
 القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهله وفي طعن أهل القبلة فساد  
 الدنيا وهلاك القرىين وفناؤها فالحق منهما ما هلكه فساد الدين وإن سعد الطاعون  
 به والمبطل منهما هلاكه شقاوة المقتول وإن ظهر الدين به وفي الطاعون فناء أهل  
 الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فانه  
 عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الحجاب المذكور وفي حديث  
 أنس وعائشة رضي الله عنهما قبل بإرسول الله هل يكون مع الشهداء يوم انبياء  
 غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر ادى يستكر  
 ذنوبه قصزته ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما أثرت فوائد المرض  
 رأى جماعة ترك الحيلة في زوالها ذروا لأنفسهم مزيدا فيها لاسيما حيث روى  
 التداوى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بين  
 الرد على من قال إن ترك التداوى أفضل بكل حال) فان قال قائل إن فعل رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ذلك ليس لغيره والافهنا حال انحصار درجة الاقواء بوجوب  
 التوكل بترك الدواء فيقال له فينبغي أن يباين من شرط التوكل بترك الدواء عند  
 عند تدبغ الدم وإن قيل ذلك شرط فليكن من شرطه ان تالغ عنه انه شرب وخبز  
 فلا ينضم اعن نفسه اذ الدم يلدغ الباطن والمعترب يلدغ الطاهر فاي فرق بينهما  
 فان قال وذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي ان لا يريل لدغ العطش بالماء ولدغ  
 الجوع بالخبز ولدغ البرد باللبية وهذا لا قائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فان جميع  
 ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها سببه ويدل على ان ذلك ليس من شرط  
 التوكل ما روى عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون عام من عام قسدا  
 الشام وانتهوا الى البليية بلقهم الخبر أن به صونا ذريعا ووباء طاعونا ففازت  
 فرقتين فقال بعنه هم لانه نزل على الوباء فخلق بايديه في ذلك وقت نفاثة  
 الاخرى بل نذخل وتوكل ولا تهرب من قدراته ولا تهرب من الموت مسكون ان نزل به  
 تعالى فيهم ألم ترالى الذين خرجوا من ديارهم وهم يؤمنون فموتوا وهم لا يعلمون  
 رضى الله عنه فسالوا عن رأيه فقال رجع ونزل على الوباء ففازت له انما يكون في ربه  
 أنش من قدراته فقال عمر نعم نفر من قدره ان قدرته تعالى ثم سرت لهم ذلك وهو  
 رأيته ان كان لاسدكم عنم وله أراضان احد هما محسبهم ولا يرى بجمدة ليس من  
 رأى الخامسة رعاها بقدرة الله تعالى وان رأى النجم بقره من قدرته تعالى فموتوا

ثم طيب عبد الرحمن بن عوف يسأله عن رأيه وكان غائباً فلما أصبحوا بآباء عبد الرحمن  
 فسأله عمر عن ذلك فتسأل عندي فيه يا أمير المؤمنين شيء سمعته من رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يقول إذا سمعتم بالوباء في أرض فلا تقدموا عليه وإن وقع في أرض وأنتم بها  
 فلا تخرجوا فراراً منه فخرج عمر بذلك رجع الله تعالى إذ وافق رأيه ورجع الناس من  
 الجباية فإذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات إذ كان  
 أمثال هذا من شروط التوكل فإن قلت فلم ينهى عن الخروج من البلد الذي فيه الوباء  
 وسبب الوباء في الطب الهواء وأظهر طرق التسداوي القرار من المضرو والهواء هو المضر  
 فلم يرخص فيه فأعلم أنه لا خلاف في أن القرار من المضر ضير منهي عنه إذا الجباية قرار  
 من المضر فترك التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولا يمكن الذي  
 يتقدح فيه والعلم عند الله أن الهواء لا يضر من حيث تلاقي ظاهر البدن بل من حيث  
 دوام الاستنشاق له فإنه إذا كان فيه عفونة ووصل إلى الرئة والقلب وباطن الأحشاء  
 أثره يطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء إلا بعد طول التأثير في الباطن فإن خروج من  
 البلد لا يخلص من لباس الأثر الذي استحكمت من قبل ولكنه يتوهم التخلص في غير هذا  
 من الموهومات كالترقو لطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضاً للتوكل  
 ولم يكن منها عنة ولكن صار منهياً عنه لانه انضاف إليه أمر آخر وهو أنه لو رخص  
 للأصحاء في الخروج لما بقي في البلد إلا المرضى الذين أقعدتهم الطاعون وانكسرت  
 قلوبهم وفقدوا التعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء يطعمهم الطعام وهم  
 يعجزون عن مباشرة ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيًا في أهلاكهم تحقيقاً وخلاصهم  
 منتظر كما أن خلاص الأصحاء منتظر ولو أقاموا لم تكن الإقامة قاطعة بالموت  
 ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعاً لخلاص وهو قاطع في أهلاك الباقين والمسجون  
 كالبنان يشد بعضهم بعنا والمؤمنون كالبعد الواحد إذا اشتكى منه عدو تدعى  
 إلى سائر أعضائه فهو ذاهو الذي يتقدح عندنا في تعليل النهي وينعكس هذا فيمن لم  
 يقدم بعد على البلد فإنه لم يؤثر الهواء في باطنهم ولا بأهل البلد طاعة إليهم ثم لو لم يبق  
 في البلد إلا مطعون واقتدر إلى التعهدين وقدم عليهم قوم فرجما كان يتقدح استحباب  
 الدخول ههنا لأجل الاعانة إذ لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على  
 ربه دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه القرار من الطاعون في بعض الأخبار  
 بالقرار من الزحف لان فيه كسر القلوب بقية المسلمين وسعيًا في أهلاكهم فهذا دور  
 دقيقة فن لا يلاحظها ويظهر إلى ظواهر الأخبار والآثار يتناقض عندها كثير ما يسعه  
 وغلب الزهاد والعباد في مثل هذا يكثروا ثم اشرف العلم وفقيلته لأجل ذلك (إلى هنا  
 من أحياء العلوم لإمام الغزالي رجه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لأرباب البصائر  
 أن الطريق إلى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقة أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الاوّل فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال الممكّات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن يحتاج الى المرح وثبت أن المحدث يحتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور بحالان فيثبت ان انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد ظاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه عن ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وسالة ظاهرة وقوة عالية وتغلب لطومة النفس أو ارفعها الى علوية وأشرار الهية وهي مقامات مالم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وأما انبسه على مقامات لا يتمن الوقوف عليها المير ذلك لانه بما للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتبرة في هذا الباب المهام اذا تون انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر بعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية صككدرتغالية وقد بالاضاف تخريره المعاني في كتاب النفس واذ اثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الطب لها شواظ في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال التي هي يكون ضعيفة ومنها غوس كدرة ظلمانية سالية عن هذه الجواهر الالهية والوزع انزوسية فرقة في عمر الهولي وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في اوضح هذه المعاني أسردة مثلا فأقول ان الجبال الظلمانية عن المعادن أصصكثر بكثير من الجبال التي تولد فيها المعادن ثم تتحول الجبال التي تتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنية الحبيسة مثل معادن النفط والكبريت والثورة والملح ومنها ما يتولد فيه المعدنية الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النقية أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخبيسة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي لاحاد السبعة الذاتية ترى أن كل ما صكك كان منها أخسر كان معادنها تروى على ما ثبت ان أشرف كان معادنها قل وذنبت لان الاستقراء يشهد بأن معادن نحاس وذهب والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم تتحول من معادن ذهب وفضة أيضا مختلفة من الجبال ما يحتاج فيها الى العمل المتعبر انشق حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل سهل قدي يصل في واحد من الكثير وبين هذين الطرفين وسطا متباينة لدرجات في نقله ولعل شجرة ثم فزير برداد الحسن والكحل حتى انه ربما انتهى الامر في جبل بعد ان انبسه عن معاد

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتعصن الارواح البشرية جارية بحرى الجبال  
 ولتسكن أنوار معرفة الله ومحبته جارية بحرى الذهب الابريز وكما أن أكثر جبال الدنيا  
 خالية عن المعادن فكذلك ارواح أكثر الخلائق خالية عن المسيل الى الروحانيات  
 ثم أن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدية فانه يقل انتفاعه بها كما أن الجبل الخالي  
 عن المعدن لو أتى بالانسان نفسه في علاجه فانه لا يهد فيه شيئاً البتة أما القسم  
 الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتغلة على معادن  
 الذهب والفضة مختلفة بعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنقع  
 القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة  
 الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل  
 القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما أن مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة  
 اختلافاً لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف  
 والقلة والكثرة اختلافاً لا يمكن ضبطه وكما أنه لا يهد أن يوجد في التوادرج جبل  
 مشتمل على نزع ملوه ذهباً ابريزاً فكذلك لا يتنع أن يوجد في الاعصار المتبادلة انسان  
 يكون تار روحه معلوماً من أنوار جلال الله تعالى واذا وقتت على هذا المثال عرفت انه  
 ليس كل من نماش في الرياضة وان كانت على أصعب الوجود يجب أن يصل الى شيء  
 وأيضاً ليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق ممتعة  
 وكما انه لانهاية لجلال الله تعالى وعلو كبريائه فكذلك لانهاية لمراتب السعادات في هذا  
 الباب فليحسب هذا المثال نصب عينك وقائم عند خيالك لثلاث فتمت وتظن أن كل من  
 سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تنكر ان تلك المراتبين آثاراً من بعض الوجوه  
 فان للمواظب على العمل آثاراً من بعض الوجوه الا أنه من الظاهر ليس التكامل  
 في العينين كالسكجمل وقال ارسطاطا ليس من أراد الثمروع في طلب هذه المعارف  
 الالهية قليلاً تحدث لنفسه قطرة اخرى والمراد منه أن يسأل الانسان في تجريد عقله  
 عن علائق الحس والخيال فهذا ما في هذه المقامة وأما المقسم الثاني فهو أن يحصل  
 هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجلبلة الاصلية  
 والقرينة القطرية مناسبة لمضرة جلال الله تعالى الا أنها تعلقت بهذه الابدان  
 واستفرقت بهذه الذات الجسدية والطبيبات الحسية وصار استغراقها في هذا  
 الجانب مانعاً لها من الانجذاب الى القطر الاصيل والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان  
 في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وانقطع الغبار  
 الحاجب والقطاء المانع فينبغي ان يظهر فيه نعت جلال الله فليصير الانسان في هذا الباب  
 بعد ارمائه الى الاذن والوقوف على لذة من أنوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك  
 لسعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

اليه والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعتدلة في هذا الباب فهو أن  
 صليح الرياضة أن كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحته في حركات  
 الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة تيقن بها أنها من أحوال هيات المكاشفات  
 وغايات الدرجات ويصير ذلك عاتقها عن الوصول إلى المطلوب أما إذا كان قد مارس  
 طريقة النظر والاستدلال وميز مقلم ما يتبع عن مقلم ما لا يتبع كان أساس هذه  
 المغالطة ولو اتفق للانسان بعد أن كان باخلا في طريق الاستدلال أنه لم يرق  
 الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في سبب الفطرة عظيمة الماسة  
 لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا إلى هذه المدايح والمعارج إلى أقصى  
 الغايات ونقل عن ارسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أروي طماننتي من هذه  
 الجررويت ربا الاظما بعده وهذه أحوال لا يشرحها المذاهب وتزيد في اهل الانام  
 ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالمعيات ( في د من و ل )  
 المطالب العاليه للامام الهمام خراساني الرازي رحمه الله تعالى فاستقم فاستقم  
 فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير عائد في روي  
 معك معطوف على المستقر في استقام وانما جاز العطف عليه ولم يؤكده بمسائل اسام  
 التناصل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليستهم من تاب عن الكفر وآمن معك ولا تطغوا  
 ولا تخرجوا عن حدود الله ان جنته ما لون بهير وعرشه اربعة سمود قوه روي  
 عباس رضي الله عنهما ما رأت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمع من ربه  
 كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 وروي أن أصحابه قالوا له قد أسرع فيك الشيب فقلت شيبتي في هود وعن بعضهم  
 رأيت رسول الله في النوم فقلت له روي عندك أنك قلت شيبتي هود فقلت نعم فقلت  
 ما الذي شيبك منها أقصص الانبياء وهلاك الامم قال لا والله في قوله فاستقم كما أمرت  
 ولا تركوا إلى الذين ظلموا فمككم السر وما لكم من دون الله من ولي ثم سمروا  
 والنهي تناول للاضططاط في هواهم والانقطاع اليهم ومما ورد في  
 وزيارتهم ومداهم وارضابهم والتمهم والتبهم بهم والديهم ومما ورد في  
 زهرتهم وذكركم عافية تعظيمهم وتأسل قوله روي في قوله في قوله في قوله في قوله  
 اليه يرويه إلى ابن طلوع أي الدين رحمه الله عليه في قوله في قوله في قوله في قوله  
 الموفق صلى خلف الامام فترأ هذه لا ينفك عن الله في قوله في قوله في قوله في قوله  
 فيمن ركن اليه من ظلم فكيف ينظالم ومن احسن روي في قوله في قوله في قوله في قوله  
 بين الامين ولا تطغوا ولا تخرجوا عن حدود الله ان جنته ما لون بهير وعرشه اربعة سمود قوه روي  
 عافانا الله واليها بالكر من الفسق فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم  
 ويرحك أصبحت شيئا كبيرا وقد تملكتهم الله فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم فاستقم

وليس كذلك اخذوا الميثاق على الطهارة طال الله سبحانه لتبينه للناس ولا تكفونه وانهم  
ان ايسر ما ارتكبتوا خف ما حقتا تلك آنت ووحشة الظالم وسهت سبيل الحق  
بدولة ممن لم يؤد حقوا ولم يتركوا باطلا حين اذ نالوا اقتدروا قطبا تدور عليهم سبيلهم  
وجسرا يعبرون عليك الى بلادهم وسلبا يسعدون فيك الى عتباتهم يتكلمون بالشرائط  
على المطهارة ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما ايسر ما همرا والشهيب حلت على طيبات  
وما لكم بما ائتمروا فيها افسدوا عليكم من دينكم ما يؤمنون ان تكون من قالوا انتم  
نحلف من بعدهم خلف افسدوا السلسلة والتميموا المشهور استفسوف يلقون في الاطراف  
تعامل من لا يجهد ويحفظ عليك من لا يتقبل هذا ويشك في قدره من هو نادى لقتله  
سخر القمر البعيد وما بعثني على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال  
حقبان في سمهم وادلايكنه الا القراء الزائرون المأولة وعن الاوزاعي ما من شيء  
أبغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الغياب على العذرة أحسن من  
فأرى على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا الظالم بالبقاء فقد  
أعجب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلاله في برية هل  
يسقى شربة ماء فقال له قيل له يموت فقال دعوه يموت من تفسير الزمخشري المسمى  
بالكشف كنية النقيب محمد راغب الوزير (فائدة) الثاني من القرآن ما كان أقل  
من المائتين فان قيل ما وجه التسمية في النهاية ليلتزم به الميثاقية السهوية التي تقيد  
عن المائتين وترى على الفصل في المائتين من القرآن ما كان أقل من المائتين  
اعتبر السلسلة باعتبار هذه الأبحاث على طريقة الترتيل فجعلت السور التي عددهم  
مائتا آية أو أكثر مبادئ والتي تليها مائتان والمفصل آخر كما نقله الحفندي في مجموعته  
وفي الصاح المئتان من القرآن ما كان أقل من المائتين ونسبها فاقحة الكتاب مئتان  
لانها تنفي في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مئتان لا قرآن آية الرحمة آية العذاب اه  
ولقد آتيناك سبعاً من المئتان أي سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي  
الطوال وسابقتها الانفصال والتوبة فاسمها في حكم سورة واحدة ونسبها بقيل يتبها  
بالاسمية وقيل التوبة وقيل يونس أو الخواميم السبع وقيل سبع سمات وهي  
الاسباع من المئتان بان للسبع والمئتان من التنية أو التناء فان سكل ذلك منق  
تكرر قرآنه وألفاظه أو قصصه ومواعظه ومنق عليه بالبلاغة والابحار ومنق على اقتب  
بما هو أهل من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمئتان القرآن أو كتب  
الله كلها فتكون من التبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور  
فن عطف الكل على البعض أو العام على الخاص وان اريد به الاسباع فن عطف أحد  
الوصفين على الآخر (من البيضاء في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أي اسباع مجموع  
القرآن يبان للسبع أي على جميع الاقوال المذكورة سنان افندي وفي الشهاب

ويشيخ في هذا ما يتكلم ذلك فان أدت الوقوف عليه فراجعها قوله وقيل سبع حركات  
 وهي الاسباع التي اظهر ان المراد بها صفات الصفات النازلة على الائمة عليهم الصلاة  
 والسلام وانه انزل عليه سبعاً منها والمراد ما يتخنها وان لم يكن بلفظها فامل شهاب  
 في مثل احراب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور  
 والرابع تسع سور والخامس احد عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع الفصل  
 من ق (من مختصر ربيع الابرار للزنجشيري) اقول لعل المراد من قوله وقيل سبع  
 صفات وهي الاسباع هو هذه الاحراب السبعة فنظن كسبه الفقير محمد واغاب  
 (خاتمة) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن انزل على سبعة احراف كلها  
 شاف فكاف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على  
 حرف او تسمية الشيء باسم جزئه وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على  
 انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة احراف اذ لم يوجد ذلك  
 الا نادراً مثل جبريل وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان  
 يلقبهم العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هي لغة  
 قريش وهذيل وثقيف وهازل وكثاعة وقحيم واليمن وقال بعضهم خمس لغات في اقطاف  
 هوازن وثقيف وكثاعة وهذيل وقريش ولغات في جميع السنة العرب وفيه ان عرب  
 الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قراءة سورة الرخات كما ثبت في الصحيح وكلاهما  
 قريشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معاني السلام مستحاضون والحرام  
 والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاختيار وقيل النسخ والتسوخ والحامس  
 والعام والجميل والمبين والمفسر وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا في قراءته لم يختلفوا  
 في المعاني والاحكام والاصح ان يقال ان اختلاف القراء في القراءات جميعها وانما  
 يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة او بتغيير  
 في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة او عكس ذلك واما في التقديم  
 والتأخير او في الزيادة والتقصير وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والانحلال  
 وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى  
 لان هذه اصناف في ادائه فيكون من القسم الاول مستحذاً يستعاد من انفس  
 للشيخ الجزري (خاتمة) يجوز القراءة بالقراءات السبع المجمع عليها ولا يجوز  
 بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال اصحابنا وغيرهم  
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالماً وان كان جاهلاً لم يطل وقد نقل  
 الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا يجوز القراءة بالاشارة وانه لا يبطل  
 خلف من يقرأ بها قال العلماء من قرأ بالكوادان كان جاهلاً بصره عزف ذلك فان عاد  
 اليه او سكن كان عالماً به عزف عزيراً اليه الى ان ينهي عن ذلك ويجب على كل متكرر

من الاتكاف ومنعه الاتكاف والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح  
المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقراآت الشاذة لافي الصلاة ولا في غيرها الكتم  
قال في الروضة تبعا للامام الرازي وتستوى القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة  
ان لم يكن فيها تغيير معني ولا زيادة سرف ولا نقصانه ونقل صاحبها من المشائخ عن بعض  
الفقهاء انه يجوز القراءة بالشواذ لافي الصائفة للمصلي وقال الامام ابو شكري اليه المير  
الحنفي في شرح التمهيد اجعت الامت على ان قراءة القرآن بالقراآت السبع جائزة سواء  
في الصلاة وغيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف  
كلها اشاف كاف أي على سبع قراآت ولان القراآت السبع نقلت اليها نقلا متواترا من  
أنكروا حسنة منها يسير كقراؤها بالقراآت التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضا  
مروية عنه صلى الله عليه وسلم الأهم نقل نقلا متواترا فروايتها في حد الاجتهاد  
ومن أنكروا ذلك لا يسير كما رواه لو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة  
لا يفسق وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا  
عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأي قراءة وبأي لغة كانت فتجوز  
بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال في المحيط في النسخة النعمانية اذا قرأ بغيرها في المصنف  
العثماني كأن قرأها بما في مصنف عبدالله بن مسعود وأبي فقيه اختلاف المشايخ  
والصحيح في الجواب انه لا يمتثل بها في قراة الصلاة اما أنه لا يتسجد للصلاة لانها  
ثبتت ذلك قراة بغير قراءة شاذة كقراءة في الصلاة لئلا يكون قراة لا توجب فساد  
الصلاة فاذا قرأ من غير المصنف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة تجوز الصلاة واختار  
في قاضيان انه ان لم يكن معناه في مصنف الامام ولم يكن ذكر اولاته لئلا يفسد  
الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصنف الامام تجوز صلاته في قياس  
قول أبي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة  
عاصم وأخذها عبدالله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير  
السبع غير شاذ بل قراءة أبي جعفر ويعقوب مبيعة حتى أجمع كثير من الأئمة على صحتها  
والتواتر فدار الكلام على صحة النقل مع المواقة للمصنف العثماني فانها متضمنة  
للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة  
المفيدة نقل ابن الاثير في كتاب المثل السائر ان بعض الطرق من أصحاب أبي تمام  
لم يبلغه هذا البيت منه لالتقى ماء الملام فاني \* صب قد استعذبت ماء بكافي  
أرسل اليه فارورة وقال بعث لنا شيئا من ماء الملام فأرسل اليه أبو تمام بعث الي بريقة  
من جناح النمل لا بعث اليك بشي من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل  
وقال ما كلنا أبو تمام بعثتني عليه الفرق بين التشبيه في الآية والبيت فان جعل  
الجناح للذل ليس يجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذنت ان الطائر عند



المشيئة التي هي أولاد يصفن جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند قهرهم ووهنه  
 والاشفاق عند ذواتهم وانكسارهم يطأ على رأسه ويختم يديه الذين هتفوا بطلانه  
 وشبهه وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة لقلها  
 وهو من الامور الملائمة للعالة المشبه به او الماء والملازم فليس من هذا القبيل انهم  
 من كشكول بهاء الدين العامل على عامه الله بخلقهم بل على وجهه في بعض كتب  
 الاشراف ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولاد  
 وبالذات وتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من  
 النظام الواقع وان أمكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه  
 يصحكون محلا لنظام الكل وان شئ علينا وبهه ويعتل ذلك بأن العمار اذا طرح  
 نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض  
 اطرافه مبرزا والبعض الآخر مجلسا والبعض الآخر مطبعا بحيث لو غير هذا الوصف  
 لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظر الى خصوصية كل من الاحراء  
 مجلسا مثلا ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام من حيث صكته هت آجنان ميبايد  
 ابروي نو كرامت بدى كيج بودى (من الكشكول) وهذا الشرح قول الامام  
 حجة الاسلام ابي حامد الغزالي ليس في الامكان أحسن مما كان الابداع لغة عمارة من  
 عدم النظر واصطلاحها وانما في الامكان والعدم الى الوجود والوجود قبل هو  
 اعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض وتبديل بديع  
 الانسان وقيل الابداع ايجاد الاليس عن الاليس والوجود عن كتم العدم والايجاد  
 والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الوجود الذهني خارجا وقال  
 بعضهم الابداع ايجاشي غير مسبوق بمادة ولا زمان كالمقول ويقابل التكوين لكونه  
 مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع يناسب الحكمة  
 والاختراع يناسب القدرة والانشاء اسراج مافي التي بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال  
 ذلك في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشا ثم انشأناه خلفا آخر والنظر بانه أن  
 يكون معناه الاحداث دفعة في الجوهرى انضطرا نشق يقال فخره فاسطر فالنظر  
 الابداع والاختراع والبره هو احداث الشئ على الوجه الموافق للمصلحة وله لبعضهم  
 الابداع والاختراع والصنع والخلق والايجاد وانما احداث والمعل والتكوين والجعل  
 كلها اناط متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ لانه  
 شئ والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تدبير وايجاد وقد يخلو لتقدير من غير ايجاد  
 والايجاد اخطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشئ بعد العدم والفعل أهم من  
 سائر اخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المنعولين  
 يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يصحكون به من الخلق والايجاد

ولا فرق بين عرف أهل الحكمة بين المعلوم والابداى والمعلوم الاختراى في القسمة  
المعول وهو الماهية من حيث هي والمعول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق  
من حيث ان الاول ايجادا لايس من مطلق الليس اى اهم من ان يستعمل في القسمة  
بما ذكره أو غير مقيد به واعلم ان الحقائق من حيثها اولئك الوجودات التي هي  
صورها في العلم الالهي الازلي الذاتي يستعمل ان تكون مجزأة لا تكون كائنا  
في حرفة وحده ذاته تعالى أزلا غير ان فيه تخصيصا للمعنى لا لتأثيرا في  
في اتمامها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من الحق الكشف والنظر (من تعريفات  
اى البقاء الكفوى عن وجه الله) فليس كروا ان الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير  
وكذا يلزم مع الكل فاق صاحب المواقف بأن المراد لاهو بحسب المفهوم ولا غيره  
بحسب الهوية أقول هذا لا يلائم ما نقل من الاشاهرة بأن الصفة منها ما هو عين  
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالحق ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم (من  
بجموعه المفيد) ذكر وان القوة الجسمانية يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية  
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم أهل الجنة أقول هذا لا يتم على رأى  
الاشاهرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من الجموع المرقومة) معنى كون  
صفاته عين ذاته تعالى أن يترتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يترتب على ذاته  
مع صفة مثلا ذلك هو مقتضى كنهه في الكمال على التمام لا يفتقر الى غيره في ذاته  
الى مقتضى مقتضى تفرقه بالاجزاء في ذاته لا يفتقر الى غيره في الكمال الا ان  
صفة تقوم به بل المفهومات كالمال لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار  
معرفة العلم وكذا الحال في القدرة وهو يرجع هذا الى تقي الصفات مع حصول نتائجها  
وهو المشاره في نهج البلاغة بقوله عليه السلام وتعالى في الصفات منه  
(من الكسكول لهما الدين العاملى) وهو رجل شبي وأراد بقوله عليه السلام قول  
على كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) في الحديث لا عدوى  
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر أقول العدوى اسم من الاعداء يقال اعداء الذاة واعداء  
تعدية هو أن يصيبه مثل ما يصاحب الذاة وذلك بأن يكون بينه وبين حرب مثلا فتقى  
مخالطته بابل أخرى حذرا أن يتعدى ما به من الحرب اليها فيصيبها ما أصابه وقد  
أعماله الاسلام وسأق تمة لذلك وأما الطيرة بكسر الميم وفتح التاء فالتقية وقد تسكن  
هي التثاؤم وأصله أنهم سكا نواى الجمالية يعقدون على الطير فاذا خرج أحدهم  
لامر فان رأى الطير طار بعنة تيم به واستقر وان طار بسرعة تشام به ورجع وقد أبطه  
الشرع اذا أصله ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة  
الافواء ثم انه لا ينافى ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم اى بحسب العادة  
لا الخلق في ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه ذكره تأويلات منها أنهم كانوا

على الله عليه وسلم فلا أروا أن يفروا بقتل النبي صلى الله عليه وسلم  
 في أن هذه الآية من القرآن الكريم فمن وقع في نفسه شيء أن يذكره ويستعمل فيه  
 ذلك بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات أن كان الشوم حطاف هذه الثلاثة أحق به  
 بمعنى أن النفوس تتشامم بها أكثر واختار الشيخ ابن حجر أنه لم يثبت العاد يتلقاها  
 في هذه الثلاث أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه يجب للمؤمن اعتقاده  
 بالأبدية تناب عن تلك الأشياء الثلاثة يوافق شيء من ذلك الماد فيعتقد من وقع له ذلك حصة  
 الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي أن يبادر إلى التوسل عنها وكذا الباليان فإنه  
 لو استقر على ذلك ربما جعل ذلك على حصة الطيرة وأعلم أنهم تسروا وتشاوروا القوم بعدم  
 الذر عليه وشوم المدار بالضيق وسوء الجوار والبعد عن المسجد وشوم المرأة بعدم  
 الولادة أقول أنت خبير بأن ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب هو ما على زعم  
 الجاهلية ذهب المال أو الجاه وأما الهامة بالتعريف في الأثر فهي أن الجاهلية  
 يقولون إذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور  
 حول قبره وتصبح اسقوتى اسقوتى أو صارت دوسه طائر أو قمل المراد طائر الليل أي  
 بالقرية يوم وقيل يرمون أن مثلهم الميت ما حيا أي طير يسمى منه السدى فأبطل  
 الشرع ذلك كله وأما المرفق فيه ثلاثة أقوال الأول أنه كانت العرب تزعم أن السفر  
 حية في بطن الإنسان إذا جاع لدغته والذئب الذي يجود عند الجوع من عندها الثامن  
 أن الشهر فعهده العرب شوم ما في الحديث يتفق زعمهم على الوجهين الثالث أن يريد  
 أن الصقرا يسر بداخل في الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسب الذي ينقل الكفار  
 في الشهور وأعلم أنه نقل في كثير العباد من كتب الخفية في معنى من بشرى بغير روح  
 صقر يشربه بالجنة ثلاثة أوجه هي أنه وعد صلى الله عليه وسلم في الرياح الأول بفتح  
 مكة وتحويل القبلة ولنا ما نقله تعالى بالموت وما علم أنه من اعتقد أن تلك الأمور أسباب  
 للآثار المترتبة عليهم ولم يصف التدبير إلى الله تعالى حسنة أفروا أن الله تعالى هو  
 المؤثر لاكنه اتفق من ترتب الاستمرار على تلك الأمور بحسب التجربة المادية فان وطن  
 نعمة على ذلك أساس وان تفاعل بالتأثير واستعان به تعالى من الشرر ومضى في فعله لم يضره  
 ما وجد في نفسه والافيدوا خذبه وربما وقع به ذلك المكروه عشوية كما كان ينفع كثيرا  
 لاهل الجاهلية (فائدة) إذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع يوفق وتل هذا  
 يسمى بمختلف الحديث والله لا عدوى ولا طيرة إلى آخره مع حديث فرس الجذوم  
 فرأى من الاسد والعدوى اسم من الأعداء يقال أعداءه أعداءه أو أعداءه أو الأصابع مثل  
 ما يصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوب اسدها أن تقى العدوى بقى على حرمه  
 إذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا بعدى شيء وأما المراد من الجذوم من باب  
 سد الدرائع الثلاث فينظر لصاحب الجذوم من الأعداء الأصابع الجذوم مع أن الجذوم

بشيرة

بتفكيره تعالى ابتداء لا يعدوى فيتوهم هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب  
 الخالطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى أنه قيل له صلى الله عليه  
 وسلم أنه يقع الجرب في الأبل بواسطة الخالطة فقال عليه السلام نعم أين أهدى الأقر  
 يعني أنه سبحانه وتعالى ابتدأ في الثاني كما في الأول الوحي بالقرآن فماذا لا يرض  
 غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله أياها أسبابا إلا أنه قد يختلف ويؤيد ذلك أن  
 الأمور أسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الأشاعرة الأيرى إلى قوله عليه  
 السلام دعهما أي الأرض الويبة هناك فإق من القوي أي القريب منها التفت وقريب  
 منه ما قيل إن اليت أسبابا يفتنهما بل بسبب الخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء  
 السائل من الجرب الثالث أن المراد ينق الصدوى فتفسها على وجه اليقين والأمر  
 بالاجتناب باعتبار الظن العاين وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع الجذوم وقال لا عدوى  
 لبيان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفى ونهاهم عن الدق من مثله لأنهم من الأسباب  
 العادية وقيل لا عدوى على جمومه والأمر بالفرا ورعاية خاطر الجذوم كشلاتزداد  
 حسرتة الاحتفاء العضة في العصم والسقم في نفسه وأنت خير بآنه لا يلائم قوله  
 فراركن الأسد وقيل النقي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فر من الجذوم بالنظر  
 إلى تشاوت الحال في الخاطبين بحيث جاء لا عدوى فكان الخطاب قوي اليقين  
 ولكنه أن يدفع عن نفسه اعتقادنا العدوى بحيث يوجب في مسكنات الخاطبين حتى يفتن  
 لم يتمكن من تعلم التوكيل على تشبيه بآنه في كنهه لا عدوى بسبب أن الخاطب لمكان  
 موحها وأعلم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى منسوخا  
 أو مخصوصا بقوله فر من الجذوم وبمضموم ربح حديث لا عدوى من حيث الاستثناء  
 وبعضهم اعتبر بعكس ذلك لا يمكن المختار بالجمع على ما ذكرنا ( من المجموعة  
 الحفيدة )

الفصل الخامس من كتاب النبوات في حكاية شبهات من يقول القول بخرق  
 العادات بحال

واعلم أن قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التنبيه على مذاهب  
 الخلق فيه فنقول أملا بمراسن الأشعرى فإنه يجوز انخراق العادات من كل الوجوه  
 وبيانه ذكر في مسائل المسئلة الأولى أن منده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة  
 والفرقة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجواهر الفردة قابل لهذه الصفات  
 فعلى هذا التقدير لا يجتمع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا  
 بجميع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر أكل العلماء وأقوى القادرين ولا يجتمع  
 أن يكون الإنسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جامدا والمسئلة الثانية أن الجهور  
 يتولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الأيسر واجبا وتلك الشرائط الثمانية

في الحقيقة لا يمكن أن يكون في الحقيقة من الاكثرت والصوب وثالثها ان يكون  
 في الحقيقة لا يكون في الحقيقة وثالثها ان لا يكون المرئي في غاية القرب من الحقيقة  
 بها ان لا يكون في غاية البعد وثالثها ان لا يكون في غاية اللطافة وثالثها  
 عدم الساتر والحاجب وثالثها ان لا يكون في غاية الصغر وثالثها ان يكون مقلدا  
 للرائق اوفى حكم المقابل له فمضد حصول الثمرات الطبيعية الفلاسفة والمعتد على ان  
 الابصار يكون واجبا واما عند اختلافها او اختلاف بعضها فان الابصار يكون ممتعا  
 واما ابو الحسن الاشعري فذهب ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل  
 الابصار وعند عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يتنع ان يحصل عندنا جبال شاهقة  
 واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يتنع ان يبصر الامم التي هي بالشرق  
 بقية بالمغرب فهذا مذهب المسئلة الثالثة ان مذهبهم ان يتنع ان تنقب الجبال ذهب  
 ايريزا ويجوز انقلاب مياه الودية دما وقيمه ويجوز حدوث الانسان من غير الارض  
 وبالجملة فينتكز جميع التأثيرات والطباع والقوى واما الفلاسفة الذين هم خالصوا  
 اهل التشريح والسنة في اكثر الاحوال فانهم اطبقوا على انكار خوارق العادات  
 فلا تظنهم القبول بالاعتراق بها الى مسائل كثيرة المسئلة الاولى انهم جؤنوا  
 حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وتزودوا ذلك بان قالوا البدن الانساني انما يولد  
 من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فلك المقادير اختلطت وامترجت في مدة  
 معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية من اجية معتدلة واذا تم حدوث لبدن بهذا  
 الطريق وبسبب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وسيتقدم تكون الانسان  
 قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يتنع حصول اجزاء مخصوصة على تلك المقادير المصلومة  
 ولا يتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وان يتكون ذلك المزاج وعند تهيؤه  
 لا بد وان تصدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان  
 المعين على سبيل التولد ممكنا واذا كان ذلك ممكنا كان الخوارق العادات على قواهم  
 لا زعاجا بل ان المسئلة الثانية ان هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشترك بين النمل  
 وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان تلكا فلكا الغنى مسكون  
 تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة وانما تلك الاشكال الفلدية مسكونة  
 وغير معلومة وبهذا التقدير فاه لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا  
 شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب واما المهرلة فكلما هم في هذا الباب مطرب  
 جدا فاختاره يجوزون خوارق العادات واخرى ينعون منها وايسر اوسم بين البابين  
 قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التبيين على مذاهب السارق هذا الباب  
 الى هنا من الطالب العالية

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر الشيخ في أكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء المتغيرة مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء المتغيرة مع المتغيرات هو الزمان

جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضى تقدير هذه الاسماء المختلفة في الزمان انما تلخص بين المذهب اوسطا طائيس في ان الإيمان مقدارا بل مركزا لا يمكنهم للتوطين في شيء من المذاهب المتعلقة بالزمان الإحتدال ليجتمع اليها فلا يكون وهو انه موجود قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغير لكانت عينها بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الله والبراهيروان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنته له حاصلة معه فذلك هو الزمان انتمى مذهبنا من المطالب العالية قال ابن الفارض في شرحه المشهورة ودون مصحكها في الحان واستجها به • على نعم الاطمان فهو من بها غنم طال الشارح انتم جمع تقسيمه أي الغناء وهي صوت لا يثبت زمانا وقيل الغناء رفع الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستعداد فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب يناسب مضبوط عند أهل السنتمة وهو بلا شك غناء المصنف واصطلاحا وانما حال القريظ من القريظ كمنشئ بالتخليج فليكن ينسج بالشيخ من سويك بالبحر وما كان من البرجوانه يطرح منة البسيط كالحركات انتهى قدوات في بلاد الترك ونواح روم وبقا من شواص النباتات والاحجار في شأن السحب والرياح والامطار ما يجزم العقل بأنه ليس صادرا عن النبات والجزر بل عن خالق القوى والقدر رحمت غير واحد من النقات انتم اذا سافروا في الصيف استحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتلا متضرعا في أثناء ذلك الى الخلق سبحانه وتعالى على طريقة تسم وله رياضة عظيمة وتزك للشهوات وتيسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستتزال المطر تصدث صباية قدر ما يظن أو تلك السقر في اربح تدفع عنهم البعوض تسم معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا ويريم استقبلهم فرقة أخرى معهم صباية تكفيهم ويريح الى خلاف جهة هذه الرياح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار الحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابتهم فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الامور الى القادر اختار طاعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فله من نور (من شرح المقاصد) في آخر ما بحث كائنات الجوق وما يحدث على الارض (قائدة) مشهورا نستكه حكما ميكوند شهدا عالمست بكليات ويجز قيات بوجه كل • وأبو البركات بغدادى مخالف ايشانست ومولانا قطب الدين

این سخن را در بعضی کتب حکما و فیلسوفان در بیان آنست که هر حق زمانی نیست و در حق است  
 نیز این سخن را در بعضی کتب حکما و فیلسوفان در بیان آنست که امتداد زمان یا حوادث که مقدر  
 است برزاه اوست بیکدفعه نزد او حاضر است و همه نسبت با او متساویند و چون شواهدی که  
 این سخن را در باین زمان از اربعمانی فرض کن که هر جزوئی یکی باشد اگر موری متصرف  
 بود شاهد کند هر دم رتکی ظاهر شود و رتکی غالب گردد و اگر فو مشاهد کند  
 همه را به یک نظر توانی دید از مفاجع بیددی در شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب  
 النوع) اشراقین گویند هر نوع از افلاک و کواکب و بساط عناصر و مرکبات  
 و اشباح مجردی در دارند که عقل مدبر آن نوع است و او است فارغی و موه  
 در اجسام نامیه به تمتع است که این افعال از قوه عسیدم الشهور صادر شود و این  
 افعال اگر از نفوس ماصا در شدی ما را شعور باین افعال بودی و قصد بستان مادر  
 در اطفال و امتصاص شیر و غیر آن مستند بر رب الوعدت و الوان فریبه و تفرش  
 متناسبه در بر طایوس مثلا از اشراقات نوریه و بسبب جنویه است که در دست و فرق  
 میان نفس و رب النوع آنست که نفس منقطع است باین است و رب النوع بهیچ  
 ابدان نوع و نفس متالست بنام بدن و استیکال و وسیله بدن میکند و رب النوع که  
 او را کلی نوع گویند یعنی اصل نوع نه یعنی کلی منطقی و مثل اطلاق عبارت ازین  
 مقولست و این غیره مثل معاقه است مفاجع (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من  
 الحکماء و ذهب الی القدماء الی أن بین عالمی الله و من و الیه قول واسطة نسبی عالم المثال  
 لیس فی مجردات مجردات و لافی مخالفة المادیات و فیته لیس کل موجود من مجردات  
 و الایسام و الاعراض حتی الحركات و السکات و الاوضاع و الیهات و الطعوم  
 و الروائح مثال قائم بذاته مطلق لافی مادة و محل یظهر الله من معونة ظهور کاراته و الخیال  
 و الماحر و الهوا و شعور لک و قد ینتقل من مظهر الی مظهر و قد یبطل کما اذا غسدت المرأة  
 و الخیال اوزالت المقابلة أو التحیل و بالجله هو عالم عظیم الفسحة غیر منشاء یهدو و هدو  
 العالم الحسی فی دوام حرکت افلاک و المثالیة فی قبول عناصره و مرکباته آثار حرکت  
 افلاک و اشراقات العالم المتلی و هذا ما قاله الاقدمون ان فی الوجود عالمی مادی اریا  
 غیر العالم الحسی لا تقناهی بحیثیه و لا تقصی مدته و من جهه ثلاث المدن باطننا و جبرما  
 و هماد یقتان عظیمتان لکل منهما الفیاب لویجسی ما یم - ما من الخلاق و من هذا  
 العالم تکون الملائکة و الجن و الشیاطین و الفیلان لکونهم من قبیل المنس أو النفوس  
 الناطقة المنسارقة الظاهرة فیه اویه تظهرا مجردات فی صور مجذامة بالیسس و القبح  
 و الطاقة و الکثافة و غیر ذلك بحسب استعداد القابل و الماعل و علیه بنوا امر المعاد  
 البسوانی فان البدن المثال الذی تصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی  
 ان یجمع الحواس الظاهرة و الباطنة فیلتذویتا بالذات و الا لام الجسمانیة و ایضا

يكون من الصور المعلقة فوراية فيها انعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا  
امر المتامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة  
يل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المعلقة فوراية التي  
لا تحق ايمانها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من القرائن والاشياء التي  
كما يمكن من بعض الاولياء ان مع اتامته يبادته كان من حاضر في المسجد فخر ايام  
الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او يخرج من بيت مسدود الابواب والكنائس  
وانه احضر بعض الاشخاص او القبان وغير ذلك من مساقاة بعسدة او زمان غير ذلك  
الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدهى ثبوته بالمكاشفة والتجارب العجيبة  
ومنهم من يمتنع بان ما يشاهد من تلك الصور بالجزئية في المرايا ونحوها ليست عدم صراحة  
ولان عالم المقاديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات مقسدار ولا مرتبة  
في الاجراء الدماغية لا تمنع ارتسام الصكبير في الصغير ولما كانت الدهوى عالية  
والشبهه واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح  
المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اي المنى على الماء والهواء والصعود الى  
السماء مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اى العالم  
الثالث لان العالم المقدارى منقسم ثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم الثمانية  
التي فيها المقاصد الثمانية والثامن من اقسامها هو المقادير التي هي المقادير  
التي وجبت الابدان من تلك المقادير التي هي المقادير التي وجبت الابدان المنطوية اليها  
وهذا عند البعض واكثر اهل الجاهل والقرائين من الاقباط والاولياء القوم والاولياء  
الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وشواحه التي فيه جابلقا وبارصا وهو رقبان ذات  
الجهات وهذه اقسام مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام  
الا ان جابلقا وبارصا من عالم عناصر المثل وهو رقبان من عالم افلاك المثل (من شرح  
حكمة الاشراق) للعلامة الشيرازي من النسخة الموقولة عن خطه رحمه الله هو  
المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور  
رحيم محبة العباد لله مجاز من ارادة تقويم اختصاصه بالعبادة دون غيره وورغبتهم  
فيها ومحبة الله عبادة ان يرضى عنهم ويحمد نعمهم والمعنى ان كنتم تريدون لعبادة  
الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعون به من ارادة عبادته يرض عنكم ويغفر  
لكم ومن الحسن زعم افوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم يحبون  
الله فاذا اراد ان يجعل لتولاهم تصديقهم من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو  
كذاب وكاب الله بكذبه واذا رايت من يدكر محبة الله ويصدق بسيد مع ذكرها  
ويطرب ويشعر ويصدق فلا تشك في انه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما  
اصفية ونعته وطريقه وصعقته الالانه تصور في نفسه ان طبيعة صورة مستطمة



في تفسيره واما الاثر فلو ثبت قطع هذا العلوم بالعلم من غير العلم من صحيح  
 البخاري في باب حفظ العلم قوله وعاءين هو ثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الطرف  
 الذي يفظ فيه الشر وأطلق المل وأراد الحال أي نوعين من العلوم وبنته أي نشره  
 وقطع أي لقطع لخدق منه اللام قال ابن بطال المعلوم الملقوم وهو مجرى النسر  
 إلى الرثة والمره هو مجرى الطعام والشراب إلى المعدة فيتمثل باللقوم وقال المراد  
 من الوعاء الثاني أحاديث اشراط الساعة وما عرف به النبي صلى الله عليه وسلم من  
 قساد الدين وتغير الاحوال والتشيع لم يشرق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم  
 يكون فساد هذا الدين على يدي اغبية سفها من قريش وكان أبو هريرة يقول لو شئت  
 أن أعمهم بأسمائهم غشي على نفسه فلم يصرح بذلك يخبر لمن أمر بمعروف إذا خاف  
 على نفسه في التصريح أن يعرض ولو كانت الاحاديث التي لم يصرح بها من الحلال  
 والحرام ما وسعه كتبها بضم الهمزة (وأقول) هذا الحديث هو طلب مدار  
 استدلالات المتصوفة في الطائعات والشطحيات بقولون هاهنا ذا أبو هريرة مرف  
 أهل الصفة الذين هم شيوخنا في الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالاول علم الاحكام  
 والاشلاق وبالثاني علم الاسرار المسون عن الاخبار المنصر بالمعنى باق من أهل  
 العراق وقال قائلهم

يارب جوهر علم لو ابوح به • اقبل لي نت عم ربمدا لوثنا  
 ولا تسجل رجال مساوندي • يرون قبح ما يؤمنه مسا

وقال بعضهم العلم المكتون والسر المأمون عننا هو نتيجة الخدمة وثمره الحكمة  
 لا يظفر بها الا القواصون في بحار الجاهلانات ولا يسهلها الا المصطرون بأفواه  
 المشاهدات اذ هي أسرار متكنة في القلوب لا تطهر الا بالرياضة وأوارحة في الصيوب  
 لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة وأقول نعم ما قال لكن بشرط أن لا تدفعه القواعد  
 الاسلامية ولا تنفيها القوانين الايمانية اذ ما بعد السلق الا الضلال قال الشيخ أبو حامد

الغزالي قدس سره متصوفة أهل الزمان الأمن عصمه الله اخترتوا بالري والمنطق  
 والهيئة من السماع والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراف  
 الرأس وادخاله في الجيب حسكا المتفكر ومن تنفس المسعداء ونفسه كالمسبوت  
 في الحديث الى غير ذلك فظنوا ذلك انهم منهم فلم تعبوا أنفسهم في الجاهلية  
 والرياضة ومراعاة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الاثم ثم انقضت وبالجملة  
 ذلك من أوائل منازل التصوفة ولو فرغوا من جميعها لم يلجأوا اليهم ان يصعدوا  
 أنفسهم من الصوفية حسكيت ولم يعمروا اصولها بل يتكالبون على الحرام  
 والشبهات وأموال السلاطين ويتنافسون في القس والرئيف والحبو ويتعاسدون  
 على التقرب والتطهير ويترق بعضهم امراض بعض ويسوا من الرجال بل هم أهز من  
 الهانز في المعارف فاذا حسكتف عنهم القماء فوافضيتاء على رؤس الاشهاد قال  
 ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والاسوال ولا يعرف  
 هذه الامور الا بالاسامى والاتصاف الا انه تلقف من ألسان القوم كلمات فهو  
 يرددها ويظن ان ذلك علم أعلى من علوم الاولين والآخرين فهو يتقلد الفقهاء  
 والمفسرين واتخذت بعض الأزد راسخا ان الفلاح يتوك فلاحته والحامك حيا كته  
 ويلزمه أياما وتلقف منه هذه الكلمات المريبة فهو يرددها كأنه يتكلم عن الوحي  
 ويخبر عن سر الامرار ويستعمر في التثبيح والعبادة والطلب وتقبل في السجود والاشهر  
 المتكلمون على الله انهم يبالغون في لغة التبرير والتمجيد فتكلم به انه الهامل الى الحق  
 وآتم من المقربين وهو عند القمن الغبار المتناقضين ومنسدا رباب القلوب من املق  
 الجاهلين وأصناف فرور أهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا قصى وأنواعها  
 لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة (من شرح صحيح البخاري) للفاضل  
 الكرمانى رحمه الله تعالى فعد انتزاع اصول وقواعد عقائدها بطريق فكرست • وأن  
 مسائل متكلمين وحكاى مشائين است • ويا بطريق رياضت وأن مسائل صوفية  
 وحكاى اشراقيين است ايشترار واقين هم كويند • مثل القريقين كالاعشى والاصم  
 والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلاتن كرون • در طريق اول خار شبيهه وشك  
 بسيارست • قدم نقل از كهكذرافكار امكار (مثنوى) باى استدلال لسان جويز بود  
 باى جويز صفت بي تمكين بود • كه كسى از عقل با تمكين بدى • نخر رازى راز داردين  
 بدى • فايت دليل مناكته وخلافته واساس قياس بر تخمين وكراف امام نخر الدين  
 رازى كويد (قلم)

نهاية اهدام العقول عقل • واكثر سى العالمين ضلال  
 وكم قد رأينا من رجال ودولة • فبادوا جميعا مسرعين وزالوا  
 وكم من جبال قد طلت شرقاتها • وهال قزالوا والجبال جبال

و اولاً احساناً و محبتاً من حیثی ما • و حاصل دنیا تا آذی و وبال  
 و لم تستخدم من یحتمل طول عمرنا • سوی ان جعنا فیه قیل و قالوا  
 و غایة عنایت علماد در شان کلام کلام امام غزالیست در احیاء که در هر شهر شخصی  
 می باید که این علم را داند و دفع شبهه مبتدعان را نماید تا که اکثر متکلمین تصحیح عقائد  
 خود بدلائل کلامیه کرده باشند تا آنجا که عقائد ایشان مشککات بنویسند و غرض  
 از کلام غیر اقسام باشد • و الزام معاند نیست اضافه آنکه بجراغ مثل راه حق  
 نمیتوان دید و وسیله برهان بمطلوب با عملی نمیتوان رسید (نظم)  
 لقد طفت فی تلك المعاهد كلها • وصیرت طرفین تلك المعامل  
 فلم أرا الا واضعاً کف سائر • علی ذقن أوتار عاسق مادم  
 کسی از هوا جس نفسانی و وسوس شیطانی نیجات یابد که طفل مکتوب • علمت عالم  
 تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً باشد • و اشک نیاز بر خالذ راه سالکان مساکت  
 طریقت و مالکان عمالک حقیقت باشد در طریق تصوف انوار الهی و فیوض سیر  
 متناهیست و معرفت اشیا کماهی از مآناه بجاهی (شعر)  
 علم التصوف علم لیس یعرفه • الا خوف طنة بالحق معروف •  
 و لیس یعرفه من لیس یشهده • و کیف یشهد ضوء الشمس مکفوف  
 (خاطرات کی رقم فیض پذیرت هیات • مکر از نشتر را کنده ورق ساده مسکونی)  
 شیخ ابویزید میفرماید اخذتم علمکم من عین منیت و اخذنا علمنا من الحی امدی  
 لایموت امام نجرالدین یا شیخ نجم الدین گفتیم معرفت ربک فرموده بود اوردات ترد علی  
 القلوب فتجهز النفوس عن تکذیبها • و مخالفت این طائفة بایستکد بکرمینست  
 باختلاف مشرب در کتمان و افشای اسرار بعضی میگوید (نظم)  
 ابکی الی الشرق ان کانت منازلکم • من جانب العرب خوف القیل و القفال  
 أقول بان الحدخال من أذکوره • خوف الرقیب و ما بالحدس من خال  
 بعضی گویند الا فاقنی خرا و قل له هی النهر • و لا تسقنی مراراً المر الجهر  
 و یح باسم من أهوی و دعنی من الکفی • فلاحیرق اندامات من روم - م -  
 جمعی پندارند که دانش منحصر در علوم رجمه است کلا انتم من روم - م - پو - شد  
 نجهیرون (نظم) بین المحبین سر لیس یفتیه • قور و نه قم صنفیه - م -  
 ابن عباس رضی الله عنهما میگوید بشیخ بأمیر المزمین علی کرم من وجهه صحبت  
 داشتم تا روز شرح باب اسم الله میفرموده و دومین خود را پیش او چون - م -  
 دوای بریزد و هم فرموده که اگر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات و من نور من مناهن  
 یتزل الامر بینم - من بکوبم - ما من اسنکسار کنید و حضرت امیر فرمود در سینه  
 من علیست که اگر آنرا بر شما اظهار میکنم بر خود بیدارید پس ما تبتیه - م -  
 در اردر

در آن درجه اب وهم فرمود لو شئت لا وقرت سبعین یعیرا فی تفسیر فاصحة الکتاب • وهم  
 انحضرت اشارت بسینه بی کینه خود فرمود ان هسنا العلو ما جة لو ووجدت لها • جله  
 در صحیح بخاری مذکور است که ابوهریره رضی الله عنه گفت جلت عن النبی صلی الله  
 علیه وسلم وعائین من العلم اما الواحد فبثته فیکم واما الاخر فان یثته قطع منی هذا  
 البلعوم و امام زین العابدین قدس سره فرمود (تظلم)

انی لا کتم من علم جواهره • کیلا یری الحق ذوجهل فیفتننا  
 وقد تقدم فی هذا أبو حسن • انی الحسین ووصی قبله الحسن  
 یارب جوهر علم لیا بوجبه • لقیل ل انت من یعبد الوثنا  
 ولا تستحل رجال مسلمون دمی • یرون أقمع ما یا فونه حسنا •

وچنین گفت لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد فیہ ألف صدیق بانه زندق • زنیار  
 و هزار زنیار که از انکار اولیاء الله استرازا مستثنی و با اعتقاد در فیض بر روی  
 دل یاز کن شیخ محبی الدین رضی الله عنه در باب هفتاد و سیوم از فتوحات  
 گوید ابو پریدیا ابی و سئ ارن بلی گفت ای ای موسی چون بیای کسی را که ایمان  
 بس ارباب طریقت داشته باشد اساس کن که رای تو دعا کند برای آنکه دعای  
 او بی شبهه مستجاب است تو از موسی فاضلترین نخواهی بود بین که او را با خضر علیه السلام  
 السلام چه صورتها رو نمود و گفته اند پیش علماء محافظت نمان باید ~~سکر در پیش~~  
 سلاطین محافظت چشم و پیش اولیاء محافظت خطرا گرایشان میل مال کنند برای  
 راحت فقر است و کار مخصوص بایشان خواه کج باشد و خواه راست رجال لا تلهمهم  
 تجارة ولا یبع عن ذکر الله و عمار زفنا هم یحققون (القصة) بطولها ثقی درویشان  
 ضلالت صرف وجهالت محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان تو از کمال  
 خود باز میان ~~لکن~~ چون ملحد بصورت موحد بر می آید و زندق بیانات  
 صدیق می نماید تغییر میان این طوائف مشکل است و طالبان صادق را ازین تمیز خون  
 در دل است از فوایح شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی الفاضل امیر حسین  
 مبیندی رحمه الله تعالی (فصل) ومن هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهائیل معتوهون  
 اشبه شیء بالجهانیز من العقلاء و هم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية و أحوال  
 الصدیقین و عمل ذلك من أسوأ لهم من یفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غیر مکلفین  
 و یقع لهم من الاشارة عن المفیبات بحجاب لانهم لا یتقیدون بشیء فیطلقون کلامهم  
 فی ذلک و یأتون منه بالجهاب و ربما یکر القفها انهم علی شیء من المقامات لما یرون من  
 سقوط التکلیف عنهم و الولاية لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله بؤیه  
 من یشاء و لا یتوقف حصول الولاية علی العبادة و لا غیرها و اذا حککانت النفس  
 الانسانیة ثابتة الوجود قاله تعالی یمنها بما یشاء من مواهبه و هؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال الجبانين وانما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للانسان يشتملها تقاره وبصرفها حوال معاشه واستقامة منزلته وكأنته اذا ميز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بما قد لنفسه ولا ذاهل من حقيقته فيكون موجودا للحقيقة معدوم العقل التكليني الذي هو معرفة المعاش ولا استقامة في ذلك ولا يتوقف اصطفاؤه الله عباده للمعرفة على شيء من التكليف فاذا صح ذلك فاعلم انه ربما يلتبس حال هؤلاء الجبانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتصقون بالجهان ولت في تميزهم علامات منها أن هؤلاء البهاليل تجدلهم وجهة ما لا يتخلون عنها أصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والجبانين لا تجدلهم وجهة أصلا ومنها أنهم يخلقون على الجهل من أول نشوئهم والجهانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر احوار من بدنية طبيعية فاذا عر من اهلهم ولت وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بانجية ومنها كثرة تصرفهم في الناس بانليو والزر لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والجبانين لا تصرف اهلهم وهذا فصل انتهى بالكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال المحقق الادهبي في رسالته التي ألغها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الخ في رضى الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أى كما هو فى الله الوجود وتكلموا فى الله ايمان فرعون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه أخذ من موسى الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكره فى أول المطبوعة فتكره ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث لا يشعروا ما اتبع به لانه ليس من الناس الذى أخبره صلى الله عليه وسلم أنهم ينتقمون به أماترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف حال خذوا وارجعوا الى الناس يتفجعون به ولم يقل لنتقمه وابه لان التفع متحقق والممكن للناس الذى نسي ما وقع له فى المناقبة الذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى المدح من المعاني والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضى الله تعالى عنه فى الفتوحات فى الباب الثامن والسبعين فى مراتب ماقات - منهم ونعاوتها وهو أن فرعون وأمثاله الذين ادعوا الربوبية ونفخوا عن الله تعالى أنه الدرلة الاسفل من نار فالظاهر أن بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل انتهى كلام الادهبي وقول قال الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والسبعين والتمتة من الفتوحات العلم الالهى هو الذى كان الله عليه السلام بالاهام والالقاء وارال الروح الى قلبه وهذا الكتاب به فى الفتوحات من ذلك العظ عندنا فوافقه ما كتبناه من حرق الامم املاء الهى والثناء ربانى وتفتوحاتى فى روع كائى هذا جه الامر مع كوننا سنار من مشرعبين ولا انبياء مكلفين وانما هو علم وسخامة وقهم عن الله فبه شرعه على الة نة رسله وأبيانه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضي الله عنه فعلى هذا يكون التساقض  
المذكور مستلزما للتساقض آخر أشد اشكالا من الاول فتأمله كسبه الفقير محمد راغب  
هـ حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبي بل أعلى ومن بعض  
الموفية أن الولاية أفضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والصحة والراحة كما هو شأن  
خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك  
الى الرعايا بالتبليغ أحكامه الا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون  
الولاية وعن أهل الاباحة والاحقاد أن الولي قد يبلغ الغاية في المهبة وصفاء القلب  
وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بار تكاب  
الصغيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بأن النبي مع ما له من شرف  
الولاية يتصوم عن المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف  
بالوصي ومشاهدة الملك بعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد الى غير  
ذلك من انصكح مالات والشرف بان النبوة تنبئ عن ابعث والتبليغ من الحق الى  
الخلق فيها ملاخطة للجانين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا تحسالة فلا تقدر عن  
مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة  
النبوة نعم قد يتبع تردد في أن نبوة النبي أفضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من  
معنى الوساطة بين الجانين والقيام لمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك  
ومن ما تلى الى الثاني لما في الولاية من معنى التمريض والاختصاص الذي يكون في النبي  
في غاية الكمال بخلاف ولاية نبي النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قبل الولاية أفضل  
من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو  
أن ولاية النبي أفضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية  
لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها  
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت  
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء  
من أمته محمد صلى الله عليه وسلم حلة تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق  
الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر  
تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعنوم الخطابات ولان اكمل  
الناس في المهبة والاخلاق هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكليف في حقهم  
أتموا كمل حتى يعاتبون بأدنى زلة بل بتركه الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء أنه  
استهفي في الله من التكليف وسأله الاعناق عن غلواهر العبادات فأجابته الى ذلك بان  
سلب العقل الذي هو ماسط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت  
خبير بان لعارف لا بأس من العبادة ولا يفتري الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج

الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما  
 يحصل له كمال الاغذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث  
 ينهل عن هذا العالم ويغفل بالتسكيب من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف  
 كالنائم وذلك ليجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانين فرجمايان دوام ثقت  
 الحسنة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الدهول هو الجنون الذي رجاير مع على بعض  
 العقول والمتسمون بهم المسجون بجانين العقلاء وهم ذايظهر فضل الانبياء على الاولياء  
 فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لايجلون بأدنى طاعة ولا يذهلون من  
 هذا الجناب ساعة لان قوتهم القدسية من الجن بحيث لايشغلهم شاغل عن  
 ذلك الجناب ولا يعتد عليهم أدنى ذلة عن منهج الصواب (من شرح المقاصد لفتناري)  
 والقول بالحلول أو لا اتحاد محكي عن التصاري في حق عيسى عليه السلام وعن بعض  
 القلاة في حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كتابهم وأما ما يدعي بعضهم من ارتضاع  
 الكثرة عند الفناء في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً فثبت أحسن (من) بصي  
 كما قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصدق بن أول  
 لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي ذهب اليها أولئك المخالفين في هذا  
 الاصل بمثابة حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان وروحه وكما الاتحاد  
 والمخالفون منهم نصارى ومنهم مشتمون الى الاسلام كما نصارى فقد ذهبوا الى ان  
 الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة فاعلموا انهم  
 بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون انما اثنان واحد قديساً وواحد بنو باخوهر اثنان  
 بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهات أو يذال ان نساء من  
 الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى وكانهم  
 يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسجع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي  
 اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدبرت بتسوته بطريق الامتراج بالمر بالماء  
 عند الملكاينة وبطريق الاشراف كما اشرق الشمس من كوة على لور عند مسورة  
 وبطريق الانقلاب لجأود ما بحيث صار الاله هو المسيح عند انبشور يوم من  
 حال ظهور اللاهوت بالناسوت كما يظهر النار في صورة بشر وقيل في صورة لاهوت  
 والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الاله قد تدبّر في جسد فيصدر منه حواري  
 العادة وقد تنساقه الآلام والآفات ونفسيته من لهذبات وثمانسمون  
 الى الاسلام فبهم بعض غلاة الشيعة انما يكون باء لا يجمع ظهور روحه باحتمال  
 يكبر بل في صورة دحية الكلبي وبعض الجن والشياطين في صورة عيسى وفيه  
 ان يظهر الله في صورة بعض الكاسلين وأولى السس بلث على ربي من الله وولده  
 المخصوصون الذين هم خير البرية ولعلم في الخلالات العلية والعلوية فهذه

يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بهض المتسوفة  
القاتلون بان السالك اذا آمن في السلوك وناسخ في بلجة الوصول فرما جعل الله فيه  
تعالى عما يشول العالمون علوا كبيرا كالنار في البحر بحيث لا يتمازأ ويصده بحيث  
لا اتمنية ولا تعار وسمع ان يقول هو انا وانا هو وينشذير تقع الاصر والنهي ويظهر من  
الفرائب والمجانب مالا يتور من البشر وفساد الرايين عن البيان وهما مذهبان  
آخران يوهمان الخلو والاشهاد وانه سامنه في شيء (الاول) ان السالك اذا انتهى  
سلكه ان الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تشمل ذاته  
في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويفيق عن حكمل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله  
تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد  
لا يزال يتقرب الى بالمواقل حتى احبه فاذا احبته كت سمعه الذي به يسمع وبصره  
الذي به يبصر وحينئذ يرتد عن نفسه عبارات تشع بالخلو والاشهاد لتصور  
العبارة من بيان تلك الحقائق وتعذر انكشف عنها بالتمثال ونحن على ساحل التي نتعرف  
من بحر التوحيد بشدة راحة مكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان  
والله لائق (والثاني) ان الواجب هو الوجود بنطاق وهو واحد لا كثرة فيه اطلاقا  
الكثرة في الاضافات والتمينات التي بمنزلة النبل والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد  
يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة وشك في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول  
ههنا ولا انفصال لهم الاثنية والتسرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق  
لعقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لا يمكن من يضل الله فخاله من  
هاد من شرح المقاصد (في جو زقتل الجراد) اختلف العلماء في قتل الجراد اذا  
دخل يارس قوم وفسد قتل لا يقتل وقال اهل النسخة كلهم يقتل احتج الاولون بانه  
خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجري عليه لدم وجماروي لا يقتلوا  
الجراد فانه بمنسبته الاعظم واحتج الجمهور بان في تركها افساد الاموال وقدر خص  
النبي صلى الله عليه وسلم بقتال المذلة اذا اراد اشد ما له فالجراد اذا ارادت افساد  
الاموال حسانت اول ان يجوز قتلها الا ترى انهم اتفقوا على انه يجوز قتل الحية  
والعقرب لانهما يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وانس بن مالك رضي  
الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا على الجراد يقول اللهم اهلك كاره  
واقتل صاناره وفسد بيضه واقطع دابره وخذ بأفواههم عن ما يشاء وارزقنا ذلك جميع  
الدعاء قال رجل يارسول الله كيف تدعو على جنس من اجناد الله بقطع دابره  
قال ان الجراد ثمره حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه راحة) عند تفسير  
قوله تعالى فارتلنا عليهم الطوفان والجراد في آخرة في حديث ابن عباس الجراد  
ثمره حوت في عطسه نهاية (في ذرية ابليس عليه اللعنة) واختلف اهل التفسير



هل لا بليس ذرية من عليه فقال الشعبي سألت رجل فقال هل لا بليس زوجة قتلت  
 ان ذلك عرس لم أشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتخذونه وذريته اوليامس دولي فقلت  
 انه لا تكون ذرية الامن زوجة فقلت ثم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج  
 نفسه فباض خمس بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له في هذه  
 المني ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذا جذا فيضج له كل يوم عشر جنان يخرج  
 من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو بطيروا اعظمهم من يهيم  
 منزلة اعظمهم في بن آدم قسمة وقال قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته احواء من  
 الشياطين قال القشيري ابو نصر وبالحمد ان الله تعالى اخبر ان لا بليس اساعا وذرية  
 وانهم يوسوسون الى بن آدم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في كيفية النواله  
 منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقفا الامر فيه على نقل صحيح قلت الذي تمت  
 في هذا الباب من صحيح ما ذكره الحمدي في الجمع بين الصحاحين عن الامام ~~ابي~~ بكر  
 البرقاني انه خرج في كتابه مسندا عن ابي محمد بن عبد القني بن سعيد الحافظ من رواية  
 عاصم عن ابي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن قولا  
 يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فانها بيت الشيطان وفرخ وهذا يدل على ان  
 للشيطان ذرية من عليه والله اعلم قال ابن عطية وذريته طاهر القطب فتمني  
 الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحطلون على الباطل وذكر الاسدي وغيره ان مجاهد  
 قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان يمتهم زنبور صاحب الاسواق يصع رايته في كل  
 سوق بين السماء والارض يجعل تلك الريبة على حانوت اقول من يقع واسر من يغل  
 ولبي صاحب المصائب يا امر يضرب الوجوه وشق الجيوب والدعا بالويل والحرب  
 والاعور صاحب ارباب الرياء وسوط صاحب الاشارة بانفسها في افواه الناس  
 فلا يجدون لها أصلا وداسم الذي اذا دخل الرجل بيته فلو سلم ولم يذكر اسم الله بصره  
 من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه واذا أكل ولم يذكر اسم الله كل معه  
 قال الاعشى واتى رجمادخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسم مرأيت مطهرة فقلت  
 ارفعوا هذه وخاصتهم ثم اذكر فاقول داسم اعوذ بالله منه زاد العلوي وغيره عن مجاهد  
 والايض وهو الذي يوسوس للانبياء وصخر وهو الذي اختلسه الشياطين عليه  
 السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والذهيب وهو صاحب الصلاة  
 يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكفى والهذاف ~~يكون~~ باسدي  
 يضل الناس ويتهيمهم ومنهم الغيلان وحكي ابو مغيص مكحول بن الحسن كسبي  
 في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد ان الهذاف هو صاحب الشراب وقوم صاحب  
 التصريش والاعور صاحب ابواب السلطان قال وكان له ارنى ان لا بليس شيطانا  
 يقال له المتقاضي تقاضي ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله في السر من غير ان يصدت

به في العلية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى  
 وحكي حكايات تبعد عن الصحة ولم يترى في هذا صحيح الاماني كتاب مسلم من أن الصلاة  
 شيطاناً اسمه خنزيب وذكر الترمذي أن للوضوء شيطاناً يسمى الولهان من تفسير القرطبي  
 في سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى اقتضونه وذرته الخ (يا ابراهيم)  
 على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدال انه قد جاء أمر  
 ربك قدومه بمقتضى قضائه الا انك بعدا بهم وهو أعلم بما لهم وانهم آت بهم عذاب  
 غير مردود ومصروف بجدال ولادعاء ولا غير ذلك من البيضاوي في سورة هود عليه  
 السلام (قوله قدومه بمقتضى قضائه الا انك الخ) قال المصنف رحمه الله في شرح  
 المسابح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات  
 على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في أوقاتها يعني أن الصفة الارادة  
 الالهية تعلقها قد بما يوجد لاشياء في وقته المخصوص في الازال وتعلقها حادثا به  
 في وقت وجوده بالفعل والذات هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازلي  
 والتدر التعلق الحادث لأن القضاء هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه  
 شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخليقة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة  
 وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص  
 واختياره الهوى في معارضة الامر واستنكاره بالمادة التي خلق منها وهي النار  
 على مادة آدم عليه السلام وهي العين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت  
 في الخليقة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات  
 مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة الشجيرة لوقا ومارقوس ويوحنا وقي ومد كورة  
 في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود  
 والامتناع منه قال كائنات عن اني سلمت أن البارئ تعالى الهى والخالق عالم  
 قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما أراد شياً قال له كن فيكون وهو حكيم  
 الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هي وكمن هي قال لعنه الله  
 سبعة الاول منها أنه علم قبل خلق أي شئ يسدر عنى ويحصل فلم خلقنى اولاً وما الحكمة  
 في خلقه اياى والثانى اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفنى بمعرفة  
 وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا يتنفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية  
 والناس اذ خلقنى وكلفنى فالتمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم  
 كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد  
 اذ لا يزيد ذلك في معرفتى وطاعتى والرابع اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى  
 بهذا التكليف على الخصوص فاذ لم أجد لم يبنى وأخرجنى من الجنة وما الحكمة

اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشرعوا بما لا يشرع للمكرفيه ولا مسرى  
 وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وبيادوا بالباطل فيما لا يجوز بالجدال  
 فيه اعتبر حديث ذي الخويصرة التميمي اذ قال اعدل يا محمد فان لم تعدل حق  
 قال عليه السلام ان لم اعدل عن بعدل فمعدود اللعين وقال هذه نسبة ما يريد بها  
 وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واداء ما رس الله من على  
 الامام الحق خارجا وليس ذلك قولاً بتخصيص الضل ونقصه و... له في... ما...  
 انص واستدرا على الامر بقياس الله قل شئ في نفسي انه عليه وسلم سيجرح  
 من ضمنى هذا الرجل قوم يبرقون من الدين كما يبرق السهم من ارمية الخبير فنامه  
 فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احدثوا فلو اهل ليلس في حرس شئ وقولهم  
 لو كان لئلسن الامر شئ ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عددا ما ماتوا و...  
 ذلك الا تصریح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عدنا ما من دونه من شئ وقول  
 طائفة انظم من لو يشاء الله اطعمه ثم صرح بالجرح وانما سرح عن...  
 جادوا في ذات الله فكرا في جلالة ونصرته في افعاله... في معهم...  
 ورسول الصواعق فيصيب بها من يشاء وهو هم يهادلون في افعاله وهو شديد الحال هذا  
 ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكرته وفخوته وصعده وانباءه من يهادلون  
 ويظهرون الاسلام ويطلبون الصفات...  
 على حركاته وسكناته مسارت الاعراضات...  
 واما الاختلافات الواضحة في حال مرضه و...  
 فهي اختلافات اجتهادية كما قيل كان مرضهم فيها اقامة مراسم التبرع واداءه  
 منهاج الدين فاقول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله عيارواه محمد بن  
 اسمعيل البجلي باسناده عن عداقة بن عباس رضي الله عنهما قال لما اشتد بالي  
 صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اتنوب بدواة ومرطاس...  
 لكم كما بالاتصال بعدي فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بلغ ما اوجع  
 حسنا كتاب الله فكثرا نخط فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم قوموا بي لا يصدق عدي  
 التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الرية كل ال...  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واخلاف الناس في مرضه...  
 انه قال جهزوا جيش اسياسة لمن ايمس تعلم...  
 امره واسامة قد رر من المدينة فوفد قوم قد...  
 فلاحم قلوبنا المبارقة والحالة هذه...  
 وانما وردت هذين التنازعين لاننا نسير وما...  
 في امر الدين وهو كذلك وان...

نزول القلوب وتسكين ثأرة الفتنة عند قلب الامور (الخلاف الثالث في موته صلى  
 الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتلته بسيني هذا وقال ابو  
 بكر رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قدم مات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي  
 لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل اذ ان مات أو قتل  
 انقلبتم على اعقابكم فارجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية تنطق  
 قرأها ابو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد أهل مكة من  
 المهاجرين ردها الى مكة لانها سقط رأسه واراد أهل المدينة من الانصار دفنه  
 بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارانست جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع  
 دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجهم الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة  
 لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس  
 في الامامة) واعظم خلاف بين الائمة خلاف الامامة انما سئل سيف في الاسلام  
 على قاعدة دينية مثل ما سئل على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في المصدر  
 الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وكان الانصار منا امير ومنتكم امير واتفقوا  
 على رئيسهم سعد بن عباد الانصاري فاستدركه ابو بكر وعمر رضي الله تعالى  
 عنهما ابان حضرا سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور في نفسي كلاما في الطريق  
 فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال ابو بكر معاشر محمد الله واتق عليه  
 ثم ذكر ما كنت ازوره في نفسي كانه يخبر من غيب فقبل ان يستغل الانصار بكلامه  
 مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الا ان بيعة ابي بكر كانت  
 فلكة وفي الله شرها من عاصي مشبه فاقبلوه فبايع رجل بايع رجلا من غير مشورة  
 من المسلمين فانهما

في  
 بيان

ان يقتلا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر رضي الله عنه عن  
 النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هي التي برت في السقيفة  
 ثم لعاد الى المسجد اشال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم  
 و ابي سفيان من بني امية وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان مشغولا بما امره النبي  
 صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مداقعة (الخلاف  
 السادس في امر فذل والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة  
 عليها السلام ورأه تارة وتلك الاخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع  
 في قتال ماني الزكاة فقال قوم لانقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى  
 قال ابو بكر رضي الله عنه لو منعوني عقالا عما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لقاتلهم عليه ومعنى نفسه لقاتلهم ووافقه العصاية رضي الله عنهم باسراهم وقد ادى

اجتهد عمر رضي الله تعالى عنه أيام خلافته في رد السبا والاموال اليهم واطلاق  
 الحبوسين (الخلاف الثامن) في تصحيح أبي بكر على عمر بالخلافة وقتما وافق رضي  
 الله عنهم. ما من الناس من كان قد وليت عليا فطاعا وارتفع الخلاف بقول أبي بكر  
 لولا التي ربي يوم النجاة لقت وليت عليهم خيرا لهم وقد وقع في زمانها اختلافات  
 كثيرة في مسائل ميراث الجد والأخوة والخلافة وفي جعل الأصنام وديان الأسمان  
 وحدودها من الجرائم التي لم يرد فيها نص وإنما هم أمورهم التي اشتد بشأن الروم وفرو  
 اليهم وفتح الله تعالى السورح على المسلمين وتكررت أسبائيا ولفظها ووصفها أو كلامهم  
 يسدرون عن رأي عمر رضي الله عنه والتي نشرت المذمومة وظهرت الظلمة ودانت العرب  
 والنجم (الخلاف التاسع) في أمر الثوري واستغفرت لأرضه بها حتى تخسوا كلامهم  
 على بيعة عثمان رضي الله عنه واتلم الملك واستقرت مائة في زمانه وهـ استقرت  
 الفتوح واستلقت بيت المال وعاشرا تفاق على خمس سنين وعملوا بها في يد ميراث  
 القادرين من بني أمية قدر كبروا نهارا برأيتهم وجرروا غير ما به ووقعت في زمانه  
 اختلافات كثيرة وأخذوا عليه ما أخذ كلهم بحال على بني أمية منها رده الخدم من  
 أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريدي رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما  
 قالوا يا أبا ذؤيب وانشاء عمر من مقامه بأبي بكر في وقتها وهو في زمانه  
 رضي الله تعالى عنه في الرتبة وتزده بوجه مروان بن الحكم ما أتته وتسلمه من  
 ثمان مائة شقة وقد بلغت مائتي ألف دينار وبنائه في زمانه من سنة من سنة  
 بعد أن أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه وتوايته أبوه صريحا بماله وتوايته مسدده  
 ابن عامر البصرة حتى أحدثت قبلها ما أحدثت إلى غير ذلك مما شتموا عليه وكان امرأه  
 جنود معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وعبد بن العاص عامل الكوفة وعبد  
 الوليد بن عتبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن عبد  
 عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتق قدره عليه وقتل رضي الله عنه معوما  
 في داره ونارت النشوة من الظلم الذي جرى عليه ولم تنكر بعد في زمان أمير المؤمنين  
 على كثر ما نه وجهه بعد ما نطق عليه وقد البعته في ذلك خروج طاعة  
 والزبير إلى مكة ثم جعل عائشة رضي الله عنها في بصرة ثم أتت مدنها وعرف  
 ذلك بغيرها بالعدل والحق أنهم ساروا بعد ذلك في زمانهم من غير ما كان عليه  
 ابن الزبير في وقت الانصراف وهو في زمانه يقول النبي صلى الله عليه وسلم بشر  
 قاتل ابن صفية بالنار واطلحة فرما مروان بن الحكم يسهه وقت لا عمر من طر  
 ميتا وأما عائشة رضي الله عنها فماتت بمكة على ما فعلت ثم تاب بعد ذلك  
 ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صنين وشيخة حوارج وحمله على

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص أمام موسى الأشعري وبقائه الخلفا إلى وقت الوفاة  
 مشهور وصحت ذلك الخلفا بينه وبين الشراة المارقين بالنهر وان عقدوا وقولا  
 ونصب القتال معه فعلا ظاهرا معروفا وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق  
 معه وظهر في زمانه الطواريج عليه مثل اشعث بن قيس الكندي ومسعود بن قنق  
 التميمي وزيد بن حسين الطائي وغيرهم وصحت كذلك نصار في زمانه القلاة في سقته  
 مثل عبيد الله بن سيار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق  
 فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم يوم قلت فيك اثنان يحب عال ومبغض قال  
 فانتمت الاختلافات بعده إلى قسمين أحدهما الاختلاف في الامامة والثاني  
 الاختلاف في الاصول والاختلاف في الامامة على وجهين أحدهما القول بان  
 الامامة تثبت بالنص والتعيين والثاني القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار  
 فن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة ~~كل~~ من اتفقت عليه الامة  
 أو جماعة مفردة من الامة اتماما لفظا وما بشرط أن يكون قريشيا على مذهب قوم  
 وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخرى كسياسة ومن قال بالاول  
 فان بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والطواريج من  
 حنك زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجري على سنن  
 العدل في معاملاتهم والاختلاف واخلعهم وورما تسلمه ومن قال بان الامامة تثبت  
 بالنص اختلفوا بعد على كثر اقله وجهه فمنهم من قال ان المخلص على ابنه محمد بن الحنفية  
 وهو لاه الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع في بلاد العالم عدلا  
 ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه أبي هاشم واقترقت هؤلا عنهم  
 من قال الامامة بقيت في عقبه وصيته ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا في ذلك  
 العير فمنهم من قال هو شان بن سمعان الهندي ومنهم من قال هو علي بن عبد الله بن عباس  
 ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبي طالب وهؤلا  
 كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل وانزلون احكام الشرع كلها على شخص  
 معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين رضى  
 الله عنهما وقال لا امامة في الاخيرين الا الحسن والحسين ثم هؤلا اختلفوا عنهم  
 من اجري الامامة في اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه  
 عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه ابراهيم الامامين وقد نرجا ايام المنصور فقتلوا رجوعهما الله  
 ومن هؤلا من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجري الوصية في اولاد الحسين وقال  
 بعده بامامة علي ابنه زين العابدين نصاعليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة  
 ابنه زيد ومذهبهم ان كل غاطمي نرج وهو عالم زاهد شجاع متقى وكان اماما  
 واجب الاتباع وجوز وارجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرخصة ومنهم من ساق وقال بإمامة كل من عدا حلف كل زمان واتا الاملية فقالوا  
 بإمامة محمد بن علي الباقر ناصليه ثم بإمامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اخلفوا  
 بعده في اولاده من المنصور عليه وهم خمسة محمد واصل وعبد الله وموسى وعلي  
 ولهم اختلافات في ذنوب ومذاهب وآمال الاختلافات في الاصول فحدثت في آراءهم  
 الصحابة بدعة معبد يلحقون وغيلان الدمثي ويونس الاسواري القول بالتدوير وسكار  
 الخير والشر الى القدر ونسج علي بن ابي طالب واصل بن عطاء النزي واذن تليد الحسن  
 البصري وتلذه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد  
 الناقص ايام بني امية ثم والى المنصور وقال بإمامته والوعيدية من الطوايغ والمرجئة  
 من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم في زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاده  
 بالقول بالتميز بين المنزلتين فسمى هو واصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن علي بانه خالف  
 مذهب آتاه في الاصول وفي التبري والتوالي وهم من أهل العسكومية وما واجماعة  
 سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعرفة كتب الفلاسفة حيث فسرت ايام  
 الامم ونظمت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها مما من فنون العلم وهو هياكل  
 الكلام اتمالان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى  
 النوع باسمها واتا نقابا باسم الفلاسفة في آياتهم فاسم فنون علمهم بالنطق والمنطق  
 والكلام مترادفات وكان ابو الهذيل العلاف يجمعهم فاه مستجروا من فلاسفة  
 في أن الاري تعالى عالم يعلم وعلم ذاته وقادر بشدة وقدرته ذاته وان يدع بدء في كلام  
 والارادة واقوال العباد والقول بالقدر والال والارزاق وحرث بينه وبينه امام من  
 الحكم مناظرات في أحكام التسمية واثب يقولون الشعام والادى صاحب ابي الهذيل  
 وافقه في ذلك كله ثم ابراهيم بن شيبان النظام في ايام المعتصم وانفرد عن السلف  
 يدع في القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر من المعفر من القول بالتوليد والافراط فيه  
 والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر وعلى تعذيب اجمل  
 واذ فعل فهو مطلق الى غير ذلك مما انفرد به عن اصحابه وتلذه ابو موسى المرزبان رجب  
 المعتزلة وانفرد عنه بابطال اية ازال القرآن من جهة الفصاحة والسلافة وفي ايام حرت  
 استكثر انشدت على السلف قولهم بخدم الله اريدوا الحارون من الله على  
 الجباة وابنه يوهانم والقاضي عبد الجبار وجماعة من بصريين فمدحوا طرق  
 اصحابهم وانفردوا عنهم مسائل واما روث والامام من اهلنا مدعية هرون  
 والامسون والمعتصم والوانق وثنوك وانهى من لساحب بن عبد وجماعة من  
 الديلمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف  
 يناظرونهم عليها لا على قانون معتزلي بل على قول اقسامى وبنون السماوية فن  
 ثبت صفات الباري تعالى على طائفة دائمة دائمة ومن منسبه صفته بصفات نطق

وكلهم معلقون بظواهر الكتاب والسنة وبتأملون المعتزلة في قدم الكلام على قول ظاهر وبرت مناظرة بين أبي الحسن علي بن اسمعيل الأشعري وبين استاذه أبي علي الجبائي في بعض مسائل التصيين والتفصيل فالزم الأشعري استاذه امورا لم يخرج عنها ابواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف وانصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي الأشعري والاستاذ أبي اسحق الشافعي الاسفرائيني وغيرهم وليس بينهم كبرا اختلاف ونبغ وجل متمسك بالزهد من جهستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بجزء قدغن من كل مذهب ضغنا وابتغى في كتابه وروجه على اغتنام غزوة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلا على أصحاب الحديث والشيعة من جهة شمس وهو اقرب مذهب الى مذهب الطوارىح فهم بحسنة (الى هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني) فقع اختلاف در مسائل شرعية فرعية بعد از رحلت نبى صلى الله عليه وسلم يداشد تاج الدين اسمعيل قنوي در شرح ساون كويد در مسئله خرقا كه شخصى مرد و مادر و خواهر و جدر ا كذاشت أبو بكر صديق رضى الله عنه حكيم كرد كه مادر را ثلث مالست و جدر باقى امير المؤمنين عمر فاروق ~~كفت~~ خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقى و جدر ا ثلث باقى امير المؤمنين عثمان ذى النورين كفت هر يك را ثلث است امير المؤمنين على ~~كترم~~ الله و وجهه كفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث و جدر ا سدس و ابن مسعود رضى الله عنه كفت خواهر را نصف است و هر يك از جدر و مادر را نصف باقى و زيد ابن ثابت كفت مادر را ثلث و جدر ا و ثلث باقى و خواهر را ثلث باقى و امام شافعي رحمه الله موافق اوست بجه حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم در شان او فرمود (افرضكم زيد) و قاضى محمد در شرح مختصر كويد ابن عباس رضى الله تعالى عنهما در قول مخالف على و زيد و ابن مسعود بود و ميگفت (من باهاني باهله ان الله لي يجعل في مال واحد نصفا و نصفا و لنا) وهم در شرح مذكور كويد زنى آبتن در وقتى كه عمر با حضار او امر كرده بود بجه پنداخت عثمان و عبد الرحمن با عمر كشتند (انما انت مؤدي لانرى عليك شيئا) و على كفت (ان كان عثمان قد ابد فقد اخطأ وان لم يبد فقد غشك و روز بر روز دائره خلاف واسع شد و مجتهدان ييشتر ميشدند تا قرار بر مذاهب ائمه اربعة كرفت (واول ايشان أبو حنيفة نعمان بن ثابت) بود در سنة ثمانين در كوفه متولد شد و اورا دو بار تقاضا تكليف كردند و چون سلطان بشرائط امامت متصف نبود و قبول نكرد اول در كوفه صد تا زياره اش زدند در ده روز هر روز زده تا زياره و آخر در بغداد



در زمان منصور و قات یافت در سنه ۳۰۰ و ما نه و او را بر المؤمنین علی کرم الله وجهه  
 در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت در و در ذریه او (قال العلامة الزعفرانی  
 فی الکشاف عند تفسیر قوله تعالی (لا ینال عهدی الطالبین) حصکان ابو حنیفة  
 یفتی سر ابو جوب نصره زید بن علی رضی الله عنه وحمل المال الیه وانظروا علی الص  
 المتقلب المتسبی بالامام و تخلیفة کالدوا ینق و اشباهه و قالت امرأة اشترت علی ابی  
 بالنظروا مع ابراهیم و محمد ابی عبد الله بن الحسن حتی قتل فقال بالینق کنت مکان  
 اینک و کان یقول فی المنصور و اشیا علیه لو ارادوا بسا سمد و ارادوا علی عدا سره  
 لما فعلت (ثانی مالک بن انس بن مائث) بود در سنه ۳۰۰ و تفسیر منور شد و در مدینه  
 در سنه ۳۰۰ و سبعین و ما نه و قات یافت و شافعی شافعی شافعی بود در (ثالث امام شافعی)  
 محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد ربیع بن هاشم بن عبد  
 الطالب و سائب در و زید مسلمان شد و شافع در طفولیت بی راضی الله الیه و سلم  
 دیده بود و ولادت شافعی در غزه با استقلال با یمس بود در سنه ۳۰۰ و ما نه و قات او عصر  
 در رجب سنه اربع و ما ٭ ٭ ٭ و شیخ علاء الدولة جنانی در هر دو میفرماید که ریل الفیب  
 اکنون نماز بر مذهب امام شافعی میسرگزارند و شیخ محبی الدین در باب سید  
 و ینعم از فتوحات نقل میکند که شافعی از او تا دار بعه بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل)  
 در ید داده و تولد در سنه اربع و ستین و ما نه شازد نامع بود در بعد ادو سنه  
 احدی و اربعین و ما ٭ ٭ ٭ متوفی شد و امام هب شیعیه بواسطه سمن و لغس ار رل  
 ایشان در شان صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین هر دو دست و زرت سادات  
 در میان جهو و اهل اسلام مذکور و جمال الدین محمد بن طهرانی و خواجگه سید الدین  
 محمد الطوسی از امامیه اسرار انبرد شرح کتب کتاب توث ارباع الاصول گفته  
 (المذاهب المشهورة فی الاسلام التي علیها مدار المسلمین فی انظار الارض مذهب  
 الشافعی و ابی حنیفة و مالک و احمد و مذهب الامامیة) و تفسیر کرده مجد مذهب  
 امامیه در مائة ثانیه علی بن موسی الرضا بود چه زن او آفت نهادن مجدد رجس دیت  
 مشهور مخصوص اشخصی واحد نیست و هر مذهب را در سر هر مانه مجددی هست  
 و عدل طو و تفسیر عدا اصحاب زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب و سید ایشان  
 کورند (علی بن ابی طالب افضل الصحابة لمن خلافة و حجت و ٭ ٭ ٭ کرام صفة  
 را و هو و قاعدة دینیه را و هو هاس تصدق من باثرة الله و تطیب فالو علة الخلق  
 فان عهد الحروب التي حوت فی ایام السود ندرت و سید امیر انوار سید بر من دما  
 المشرکین من قریش و غیرهم تفسیر و سید شمس الدین سید سید سید سید سید سید  
 هات كانت القلوب تیل کل لیل و سید دارت کل سید سید سید سید سید سید سید  
 انما سید ما نشان من عرفوه بید و سید سید سید سید سید سید سید سید سید سید

لا خلاف بين الاثمة في تكفير غلاة الروافض وهم الذين زعموا ان الله قد سجل في الانبياء  
ثم في الاثمة (ومذهب اكثر شافعية انست كه (شهادة مبتدع غير مكفر) مقبولست  
واكرجه سب صحابه كند وامام الحرمين وامام غزالي وبقوى كويتند شهادتي كسي كه  
سكرا امامت أي بكر يا عمر يا شد باسب صحابه يا قذف عائشه بخايد مقبولي نيست ليكن  
شهادت كسي كه تفضيل على رأي بكر كند في نزاع مسجوعست واكثر اصحاب شانهي  
برائتند اكر سكسي وصيت مالي كند براي اجهل ناس از مسلمين بر روافض معتند  
هداهم الله طريق الفلاح ورزقهم وحيق الصلاح الى هتامن شرح الديوان المعزوم  
لهي ابن أبي طالب القاضي مير حسين الميبدئي) شيخ هلاء الدولة قدس سره در عروه  
ميگويد كه جميع فرق اسلاميه أهل نجاتند و مراد از ناجيه در حديث (هتفتقرق ائمتي  
على ثلاث وسبعين فرقة فالناجيه منها واحدت) ناجيه بي شفاعتست (قل يا عبادي الذين  
اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور  
الرحيم) من شرح المذكور (فائدة) أجمعنا على ان الجن من كان مؤمنا منهم فانه يدخل  
الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان  
الله تعالى قال خيرا عنهم (يا قومنا اجيئوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم  
ويجركم من عذاب أليم) ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند أبي يوسف ومحمد  
والشافعي لهم الثواب كالمقربين والاصح أن يقول ليس لهم ثواب ولا ثواب ولا ثواب  
يقعمون بالنظر والشم والمساج كافي التبيان الاستقناع فقال بعضهم ليس لهم  
استقناع في الجنة مع أهل الجنة وقال بعضهم لهم استقناع بحسب طبيعتهم وعاداتهم  
والاصح ان اهم الطمئع أهالهم ولا يكون مع أهل الجنة كذا في القهيد (للإمام  
السالمى الحنفي بيان مسلمان را ثواب نيست بجز آنكه عقوبتشان نبود و بمذهب امام  
أبي يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست (هكذا في مسائل الجنة من الزوائد المجموعة  
في النسخة الحنفي وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن ثواب تأويله من جنس ثواب الانس  
وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الآن عتابهم ليس كعتاب الآدميين  
وثوابهم ليس كشوابهم لان الثواب التاذولدتنا في الدنيا الشراب والطعام وكذلك  
في الآخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة وشعورها في الدنيا وكذا في الآخرة كذا في آخر  
التساوي الظهيرية في النسخة الحنفي اما الملائكة من وجد منه كفر فهو من أهل النار  
كابلين عليه اللهنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت  
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو  
من أهل النار ومن آمن واطاع فهو من أهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا له ما كذا  
في معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنيفة  
بانه لا جزاء للجن على الطاعة الا بالنجاة من العذاب كما هو تفسير بعض الكتّاب فالرد

عليه مظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستحمام والاستحمام وان  
 قوابهم ليس من جنس قواب الانس فالرد غير ظاهر فطما وكذا قوله تعالى (استظفون  
 وذريته اولياء) لا يرد عليه في الاستماع فانه قال بالطمس لهم مع اهل بهم لكن يرد  
 على مذهبه في ظني في الجملة انه قال لا يجوز الاستحمام بالعلم فعمل في استنساخه  
 بانه طعام الجنة وايضا ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفى في ان الجنة  
 كرهوا ان يتزوجها سليمان فتقضى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنة وقيل كانوا  
 ان يلدهم اولاد ويجتمع له فطنة الجنة والانس ونقل صاحب الثبوت في الفقه الحنفى  
 اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن ~~لكن~~ نقل من بعضهم انه قال يمتنع  
 السائل لما حقه من الجموعة الحنفية وتنصيل مسائل المناكحة في الانس والاطار  
 لابن عديم الحنفى (قالوا حدشان سناضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر وروي عن  
 النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله  
 دخل الجنة وان ذنوبه وان سرق قال زنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة  
 من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس هونا  
 اختلاف وهذا الكلام مخرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال  
 حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل  
 من كبر ان يدخل الجنة لان كبرياء الله عز وجل ولا يصح ثوابه بغيره بارها الله  
 لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام  
 قولك في دار رأيتها صغيرة لا ينزل هذه الدار اميرت يد حكمها وحكم اسئالها ان لا يربها  
 الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا بلد لا يربك حر يزيد ليس حكمه ان ينزل  
 الاسرار وقد يجوز ان ينزلوه ~~وهذا~~ قولك عليه السلام من سلم الله رخصت  
 عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل رخصته وبسره والراغب  
 عن الرخصة كل رغب عن الصويرة وكلاهما مستحق للضريبة ان شاء الله تعالى  
 وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الجراؤم جهنم ~~في~~ ~~حسبك~~ ان يجازيه  
 بدلت والله يفعل ما يشاء وهذا على حديثي هريرة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب  
 سجد له ومن وعده على عمل عتد باقوت تعالى فيه بالخيار (وحدثني) ~~سور~~ ~~ار~~ ~~عبر~~  
 لشهدى قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمر بن الخطاب يقول في يوم  
 يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لم كنت ان اسأل في اسأل فقولت  
 فقلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يتسلل مؤمنا متعمدا بغير وجههم شداها  
 فقلت وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال لك فاني قد قلت (ان الله لا يخفر ان  
 يشرك به ويقدر ما درن ذلك من يشاء) من اين علمت ان لا تشاء ان اسرله قال

فما استطاع ان يرد على تشبها (من شرح الاحاديث المتكلمة) للامام المحقق ابي محمد  
عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر للشرك لمن تاب منه  
وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان  
يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المتبى والمثبت جميعا موجهين  
الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون  
الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني من تاب وتطهر فلو كان الامر لا يبذل  
الدينار ويبذل القطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القطار  
لمن يستأهله انتهى من التكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان  
المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة  
فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة واجاب بان المراد  
بأحدهما قبل التوبة وبالاخر بعدها ووضف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد  
الرحمشرى ان يجب نعتك اهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه  
الآية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله  
لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا أي قبل التوبة لانه يغفر  
على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو حجة من ذهب الى ان الله لا يغفر غير الشرك  
ويغفر ما دون ذلك لمن تاب تفضلا أي قبل التوبة كما هو مقتضى قوله لا يغفر غير الشرك  
قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف اجاب عن ذلك بما لا يبق مع من التزم  
وتجاوب طريقه ومثل بمثال لا يلام الآية ولا يوافقها فان الموافق للآية ما ذكره  
من المثال ان يقال ان الامر لا يبذل القطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه  
لا يبذل القطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله  
لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على خلوه عذابه ولان ذنبه لا يقضى اثره فلا يستعد  
للعفو بخلاف غيره (ويغفر ما دون ذلك) أي ما دون الشرك صغيرا كان أو كبيرا  
لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالتعليل على معنى ان الله لا يغفر الشرك  
لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس  
عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لذهبهم فان تعليق الامر بالشيئة ينافي  
وجوب التعذيب قبل التوبة والصحح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على  
الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل)  
للقاسمي البيضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه بت الحكم على خلوه) قيل  
الاول الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد المل وهو مذهب  
الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان لله شركا ويعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد مرّح به في قوله تعالى في سورة لم يكن قوله (ان الذين كفروا من  
 اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها) فلا يبق شبهة في عمومه شهاب (قوله  
 وفيه تقييد بلا دليل) يعني ان تأويل المعتزلة مني على تقييد عموم آية الوعد وهي الآية  
 الناطقة بمفطرة مادون ذلك الشرك بالتوبة عنه حيث قالوا معنى الآية تعالى ينظر  
 مادون الشرك لمن يشاء مفترته وهو التائب والحال انهم يحاهون على عموم آيات  
 الوعد والمحافظة على عمومها ليست اول من المحافظة على عموم آيات الوعد  
 عموم آية الوعد تقييد بلا دليل بقوله اذ ليس عموم آيات الوعد بالمحافظة اول من  
 أي من عموم آيات الوعد فانه متأكد لهم في تقييد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض  
 شـ من زاد عليه الرحمة (قوله ونقض لذههم الخ) رده صاحب العسكشاف فقال  
 وما قاله بعض الجماعة من ان التسيب بالثبوت ينافي وجوب التذيب قبل توبة  
 وجوب الصفح بعد هالم يسدر عن ثبت لان الوجوب بالحسنة يزول بالثبوت  
 عندهم وايضا فانه اشار بتبيل بان الامير يسدل القطار لمن يشاء ولا بد ان ينزل  
 لمن يشاء الى ان المثبوت بمعنى الاستعناق وهي تفتنى الوجوب وتؤكد كمال المدفن  
 فلا يرماد كرمه بأسلوجه الزم الخواص يفهم من التقابل فافهم من حاشية الملوك  
 الشهاب الخفاج المصري (المحضرات الخمس الالهية) صوفيه صحت وحصرات  
 كاية الالهية بنوع اول حضرت تيب عطاق وواعيان تباشه است تاي حضرت تيب  
 مضافك بقبب سلطان اقربست وان شول وشوش تيد ردهات تال حضرت تيب  
 مضافكك بتهادت مطلقه اقربست وان عالم تال ت ربيع حضرت تهادت  
 مطلقه كذا زمركز ارض است تا عرض تاسر حضرت تباعه باربعه مذكور است وان  
 عالم ت تفضيل وانسان باجمال وسر نقطة وحده ت در نصف دائرة وجود ز وليست  
 ومنتهى بتهافت انسانت وليست القدر نازلان (تمن الملائكة والروح بها  
 باذن ربهم من كل امر) ودر نصف ديكر عروجيست ويوم القيامة سلطان انت  
 (تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وعلم تهادت  
 مظهر عالم تالست وار مظهر ارواح وار مظهر اعيان تالست وار مظهر اجزاء  
 الهمي حضرت واحديت وار مظهر احديت وابعاطه رشوده و الكسر  
 امرا فيل بعرض است وياي بر زمين وده - الخ - مع اور سورة - مع مع صور تالست  
 ومعنى امككخه ار ار شته است تيد - مع - ار ار رد - مع - مع سر يدهر ربان و - مع  
 عزيز اني درين مقام كتمه چون باطن عارف باو كويده سر تالست طهاركي  
 بايد كتمت نوزبان - مع - يارد ري ربان دي در اين - مع - كويده اسبق لاهوت تالست  
 وناسوت انسان وملك عالم تهادت ماد رجه عروت وملكوت عزمست به معي كويده  
 جبروت صفات وملكوت مجردت وعالم تال و في مصري در شرح معروض كتمه

اهي

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهیمة والعقول السماویة والعنصریة البسیطة  
 والمركبة التي هي المواليد الثلاثة وأهل الملكوت النفس الكایة والنفوس المجردة  
 السماویة والعنصریة البسیطة والمركبة ما فی الوجود حتى الاول من الجبروت والملكوت  
 عقل ونفس (واين سخن مطابقت باحدیث (ان لكل شیء ملكا وينزل مع كل قطرة  
 ملك) از شرح دیوان القاشی میرحسین المیدنی صوفیه کویند سالک را منازلست  
 ویدین ابراهیم خلیل علیه السلام ستاره و ماه و آفتاب را و اعراض او از هر یک  
 اشارت بان و اول منازل توبه و طاعت و ذکر است و درین مرتبه نور سبز مقتل  
 شود تا فی ترکیب نفس است از صفات شیطان و سببی و بیعی چه نفس تا بصفتان شیطانی  
 گرفتار است اماره است و چون ازان خلاص یافت و صفات سببی مبتلاست لوامه  
 است و چون ازان مبراشد و بصفتان بیعی آلوده است ملهسه آنست و چون ازان  
 مبراشد مطمئنه است و فرق میان شیطنت اماره و سببیت لوامه آنست که  
 شر اول متعدیست و شر ثانی لازم و ترقی سالک در طور نفس نزول است چه اماره  
 بمنبت نارت و لوامه بصفت هوی و ملهسه بصفت آب و مطمئنه بصفت خالص  
 و در مرتبه الطمیان نور کبود متولد میشود و نهایت سیر مطمئنه ملکوت سفلیست  
 ثالث تحلیف قلب باخلاق جمیده و درین مرتبه نور سرخ متولد شود و دل ذکر گردد و نور  
 طاعات و اخلاق و صفات روحانیه بیند و نهایت سیر قلب اول ملکوت عالیست  
 رابع قطیعه سر از غیر حق و درین مرتبه نور سفید متولد شود و نهایت  
 ملکوت علویست خامس مرتبه روح و درین مرتبه نور سفید ممتل شود و نهایت  
 سیر روح او آخر ملکوت علویست سادس مرتبه خفا و درین مرتبه نور سیاه ممتل  
 گردد و نهایت سیر حق عالم جبروتست سابع غیب الغیوب که مرتبه فنا و بقاست  
 و قانی الله محو و وجود موهوم است در وجود حقیقی مثل انعدام قطره در بحر  
 و کد اختن برف در وقت تاپیدن آفتاب (فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و ختر  
 موسى صعقا) و بقا بالله اتحاد قطره است بدریا و ارتفاع غیر از پیش دیده دل و خروج  
 از تصور باطل که نقوش اغبار بر صفحه ضمیری نکاشت و سالک بواسطه آن وجود قطره  
 غیر وجود دریای پنداشت (ریاعی) کرکره و کراهل شهودی ای دل • یکقطره ز دریای  
 وجودی ای دل • زین پیش نبود از تو یاد دریا فرق) ناکاه چنان شوی که بودی ای دل •  
 کوزه از برق سازند و پر آب کنند و در آب اندازند حال او چه باشد آنکشت بسبب  
 مجاوره آتش و استعداد خلق اندک اندک مشتعل میشود و اسراق واضاعت که  
 از خواص آتش است از و طاهر میگردد و اگر زبان داشتی انا النار میکفتی چنانچه  
 منصورا الحق گفت جنید فرمود ایس فی جنتی سوی الله و ابو یزید فرمود انسلت  
 من بملدی کما انسلت الحیة من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم ان الله تعالی

لطف نفسه فحل محقا وكفه فسا مطلقا وامام جعفر الصادق رضي الله عنهما شاك  
 تلاوت قرآن يهوش شد و چون بهوش باز آمد فرمود ( ما زلت اكر آية حتى جمعها  
 من الله كلمه ها و شيخ شهاب الدين سهروردى سفير مليلان امام در آن وقت چون  
 خبره موسى بود كه در = عكوه طور ( انما الله ) كفت ( ميت ) رواه جيون اما الحق از  
 در شق به بر ان بود سزا الزيك بختى ( و باقى ) توحيد كه او مشر م عرفان باشد در مذهب  
 اهل عشق ايمان باشد هر كس كه نديده قطره با بحر يكى به خسران شده ام ند چون  
 مسلمان باشد ديدن روانه بدير هار و در آتش را الا غير است و ديدن آتش عين  
 اليقين و موثق در آتش حق اليقين از شرح مذهب حور لايبدي وجهه افعال آيات  
 الشفاء ) هي ست ( و يشف صدور قوم مؤمنين و شفاء لما في الصدور و فيه تمام طماس  
 و تنزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و اذا امرت به و بنهى به قل هو  
 للذين آمنوا هدى و شفاء ) قال السبكي و قد جرت كثيرا و هي الفتيحة اى حرسية  
 ولد ايس من حياته قرأى الله في منامه فتكاله ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء و اقرأها  
 عليه و اكتبها في اناه و اسقه فيه ما يحتاجه ففعل فشفاها الله و الاطباء مسترفون بين  
 من الامور الروحانية و الرقى ما يشق به خاصة روحانية كما في هذا الادلوس في طرفاته و من  
 يشكره لا يعثر به من حاشية الشهاب على البيضاوى في سورة الاحراء عند قوله تعالى  
 و تنزل من القرآن ما هو شفاء لآية و رأيت انا في بعض مسكتب الحكمة عملا من  
 ارسطاطليس ان قال اذا ارتفع من الهياكل لمدة ١٠٠٠ لى ما يقده السحاب بهى ان  
 للدعوات تاثيرا عندهم كما عند اصحاب الترائع كآية امم خير محمد رغب اورد ر ( و من ار  
 مساحة كرة الارض ) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة و هو ثمانية اذ  
 فرمغ بحيث لو وضعنا طرف جبل على اى موضع كان من الارض و ادورنا الجبل على  
 كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض و اتى طرفا الجبل  
 فاذا مسه اذلك الجبل سكان اربعة و عشرين اى الجبل و هي ثمانية الاف فرمغ  
 و ذلك قطبي لا تثق فيه و قد اراد المأمون ان يضع على حقيفة ذلك سؤال من موسى بن  
 شاكر و كانوا قد اضره روايه لم الهندسة فقالوا نعم هذا قطبي فسا و به بحسبه  
 معانية فسا الواسع من استورية يقبل حمر استخبار طريق و ايهما و نحو ذلك موضع  
 و اخذوا ارتفاع القطب الشمالى بعض الفات و شره الى ذلك الموضع و در بطور  
 حضا طويلا ثم شوا الى الجهة الشمالية على الفات و من برا شعرا و در بين و شمال  
 بحسب الامكان المافرع الجبل تسو و در آخرى الارض و بسو و در حضا  
 شرومشوا الى جهة الشمال حتى اتوا فى موضع احد ريسه ارتفاع القطب  
 المدسكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع و نزل در ريسه حسو و ذلك ان صدر  
 الذى قدره من الارض بالجبال فافستة و ستير ميله و تقو ميل و سبع حفت

ثمانمائة وستون درجة لأن الفلك مقسوم بأثنى عشر برجاً وكل برج ثلاثون درجة  
 فضرى بواحد درج الفلك الثمانمائة والستين في ستة وستين ميلاً وثلاثين التي هي  
 حصة كل درجة فكانت الجلة أربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال  
 فعلى هذا يكون دور كرة الأرض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين  
 الأثمانين يوماً يسير النهار دون الليل لأن المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال  
 وهذا يشاقق ما استبر من أن الأرض مسيرة ثمانمائة سنة مع أن طول الشيء أقل من  
 دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضاً أن في كل ثلاث مراحل الأربعة أميال وثلاث  
 في السير إلى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى إليها  
 زائداً درجة على عرض الأرض التي ابتدئ بها السير منها بالثلاث مراحل المذكورة  
 إذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلاً كما قدرناها في مسافة انقصر الشرعية ومما  
 يدل على هذا أن عرض المدينة المنورة فتميز على عرض مكة المظلمة ثلاث درجات والله  
 أعلم والمعلوم من الأرض قدر ربع الكرة تقريباً والله أعلم **ومن صفة الجن والانس**  
 اياهم (يا قبي) يحد كثر جنة الصولى في ذيل تصريف بيوت التطرف في هذب جهوراً يباب  
 المثل وانس في ان فرق الاعتلاء المنطقين ربع الملائكة والبشر والجن والسياطين  
 واختلنوا في أهل الجن نوع ولشيطاين نوع آخرهتان قوم الامر كذلك وقال آخرون  
 الجن هم الارواح لطاهرة الطيرة والسياطين الارواح المؤذية الشريرة وأما الجوس  
 فاهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا الله العالم الهان أحدهم ما خير حتى رحيم  
 والشان شرير بجبل قاس مؤذون والآله الخيرة اعوان وجندوهم الملائكة والآله الشرير  
 المؤذون له اعوان وجندوهم الشيطاين والارواح الخبيثة والآله الخيرة السماء وجنده  
 في السماء والآله الشرير في الأرض وجنده يسطفي الأرض وهذا الذي يسمونه بالآله  
 الشرير هو الذي يسمونه المسمون بالاييس والمسلون متى وقع في هذا العالم شر  
 أو فتنه أو محنة فانهم يسمونه بالاييس ويتضرعون الى اسمه خوفاً منه ويلغوا في هذا  
 الغلو الى ان أول كلمة يذكرونها هي قواهم مؤنثاته من الشيعان الرحيم فيستعيذون  
 من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موعظة لمقابلة  
 اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب المل والأهل على وجود روح قوى من الارواح  
 الخبيثة المؤذية المداعية الى الشرور والاختلاف ايس الا في الاسماء واللقاب وأما  
 النبوية فهم أينما مشرطون في هذا لا يعتقد لانهم يقولون الله لعالم هو النور والظلمة  
 وفي عالم الأنوار موجود هو لنور المطلق وهو الآله الخبير الرحيم وأتوار أخرى مختلفة  
 بالعلم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفي عالم  
 الظلمات موجود هو الظلمة التسامة الكاملة وهو الآله المؤذي الشرير وأرواح أخرى  
 مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشيطاين وهم أعوان الظلام الاعظم



وهذا عينه مذهب المشبه من هذه الالفة فهذا انحصار مذاهب ارباب الملل والنحل  
في هذا الباب واما الملازمة فالمتأخرون منهم انفتروا على تكاثره واما المتقدمون فلا  
اعرفه منهم في هذا الباب لاني رأيت في كتاب الاثوية والبدان لفرطه ذكر فيه  
ان المبدأ الواقفة تؤث من المراسن والمان كما ذكرنا ومن جعلها لصرع ثم قال  
لا يريد الصرع الذي بعالمه اصحاب الهياكل بل الصرع الذي به الجده انه طباه وهذا  
تسريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المذهب العائنية) وباقى  
الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين فبعد في هذه النوريات مشغولان من انفسهم كغير  
في القريب الى النصف منه (قال الحكيم) لا تثبت في وجود موجودات كان واجبا فهو  
المطلوب والاصححان كما احتساج الى مؤثر فلا يمتن انتهاء الى الواجب لبطلان  
الدور والتسلسل فقال في شرح الواقفة هذا المسألة طرح ليدان حدوث العالم  
او امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبه اقول لا يحسن ان المتأخرين ايضا  
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم كمنهم زادوا في المدعى بالامانة انبه من كون  
الواجب صانعا لسواء فاستاجروا الى اثبات حدوث العالم وحده اوسع امكانه وبت  
لان الحد في اثبات الواجب عند الحكماء بمجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث  
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في أصل المدعى أي اثبات الواجب في الجملة على  
الطريقتين وبزيادة تشرير شرح المتصاعد (من الجموعة الحنفية دية) الايمان يريد  
والتص من عند الاشاعرة وهو المدعى عن الافق والتشديد بوجوبية وأصحابه وكثير  
من العلماء كإمام الحرمين لانه اسم للتصديق السابق حقا بخبره وفعله ولا يتوربه  
الزيادة وانتقسان وانما يتفاوت اذا دخل فيه انطاعات ولد ان قال الامام ازرر ان هذا  
الخلافا من تفسير الايمان وذكر صاحب الواقفة الحقائق التصديق بضم الراء  
والثقة ان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والفساوت لا يثبتون  
الا لا حتمال التقيض قلنا لاننا لم ان تفاوت ذلك فاما من حفظ وتمامه ان الحظ  
الغالب الذي لا يخطر معه احتمال التيقن بالذات حكمه ~~حججهم~~ الخبير قوله  
ايما احتسبا اقول فيه بجهان كما لا قول فلان ذكر السيد اشرف في حاشية حاشية  
شرح المتصاعد ان الظنون قد تضع قوة وضعنا ون ايضاً وقد شاع ذلك من  
كافنا غير موافق لاصل الامم النور في شرح من روى في حديث من روى  
قال اما التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم بغير ان يسمع منه بغير  
التصديق لا ان ذلك من حد وشكا وخرج من اسم اذ يثبت وقد شرح ذلك في  
في بحث عمدة الملائكة وما يشان من الامانة في حاشيات في باب في حاشيات من  
اريد به انه لا يحصل منه فلا يتبادر اذ هو من الغناء اسمي خلاص فيه ون يريد ان  
لا يحصل اطلاق بثلث الحكم فمما في المصطلح ~~لكن~~ فانه في مذهب كاشعرة من

لا يعتبر ايمان المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التهذيب على مذهب أبي حنيفة  
 فاسئل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقده وقلت به حتى يقينا وما قاله غيري  
 باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقوله تعالى في وصف  
 الكفار ان نظر الاظنا وما نحن بمستبينين اقول لا كلام في انه يكفي الظن في اثبات  
 الرقبة وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضية بين الانبياء والملائكة وامثالها  
 وانما الكلام في اثبات الوحدة والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار الجرح  
 (تمت) الايمان المحمل يتم بشهادة واحدة عند أبي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله  
 ثم يجب عليه الثبات والتقريب بأوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بثبوتين وهو  
 أن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرايطه وحد  
 شرايط الايمان وأوصافه فكل مسألة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها  
 فانه يكون شرط العزمة الايمان ويحكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روى عن  
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وبملائكته وكتبه  
 ورسوله والبعث بعد الموت والتدرج فيه وشركه (من مجموعة الحنفية) قال المصنف الخامس  
 قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير  
 والنقل فكذا يطلق على مبدأ التغيير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها  
 من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا باعتبار تأثرها في المبدأ  
 لتكميل جوهره وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها  
 في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه اما  
 كمال واما استعداد فهو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو من قابلية  
 النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تقيدها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع  
 الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطلح لكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل  
 النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة  
 الاتئال الى النظريات بمنزلة الآتى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس  
 في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجيات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار  
 على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لتكونها مكتسبة  
 مخزونة ثم يترجم بجزء الالتفات بمنزلة القاد على الكتابة حين لا يكتب وله أن  
 يكتب متى شاء يسمى عقلا بالنقل لشدة قربه من العقل وأما الكمال فهو أن تحصل  
 النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا أى من خارج  
 وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكالات  
 ونسبته الياناسبة الشمس الى أبصارنا وتختلف عبارات النجوم في أن المذكورات  
 أسام هذه الاستعدادات والكمال أول النفس باعتبار اوصافها بها أو اقوى في النفس

هي مبادئها مثلاً يقال تارة ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم  
 الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه  
 النفس في مبدأ النظر من حيث قابليتها للعلوم وكذلك البراني وربما يقال  
 ان العقل بالملكة هو - صول لضروريات من حيث تؤدي الى النظريات وقال ابن  
 سينا هو صورة العقول الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة انوار الابصار  
 والمستفاد هو العقول المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ  
 والمسادين العقل بالفعل والعقل المستفاد واحدهما ان مختلف بالاعتبار فانه من  
 جهة تخصيصه للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها بالنسبة بالفعل عقل مستفاد  
 وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى غايته واختلفوا  
 ايضا في ان العتبر في المستفاد هو حصول النظريات المكتسبة بنفسه بحيث لا يفتقد  
 اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وينبع ويستعد  
 جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحصول حتى يكون عقل بالفعل  
 بحسب الوجود على ما مر به الامام وان كان بحسب النصف هو الغاية والرئيس  
 المطلق الذي تقدم مسائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يعني ان هذا  
 اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربعة ثم حضور الكل بحيث لا يفتقد  
 أصلا هو كان مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس نزلت من  
 العلوم مع انها قابلة لها بحيث في تلك الحالة منزهة عن ذاتها بحسب ضروريات  
 فقط بحيث تستعد بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فانه عندئذ يحصل  
 بالفعل بل لها قوة الاستعداد بمجرد التوجه بحيث النفس حينئذ يتناول  
 وان كانت سائرة بحيث النفس عقلا مستفادا فالسلطات اربع لا غير حادثة الخلق وطاقة  
 حصول الضروريات وطاقة حصول النظريات بدون الحضور وطاقة حصولها مع  
 الحضور والمرتبة هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قلنا ان فيها من ان النفس  
 تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان اقسام مادة  
 وانما ذكر في المواضع من ان العقل بالفعل هو ملكة انتشاط نظريات من ضروريات  
 في ضرورة العقل بحيث متى شاء تصير الضروريات مستفاد من ضروريات ورجعه  
 في كلام اتوم من شرح المقاصد صحت لتدبره رجعه من العقل خروج  
 فخذون في الاجتهاد الشرعية والمسلمين فذاتها ان العلم ان صور الاجتهاد  
 وارتكابه اربعة ورعا عودى النفس في كل واحد ولا بدع وقياس وما  
 تشواصحة هذه فارتكبت ونحوها في اربعة من اجاع اعمامة ونحوها من فذاتها  
 والقياس وجوازها يشتملهم فان لعلمها انوار وقدره لشمس من وقتها لهم  
 حادثة شرعية من حلال وحرام فزعموا في الاجتهاد وتدور كائنات تتعاقب

فان وجدوا فيه فصاظاهرا تمسكوا به وأجروا حكم المادة عن مقتضاه وان لم يجدوا  
 فيه نصا فزعوا الى السنة فان روي له في ذلك خبرا أخذوا به ونزلوا على حكمه  
 وان لم يجدوا التبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية ضد هم اثنين  
 وثلاثة وكانتها اربعة اذ وجب علينا الاستدعاء بجملة من اجملهم وانما هم وان جرى  
 على مناهج اجتهادهم وبما كان اجماعهم على حادثة اجماع اجتهاديا وبما كان اجتهادها  
 مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع بجهة شرعية لاجتهادهم  
 على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن العصاة رضوا بقصصهم الذين هم الاثمة الراشدون  
 لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع ائمة على الضلالة  
 ولا يمكن الاجماع لا يخلو عن نص خفي قد اختصه لاعلى القطع فعلم ان المصدر  
 الاول لا يمتنعون على امر الاعين ثبت وتوقف فاما ان يكون ذلك النص في نفس المادة  
 قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها او اما ان يكون النص  
 في ان الاجماع بجهة وشهادة الاجماع بدعة وبالجملة مستندا لاجماع نص خفي او جلي  
 لا محالة والاذنيون الى اثبات اذ احكام المرسله ومستند الاجتهاد والقياس هو  
 الاجماع وهو ايضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الاصول  
 الاربعة في الحقيقة الى اثنين ويرجع الى واحد وهو قول الله تعالى ولا يظن  
 لظننا ان الحوادث والوقائع فما لم يثبت في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك ايضا والنصوص  
 والعلة ونعلم ايضا انه لم يرد في مسكل حادثة نص ولا يتصور ذلك ايضا والنصوص  
 اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي علم قطعا  
 ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يصحكون بمسدد كل حادثة اجتهاد  
 ثم لا يجوز ان يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل  
 شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الوضع الاحكام فيجب  
 على المجتهد ان لا يعد في اجتهاده عن هذه الاركان وشرايط الاجتهاد حسن معرفة  
 قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والنييزيين الانفاظ الوضعية  
 والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والجمل والفصل  
 وغوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن  
 وما يدل بالاستبعا فان هذه المعرفة كالاتي التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الالة  
 والافاء لم يصل الى تمام منتهى ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام  
 وما ورد من الاخبار في معاني الآيات وما روي عن العصاة المعتبرين كيف سلخوا  
 مناهجها وادى معنى فهو امن مداوجها ولو جهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق  
 بالمواعظ والقصص قيل لم يضره ففتى في الاجتهاد فان من العصاة من كان لا يدري  
 تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القرآن وكان من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بتوهمها وأساليبها والاحاطة بأسرار الشبهة والرواية عدولها وتقاتها ومطوونها  
 ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عامت ورد في حادثة خاصة ومطوونها  
 خاص عم في الكل كما تم الفرق بين الوجوب والتدب والاباحة والخطر والكراهة  
 حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يحتلط عليه باب يلب ثم معرفة مواقع  
 اجماع العمامة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في محالمة الاجماع  
 ثم لتهدى الى مواضع الاقية وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل اولها ثم طلب  
 معنى محيل مستنتظ منه فيعلق الحكم عليه أو شبهه بطلب على الطن فيلحق الحكم به  
 فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى لا يفترون افتراء يفترون واجب الاتباع  
 والتقليد في حق العمامة والافضل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه  
 من سهل ميسر قالوا فاذا حصل اجتهاد هذه المعارف سارع له الاجتهاد ويكون الحكم  
 الذي أدى اليه اجتهاده سائغ في الشرع ووجب على العمامة تقليده والاسد جنوا  
 ثم اختلف أهل الأصول في تصويب المجتهدين في الأصول والبروع ومثله أهل  
 الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والاحكام العقلية القينية القطعية  
 يجب أن يكتفون بتعيين الاسباب فالصيب فيها واحدها ولا يجوز أن يختلف  
 المتكلمان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنسبة والاشياء على شرط التقابل المذكور  
 بحيث ينفي أحدهما ما يثبت الآخر من لوجه يرى انه لا يفتقرا لصدق  
 والكذب والحق والساطل سواء كان لاختلاف بين أهل الأصول في لاسلام وبين  
 أهل الاسلام والمثل والنصل الخارجة عن الاسلام فان المتخالفين لا يحتل وورد  
 الصدق والصواب والمطابق في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المتخالفين زيد  
 في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فانتم  
 قطعا ان أحد المتخالفين صادق لان المبرع لا يحتل الحالتين فيه معاقد مستكون  
 زيد في الدار ولا يكون في الدار لعدم مري قد يختلف المتكلمان في مسألة ويكون محل  
 الاختلاف مشتركاً بشرط أن يكون تضابل القضيتين فاذا لم يندمكر أن بصوب  
 التنازع ويرتفع التنازع بينهما رفع الاشتراك أو يعود التنازع الى أحد الطرفين مثال  
 ذلك المتكلمان في مسألة الكلام له بانواردا على معنى واحد بالنسبة والاشياء فان  
 الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في لسان والرقوم واما اراد ان  
 معنى آخر فلم يواردا بالتنازع في المطلق على معنى واحد وكذا في مسألة زوارة فان  
 السابق قال الزوارة اتصاله بالمرئ وهو لا يجوز في قوله الباري والمثبت في ادراك  
 أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعاد فلم يواردا لشيء ولا نيات على معنى واحد  
 الا اذا رجع الكلام الى اشياء حقيقة الزوارة فثبتت وعلى انها ما هي ثم شكلمان  
 ضيا واثاناً والافضل ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن العنبري ان كل

مجتهد ناظر في الأصول مصيب لانه أدى ما كتبه من المبالغة في تسديد النظر والمنظور  
 فيه وان كان متعينا نفيًا وإثباتًا الا انه اصاب من وجهه وانما ذهب صكر هذا  
 في الاسلام من الفرق وأما الناظر جون عن الله فقد تقررت التصويبات والاجماع  
 على كفرهم وخطئهم وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل  
 الا أن التصويبات والاجماع صدرت عن تصويب كل ناظر على الاطلاق والاصوليين  
 خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير بحكم  
 شرعي والتصويب بحكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن  
 ساهل متأقلم يصح كفره ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من أهل  
 الأهواء والمثل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى  
 فأجرى حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضي بالتضليل  
 وسكهم بانهم هلكت في الآخرة واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير  
 بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدر  
 خروجه عن تأويل واجتهاد من باغيا شظنا ثم البقي هل يوجب اللعن ام لا فعند أهل  
 السنة اذا لم يخرج بالبقى عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن  
 بحكم فسقه والقاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البقي والتضليل  
 والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان **والقول في كسب السنن** واما  
 المجتهدون في الفروع فأختلفوا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع  
 الاختلاف مغلطات غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما ينبغي ان ذلك  
 على أصل وهو انما يصح هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا فمن الاصوليين من صار  
 الى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز  
 وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم  
 منوط بهذا السبب فالحال يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال  
 ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع  
 افضل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار  
 الى أن الله تعالى في حكاية حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل  
 وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما يراه المجتهد  
 بالطلب والاجتهاد اذا الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء الى  
 شيء فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين التصويبات والظواهر والعمومات  
 وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المرابطة المعنوية أو التقريب من حيث الاحكام  
 والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تلقى في المتفق عليه ولو لم يكن له  
 مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

في الاجتهاد في الحكم المطاوع وان كان الثاني مختار فهو معذور بتوعد عند اقله  
 في الاجتهاد ثم هل يثبت المصيب أم لا فاصح اكثرهم على أنه لا يثبت فالمصيب واجب  
 لا يمينه ومن الأصوليين من فصل الامر فيه فقال يتطرق اليه بتدبيره ان كان مخالفة  
 النص ظاهرة في احد المذهبين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يقع قلبا ولا المقسك  
 بالتصريح والصحيح والظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص طاهرة لم يكن  
 مخطئا بعينه لي كل واحد منهما ما يوجب اجتهاده وأحدهما مصيب في الحكم لا يمينه  
 هذه جملة كافية في احكام المذهبين في الأصول والمروء والمسئلة منسكة والتضية  
 معسلة ثم الاجتهاد من فروض الكليات لاس فروض الاعيان حتى اذا استقل  
 بتصديه أحد في عصر سقط الفرض عن الجميع وان قصر أهل عصر عن موازنة  
 وأشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاستنادية اذا كانت مرتبة في الاجتهاد  
 ترتيب المصيب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام باطلة وانما آراء كل طائفة  
 فلا بد اذا من يجتهدوا اذا اجتهدوا فاجتهدوا وانما كل واحد منهما في خلاف  
 كما أدى اليه اجتهاد الآخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الآخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد  
 واحد في سادة وأتى اجتهاده الى جوارحه وحظرتم حدثت الحادثة تبينها في وقت آخر  
 ولا يجوز له ان ياتى بما يوجب اجتهاده الموقوف بدونه في الاجتهاد الثاني ما أغلظ  
 في القول وما في معنى بلغة من ... .. بان ... .. من ... ..  
 عنه ما هو لازم لأن الماء سر يثبت في صدور أن ... .. من ... ..  
 أي حبيبة وانما هي النافى انما ذهب الشافعي لأن الحكم بان فذهب ... ..  
 مذهب مذهب المذبي بوقت ان حطوا وشططوا الموقوف ذلك وادان مجتهدان  
 في بدنا يهدى نهما في يحساراه فضل والا ورع منهما حتى يأخذ بفتراه ومن  
 صحاب لظاهر مثل داود الصمغاني وغيره من يجوز التماس والاجتهاد في الاحكام  
 ومع أن يكون القياس أصلا في الأصول وقال أوزاعي قاس ابيس وطى أن قياس  
 امر نوح عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدركه طلب حكم الترخيصة من سلفه  
 ... .. من ... .. ان ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..  
 ... .. من ... .. من ... .. من ... ..

اللهموا أبا الاتمسم بذل من الائمة والمسلمين والشهداء الذين هم اصحاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والاصار في أن يصرف  
 الله بهم العذاب عن أهل الارض بعصيانهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان امانا  
 في ائمة قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم اصحابه من بعده وأهل بيته  
 قال عليه السلام أهل بيتي أمان لا تمق وقال عليه السلام أصحابي أمانة لا تمق  
 اذا ذهب أصحابي ألقى أمتي ما يوعدون فلما قبض الله هؤلاء الى رحمة جعل فيهم في كل  
 عصر وحسين بدلانهم على حسب ما يليق بأهل ذلك العصر فيمنع بهم سوء عن  
 أهل العصر وهؤلاء ليدخلوا الجنة بالأعمال ببعض بطركات الظاهرة فانهم ليسوا  
 بأكثر صلاة وصياما وجهادا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوا بهن  
 الصفات التي تخرجوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون في عصرهم من هو أكثر عملا  
 منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في أبي بكر رضى الله عنه انه لم يقض لكم بكثر صلاة  
 ولا صيام ولا صوم بشئ وقر في صدره وقوله يسعواة الاقنص أى يسعواة ابفوات  
 مادون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله وقال تعالى الامن ألقى الله بقلب  
 سليم قبل سليم عمادون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله في تحمل انتقالهم  
 وتحذيف مؤنهم عندهم من معاني الاخبار للشيخ الامام السالك المحقق العارف  
 الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلادى خصه الله بالرحمة والرضوان ولله الشكر  
 بعبودية الجنان (مسئلة) قال بعض الحكماء في معنى قوله صلى الله عليه وسلم  
 من مات مات قيامت ليس المعنى ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هي قيامة خاصة  
 ذكرت تفصيلها في اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ماتم الكفاة وذلك  
 لمساعد عند الله محقق عن انطلق لسر من الاسرار الله أعلم به والاوقات وان كانت  
 متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقف ببعض أنواع الوجود أما على  
 مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشيئة كما يحال أحداث العالم في بعض الاوقات  
 على المشيئة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وأما على  
 مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالة أيضا فانهم متفقون على أن مبادئ الحوادث  
 حركات الافلال وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرانات وأحوال  
 السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك  
 خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يختلفه  
 نظير ولذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها  
 ولا يعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا  
 القاء حجر في الماء يحدث في الماء شكل مستدير فلو القينا حجرا مثله عقبه قبل انقطاع  
 حركة الاقوال لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية حركة الاولى لان



لا يخلو عن كونها كذا والناس في ذلك لا يفترون  
 لا يفترون في ذلك مع تساوي الاسباب لا متزاج اثر السابق  
 بخلق فعله هذا لا يستحيل أن يكون في التقدير الازلي دورا مختلفا لدور المعهود  
 يقتضي نظام الوجود والابداع على خلاف الخط المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك  
 بدأ عالم لم يسبق له نظير ولا أن يكون حكمه بالقياس لا يلحقه من قبل الدور السابق المرسوم  
 فيبقى الخط الحاصل من الابداع مستترا في جنبه وان كان قبله أحوال آحاد فيكون  
 معاد القيامة حصول ذلك الشكل الضريب في الاسباب العالية ويكون ذلك قريبا  
 كليا جامع لجميع الارواح فيم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة  
 بوقت لا تحسب القوة البشرية لمعرفة ما عسى لمعرفة وة باسم آحاد الناس ولا س الاياه  
 فان الاتيها أيضا يكتشف لهم ما يكتشف على قدر احوالهم ونقول لهم فادالم يتم رهان  
 كلامي ولا قلني على استحالته وجب التصديق به اذا ما ورد الذرع به نصر بحال بطرق  
 اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المسكر لا عادة النفس الى الجسد امير  
 ثم التفرقة بينهما في القيامة متصيرا الى أن هوام روح بلا بدن غير معقول  
 انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل لقطعها بسنن  
 وانه كيف تدلق وهو ليس بحال لسفل الاعراض بالحواس عرفه ليس بعرض بل هو  
 جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفاته خالقه وهو من هذه المعارف  
 لا يحتاج الى شيء من محسوساته وهو في حالة ملايسته قابض قادر على ان يتصور  
 نفسه عاقلا عن المحسوسات كلها وعن السماوسات والاجسام ويكون في تلك الحالة  
 عار قابضه ومجدوث ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشيء من محسوساته مدانه  
 معقول على هذا الوجه والتمرد لا تكرر الله تعالى على الدوام في بداية طريق التصرف  
 يفضي بالتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذاته شكل ما سوى الله تعالى  
 فيعزب عن نفسه ولا يمس بشعوره بشيء من المحسوسات والمعتولات سوى الحق  
 تعالى ولا يشعر بنفسه ولا يعلم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون  
 شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق فعلة من الحق فانه في التصرف لمعرفة  
 الحق كيف يحتاج الى بدن وقاله وصكك لا يستغنى بهاء عن الجسد الذي هو  
 مركب الخواص ولا يرى الا المحسوسات من عقل حقيقة المرص وعلم قوامه مدانه  
 لم يشكل عليه اتصاله عن الجسد وما اشكل عليه اتصاله الى ان يعرف انه لا معنى  
 لسوى نأثر الجسد وتصرفه تحت تصرفه وقهره تصرفه كما يعلم قهره الاصابع  
 تصرف الارادة مع قطعها أن لارادة ليست في الاصبع لاصع اصبع صخرة  
 لما ليس فيها النفس وان لم تكن في الجسد فالجسد صخرها هذا اشعر يجوز  
 أن يحدث ويرول ويعود ولا يستحيل في العقل شيء منه ويكون اموده ورو له اسباب

فلذكية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما يأتى  
 فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس  
 بجورها عن الجسد فهو بذاتها هيا لان ينكشف لها لفظ الامور والاعمال  
 بالجسد كالحجاب لها عن درك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف لها حقائق  
 حقائق الامور وذلك قال تعالى فكشفنا عننا غمطنا لتبصرنا اليوم حسدين  
 ينكشف تأثير اعماله في تربيته من الله تعالى وما يقدره من مقادير تلك الآثار وان بعضها  
 أشد تأثيرا من البعض وفي قدرة الله تعالى أن يحدث شيئا يعرف الخلق به في لحظة  
 واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها في التقريب والابعاد هذه الميزان ما يتميز به  
 الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس مختلف لنفسه الميزان المعروف للذهب  
 والفضة والقيان للثقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاقوات والمسطرة  
 لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعور وحركات الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثل  
 للمواسم مثل بمشاه من هذه الامثلة وغيرها وحقيقة الميزان وحده موجود في جميع  
 ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للنفس عند التشكيل  
 أو الخيال عند التمثيل والله أعلم بما يقدره من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي فالقدرة  
 واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف  
 مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقرية ومبعدة لا يعرف  
 قدرها ولا يحصر احد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا  
 وان كان في قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ  
 آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعاً وما معلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق  
 وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظاهراً هو اذ قسم من الشعر بل لا مناسبة بين دقته  
 وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي  
 ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي  
 الذي لا عرض له أصلاته على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط  
 الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة  
 كالكسب بين التيسير والبخل والشجاعة بين التهور والخبث والاقتصاد بين  
 الاسراف والاعتدال والتواضع بين الكبر والنفاسة والعتقة بين الشهوة والجمود  
 اذا الاخلاق المتضادة لها طرفا افسراط وتضريب وهما مدمومان وبين الافراط  
 والتضريب وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية في البعد بين الطرفين وهو المركز  
 كانه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كمثل الفاصل بين الظل والشمس

تقطع من السبل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التصديق وهو ان كمال الاتصاف  
 يشابه الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في إمكان  
 الانسان الاتصاف عنها الكلية فكيف بما يشبه الاتصاف وان لم تكن حقيقة  
 الاتصاف وهو الوسط فان النار كده لا حاد ولا بارد والقوى كده لا اسود ولا ابيض  
 فالجمل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخي كده لا يهزل ولا يهدر فالصراط  
 المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى أحد الجانبين وهو اذق  
 من النعم الذي يطلب غاية العدم من الطرفين يكون على الوسط وتصريفك مثلا  
 وهو اذق فرضنا حقة حديدية محممة بالنار وقت عملها فيها وهي تهرب بطبعها من  
 الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذي هو غاية العدم من الجانبين  
 النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو  
 اذق من النعم فلذلك خرج عن القدرة البشرية لو وقف عليه فوجب على كل من  
 ان يكون واداعى النار واداعى النار واداعى النار كما قال سبحانه وتعالى وان تمك الا وادها  
 كل على ربك حقا مقضيا وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء  
 ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الاية فان العدل بين المرأتين في الحق والوقوف على  
 درجة متوسطة لا ميل الى احداهما لا يشتمل تحت الامكان فادعوت هذا فاطم  
 نه اذا كان يوم القيامة مثل تعلقها هذا لسطح المنزلة عليه لب كل امرئ  
 بالاستقامة عليه بمنزل ما هو الخط الهنسي له كما لا عرض له من انتم في هذا  
 العالم على الصراط المستقيم مرسوياً على ذلك الصراط ولم يزل على أحد الجانبين  
 لانه في هذا العالم هو دنسه الصراط عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا فان المادة  
 طبيعة خامسة تفر على الصراط المستقيم مستوية بقوتها الصراط حق قطعاً كما ورد به  
 الشرع (مثلاً) لعلمك تقول ان هذه المذات الخسبية والخيالية التي وعدت في الجنة  
 لا تدرك الا بالقوى الخساسة والتمهيد وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ايداعها  
 الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الخسبية واذا  
 فرقت روح الجسد وثلث اجزائه واضمحلت لقوة الخيالية والخسبية فكيف  
 بمنزل لمنع اركاة شياخ انزع ويدها على الكفا في الشرب له تسعة وتسعون رأساً  
 الخسبية فهذه الصورة اما حسنة او خيالية وقد يظن ان كل الموت فكيف السبيل  
 ان تبها فاعلم ان هذا يشكره من طر - شر الايجد ويحسب ان النفس الى  
 الجسد وليس يقوم على استحالة رهان - فبقى ان لا يبعد عن موضع بعض الاجساد  
 تنزل الشمس واساسها بعد الموت في تقوى نقامة وكل ما ذكره الاوائل منهم  
 في دلالة على استحالة ليس مرهان محقق واشرع قد ورد به حسب تنديقه ودليل  
 انه ليس مرهنا عند فلاسفة ان افضل متأخرى التسلاسة ابا على من بيننا

فقد أتت ذلك في كتابه الصباة والشفاء وقال لا يبعد أن يحسكون بعض الاجسام  
 السماوية موضوعا لتفصيل النفس بعد الموت وحكي ذلك عن عظمته ونبته عندهم إذ  
 قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير متنع وهذه القضية تدل على أنه لا شك  
 في هذا الاصل وان لم يبق عنده برهان عليه ولو كان محال لما وصفه كآله به لا يجازف  
 بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما تقول قائل أن ذلك اتحاد كرمح على طريق  
 الجملية والتقية والافتد ذكر في مسألة التاسع من كتاب النفس استحالة تعلق  
 الابدان بالنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره  
 في استحالة التاسع أيضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جدا استعدت  
 لقبول وفاشت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته لقبول الصور  
 فيؤدي الى أن يفيض اليه نفس ولو تعلقته النفس المستعدة لاجتماع نفسان لبدن  
 واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل  
 ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويحسكون فيها من الاستعدادات  
 ما يتناسب المشاركة الموحدة من قبل حتى لا يختص بشدبيرها ولا يحتاج الى  
 اعادة نفس جديدة فالواستعدت في الارحام نفوسا لقبول النفس في حالة  
 واحدة فاشت اليها نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس  
 اختصاصهما بالمحل فيه فان النفس لا يهل الجسد طول الامراض لا يحسكن  
 اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف وفي احد  
 المستعدين من اختصاص أحد النفسين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص  
 في نفسين متمثلين فلم لا يجوز في النفوس المشاركة المناسبة واذا توغرت على المستعد  
 حقه من النفوس المشاركة لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور  
 أو لا تفيض وانقر بهذا الظلام - ومن استأخو عن فيه وما انقصود بان أنس  
 أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات  
 الحسية والخيالية بعد الموت والتبر والقيامه يجب ان يتدبر به فان قائل عن  
 راء في القبر لا حس ولا سر الذي قلت وقد نرى صاحب الكفة كذلك والادراكات  
 يجوز أن يقوم بجزء صغير يكاد لا يجزأ ولو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم  
 المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة بالنفخ والتسوية بلام الهام) انما مد  
 انزال روحه الله وقدر سره وتوزيره (فصل) الذات الموسومة الموحدة  
 في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي حسي وخيافي  
 وعقل أما الحسي فبعدية الروح الى البدن كاذكرناه واما الكلام فان بعض هذه  
 الذات محال لا يرغفها مثل اللبن والاستبرق والطلع المتشود والسدر المتشود فهذا  
 مما خوطبه جماعة يعظم ذلك في اعينهم وينسبونه غاية الشهوة وفي كل مستغف

وكل الفلم بطعم ومشارب وملايس تقتصر بخوم دون لوم ولكل واحد في باقنة  
 ما يشبهه كما قال عز وجل (ولكم فيها ما تشتمون أنفسكم ولكم فيها ما كتبتموه)  
 وبما ينظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة منظمة فداها الدنيا  
 كالنظر إلى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصالحة فيها في الآخرة دون الدنيا  
 واما الخيال فقلته كما في النوم الا أنه مستحقر لا تقطعه عن قريب فلو كانت دافعة  
 ليدرك فرق بين الخيال والحس لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباقها  
 في الخيال والحس لامن حيث وجودها في الخارج فالوجود من خارج وله وجود  
 في حسه بالانطباق فلا بد له ولو بقى المنطبع في الحس وعدم الخارج له امت القذة  
 والقوة التخييلية قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المنزومة تخيلية  
 وليست بمسومة ولا منطبعة في القوة الباصرة ولذلك لو اخترع صورة غير له في غاية  
 الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تقم له لانه لا يبصر بمرس على النوم  
 فالوجودات له قوة على تصويرها في القوة التخييلية لعظمته وركت مره  
 الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الا آخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال  
 القدر على تصوير الصورة في القوة الباصرة فكل ما يشبهه به حضر عنده في الخيال  
 قد يكون شهوته بسبب تخيله وتخييله بسبب ابصاره أي بسبب انطباعه في القوة  
 الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويرى في الخيال شيء به وجود بحيث  
 يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لم يبق في ايديهم صورة من الصور  
 والسوق عبارة عن اللقط الالهى الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بسبب  
 المشيئة وانطباق القوة الباصرة به انطباقا تاما الى الدوام المشيئة لا تطاعه هو محض  
 للزوال من غير اختيار كما في النوم في هذا العالم فهذا القدرة اوسع وأكبر من القدرة  
 على الاجراء خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين واذا صار  
 مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ومما شانه ما يشغولها من غير ما يشغولها  
 هذا فنوع الالهام لا يوقفه ولا يمنع حتى لو اشبهت مشاهدة السق صلى الله عليه  
 وسلم لمتلائف نفس في تلك الحال في حافة واحدة شاهدت وجهه وما خطر بانهم  
 في أماتهم تعلمه وما تدار خلاص من نفس له في الله عليه وسلم  
 الموجود من روح الحس قد يكون له مكان واحد وهو امره حرة على ما هو  
 اوسع وأتم مشهورة وذوقها وتوهمها من ترون رتبها في الوجود وما توجه  
 الثالث فهو الوجود العفلى أن يكون له في وسائط أمثلة لذات العفلية  
 التي ليست بمسومة بل هي اعطيات منسوبة في نواع تلك العفلية المذات  
 كالحسيات فتكون الحسيات مائة منها وكل واحد منها في حده حرة على حدة  
 في بعضيات توهمها في الحسيات فانه لو رأى في لسان الخضرة والماء

الجارى والوجه الحسن والانوار المرطبة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة  
 بالجواهر واليوافق والآلات والقصور البنية من الذهب والفضة والاسرة المرصعة  
 لكان المعبر لا يحصله على نوع واحد بل يحصل صككل واحد على نوع آخر من السرور  
 وفترة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور السكنى والحداد  
 الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاعداء وان شمل الجميع اسم القلة  
 والسرور ففى مختلفة المراتب مختلفة النوازل واحدا مذاق يفارق الاخر وكذلك  
 الذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك وان كانت محال لا يفهم وان لا اذن سمعت ولا يحظر  
 على قلب بشر جميع هذه الالهام فكيف يجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون  
 نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجهود على الصور الذى  
 لم ينفع له طرق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون المستصرون بعالم الصورة والذات  
 المحسوسة ينفع لهم من اطراف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويتفق شرهم  
 وشهوتهم اذ حد البنية ان فيها صككل امرئ ما يشتهي فاذا اختلفت الشهوات  
 لم يعد ان تختلف العطايا والذات والقدرة والسعة والطاقات البشرية عن الاطاعة  
 بهجات القدرة قاصرة والرحمة الالهية ألقت بواسطة النبوة الى كافة انطلق القدر  
 الذى احملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما ورأته من القهيم من  
 أمور تليق بالكرم الالهى ولا تدرك بالقهيم البشرى والتمسك بالصدق  
 عند ملك مقدر ان هذا من الرسالة الموسومة بالمشورة من غير اهل الامام الهمام  
 ابي حامد الغزالي رحمه الله وقدس روحه (در بيان انك اوليا محمد اصنافه)  
 يا ايدها انت كما ارباب ولايت جنديا منا قد جيتانك عبد الله ابن مسعود رويات  
 كندك حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان الله اثمانه ولى قلوبهم على قلب  
 آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم  
 على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة  
 قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام  
 كلمات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلمات واحد من الثلاثة ابدل الله مكانه  
 من الخمسة وكلمات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة وكلمات واحد من  
 السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلمات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من  
 الثلاثمائة وكلمات واحد من الثلاثمائة ابدل الله مكانه من العامة بهم يرفع البلا عن  
 هذه الامة و مراد ازين كه فلان بر قلب فلان انت كه فيض حق بر هر دو از يك  
 جنس است و همين فلان بر قدم فلان انت بعضى نقل كرده كه شيخ محي الدين كويدك  
 افراد جى اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد و عدد ايشان طاق باشد و قطب كه  
 او را خود شيخ كويدك نيك شخص است كه محل نظر حق تعالى است و او را عبد الله

حسی که تدویر میل خیره خلافت باید مثل حلقه او بیعت و اطام حسین و جگر و شین برین  
 و چون عهد العزیز و متوکل و اور قلب اسرا قبل است و امامان دو شخص است یکی برین  
 غوث و نظر او بی عالم ملکوت است و او را عبد الرب گویند و یکی بر بسا و غوث و نظر او بر عالم  
 ملکوت است و او را عبد الملك گویند و افضل است از عهد الرب و او تا چهار شخص است  
 در چهار رکن عالم یکی را که در مشرق است عبدالمطی گویند و یکی را که در مغرب است  
 عبد العظیم و یکی را که در شمال است عبدالمؤید و یکی را که در جنوب است عبد  
 القادر و ابدال هفت شخص است و خلافت که ایشان و قطب و امامان یا اوتاد یا نه  
 و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمرد یکی از جهل تبدیل او شود  
 و تیم جهل تر یکی از سیدت است و تیم سید یکی از سلاطین است که چون ایشان  
 از مقامی بیرون آیند میتوانند که جسدی بصورت خود بگذارد و مشهور است که  
 ایشان در هر روز از روزها ماه درین جهت در جهت عالم و برای دانستن  
 این جهت که در روز حاجت در او باشد در آن ترتیب داده اند موسوم به دایره رجب  
 العیب که معروف و مشهور است و نجیبا هست شخص است که مشغولند به حمل اتقان  
 خلاق و تقیاد و ازده شخص است که مطلع اند بر اسرار نفوس و بدلا هم دو ازده  
 شخص است و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمرد باقی قائم مقام بمرد و بشان  
 غیر ابدال و قبایل و در حقیقت جهل شخص است که در اول مرتبه عملی در ایشان  
 می شود چنانچه قادر بر بر آن نیستند و در روزی نقل گم میشود و در آن زمان علم  
 زوال می یابد بعضی گویند که نجیب است و میباید و ملائمه قوی است که حال  
 خود از مردم پوشیده دارند بگذارد که مردم ایشان بولایت شناسند و بشان اصل  
 طاقه اند از شرح جام کینی بحال مرتب از حدیثی تحصیل اقسام اولیاء و عدد سارن  
 ایشان و مشرب و مذاق هر یکی این طائفة کرام در باب هفتاد و سیوم در منوعات  
 مذکور است اگر خواهی مراجعت بمشروبات باید که کرد (فی زواید نفوس)  
 و الالهیات و المهرات و الکرامات علی رأی الخکام و اعلم ان انسان له قوة  
 مجموع فیها سورا المحسوسات لانه بحکم علی هذا الخلو با ایس و قوة  
 قوة مجموع فیها سورا المحسوسات لانه بحکم علی هذا الخلو با ایس و قوة  
 والمحسوسات و نسبی هذه القوة ما لمس المتعینات و مع وجود صور المحسوسات  
 بطریقین أحدهما أن الحواس الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق  
 واللمس تأخذ صورة المحسوسات وتوزعها في الحس المتعین و الثاني أن في الدماغ  
 قوة تخیلة من شأنها تركيب الصور وتنسيقها وهي التي ترهبك رأسی علی بدن  
 انسان حتی تحصل صورة انسان ذی رأسین و تحصل رأس انسان من سحر  
 يحصل صورة انسان عديم الرأس و هذه الصور تثبت من الصور و تدور

على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور  
 التي في الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل اكونها من طبيعة في الحس المشترك  
 فذلك الصور التي ركبها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذ ائبت  
 هذا فنقول ان الصور التي يراها الناظرون اما ان تكون موجودة في الخارج أولا  
 والاقل باطل والارأها كل من سكان سليم الحس وحيث لم ير هادبل على أنها من  
 تركيب القوة المتضلة وهذه القوة لو خليت وطبعها بالصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر  
 منها هذا الفعل دائما من أحد هما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من  
 خارج والثاني تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان أو احدهما صدر  
 منها هذا الفعل والمنع الاقل يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقي الحس  
 المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمنع الثاني يزول بالمرض فان  
 النفس في حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتسلط المتضلة على تركيب الصور  
 وتنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة (والمناومات) منها ما يصحكون  
 كاذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة ففيها امور أحدها أن في الدماغ قوة تحفظ  
 فيها صور المحسوسات بعد الغيوبة ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور  
 المحسوسات وبقيت في الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 وثانيها أن المتضلة اذا ألقت صورة انطبع في الخيال فعند النوم ترد على الحس  
 المشترك فتصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ اذا تغير لم تغير افعال القوة  
 المتضلة بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال  
 مزاجه الى السوداء يرى صور سوداء هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة  
 فهيها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية  
 اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها في تدبير البدن فاذا حصل لها  
 أدنى فراغ من ذلك اتصلت بطبيعتها بالمجردات التي ارتفعت فيها صور الجزئيات على نحو  
 كل ما ينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال  
 ما يقرب منها ثم ان المتضلة التي من شأنها المحاصصة تحاكي تلك المعاني الكلية  
 المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 (وأما الوحي والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها  
 بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادئ القدسية وحسب كانت المتضلة قوية بحيث تقوى  
 على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة بالعقول  
 المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك الغيبات على وجه كلي ثم المتضلة  
 تحاصصها بصور جزئية مناسبة لها وتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظر ايهيما يخاطبه



قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالصوري نور الله من قد عرف أصل خرف  
الجنان أرقده ان بعض النصارى اتصروا دينه وانزعوا من البسطة الشريعة فلبسوا  
على تقوية العقائد في المسيحية عليه السلام وصحة يقينه بقلب حروفها وانكر معروفها  
وفرق ما لونها وقدم فيها أوامر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم هبس وبدمر ثم أدر  
واستكبر فقال قد انظمت من البسطة المسيح ابن الله المبرور فكانت له حيث رويت  
البسطة يواو ينك حكا وجوزت من الأحكام وأوحى فنصرت أسئلة الأسيار سا  
على الاشرار ولتنصلن أصحاب الجنة على أصحاب النار فكلت ان البسطة بل ان حالها  
انما لله رب المسيح واسم البحر لأم لها المسيح يرب مارح انما واسم الملبس سل  
ابن صريم أصله الحرام لا المسيح ابن الله محمور لا صراحة لتمام اناء الصخرة واسم  
حرم سلم امام الى الله فله في تم سلم حرم الراح الخلم وبع رأس مال يجعله انما بيان  
فان قلت انه رسول صدقتك وقات ايل ارسل الرحمة من لحم ودين من أسماء  
الله على بلدان كتبهم وترجمة بلحم بيته اللهم الذي ولد فيه المسيح الى فيردت محمد بن  
على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسطة قد قصيرا ناس وراه حطها خبروا  
وايوننا ومن دون طلبها سيولا وضيوتا ولاهدين انصفت كذلك الباردة فصفت  
على نوالها وقابلات الواحدة به شر أمثالها ل ايتك في يفتك في يفتك في يفتك في يفتك  
ما يصحك عن الابنية ويصحتك فتهلم في هذه البسطة في فقر في له لوم ونصون  
ومستودع لحوهر برها ل كنون في تزي في البسطة في حصد حمتها ان عدوها  
سعدا في ستة وعشرون في رافق حطها ان مثل عيسى في تم ليس فيه من ثمرات بحساب  
الالف التي به دلاي الجلالة ولا اشر لرب واحد في ردي اعمه لورد من يشاء بانقاط  
انما الجلالة بقدايات البسطة بتمام تحط به خيرا في ملك سلم تستطع عليه صبرا  
انتم ملخصا من تعريفات في الشفاء الكفوي في تعريف لرب المشهور في قوله  
تعالى ليست هالة بالاعراض عند الاشارة عند غلظة قوله وان لا امام الا الله  
الحنفي في ملخص الأدلة لا يقال انما تعالى فعل ذلك لعله تعالى الله ما يشور صلوات  
ملوا كبيرا بل يقال انما فعل ذلك الحكمة ولا تكون الحكمة من اوله حتى عدم ان  
جايز اوله ان رجا من الحكمة لانه فان المولى صدر الشريعة في حسان من تعالى  
معلقة بمصالح اعداد عند ما مع ان المصالح لا يكون وجه اياها من فاهمه ووجه بعد من  
لحق قول من قال انما غير هالة فان بيته في البسطة في حدة وانها في البحر تدعى  
نكرات تعديل فقد انكر اسوة وقال في شرح انفاصه وخلق في تعديل بعض الامعان  
سياسر بيعة الاحكام بالحكم والمصالح في حجاب الحدو والنصوص شاهدة  
على ذلك ولذا كان القياس صحة واما ما عسى من ذلك لئلا لا يتخلو قوله من فعالة من مرض  
فصل بحث أقول كل تعديل من أفعاله في عمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في علم

تمالی فاشرق بین فعل دون فعل غیر ظاهر (من مجموعة الحسید) و بعضی گویند ابلیس  
 قوت و اهمه است و مراد ازین که ملائکه هجده آدم علیه السلام کردند و ابلیس نکرد  
 آنست که جمیع قوی منشاء نفس ناطقه اند مگر و هم ~~صکمه~~ معارض اوست و شیخ  
 محی الدین در نص الباسی گوید الوهم هو السلطان الأعظم فی هذه الصورة الكاملة  
 الانسانیة و بهیات الشرائع المنزلة تشبهت و نزهت شبهت فی التزیة بالوهم و نزهت  
 فی التشیه بالعقل از شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی میر حسین المیبیدی (فتح  
 صوفیة گویند ولایت در لغت قربت و در عرف تخلق با خدا لاق الهی و فتابعه  
 البقاء و صحر بعد المحو و نبوت ظاهرست و ولایت باطن و مأخذ نبوت نبی ولایت  
 اوست و مأخذ ولایت ولی نبوت نیست و رسول اکمل از نیست و نبی اکمل از ولایت  
 اما نبوت رسول اکمل از رسالت اوست و ولایت نبی افضل از نبوت اوست چه ولایت  
 هت حقیقت است و نبوت جهت ماسکیت و رسالت جهت بشریت و فتها  
 آویند هر که گوید ولی افضل از نیست کافرست و نهایت عقل بدایت ولایتست  
 و بنساخته عقل را بدیهی و نظری هست در بطور ولایت مثل ان واقعت و نهایت  
 ولایت بدایت نبوتست ما بنساخته جنینیم ولی بنساخته طفل و نبی بنساخته بالغ تا یکبار دیگر  
 متولد نشویم و از مشیة طبیعت بیرون نمیرویم بفضاء عالم ملکوت نمیتوان رسید  
 قال عیسی علیه السلام ان یلی ملکوت السموات من لم یولد مرتین ~~من لم یولد مرتین~~ ~~من لم یولد مرتین~~  
 علی حکیم ترمذی و شیخ سعدی بدین معنی گفته اند ~~من لم یولد مرتین~~ ~~من لم یولد مرتین~~ ~~من لم یولد مرتین~~  
 یعنی بدایت ولایت ولی متابعت و مطاوعت شرایعتست که نهایت ~~از نیست~~  
 نبوت و ولایت بلکه جمیع مقامات غیر کسی است و مقتضی فیض اقدس  
 و ظهور آنست در نتیجه حصول شرائط و وسائط محبوب را در و هم می اندازد و پندارد که  
 کسی است (و فرق میان روحی و الهام) آنست که الهام بی واسطه فرشته است  
 و وحی بواسطه اوست و لهذا حدیث قدسیه را با وجود آنکه کلام الله اند و وحی  
 و قرآن نیز و الله و وحی کشف صورتست متضمن کشف معنوی صرفست و الهام  
 کشف معنوی صرفست و وحی خاصیت نبی است و الهام خاصیت ولی و وحی مشروط  
 بتلیفست و الهام نه و اولیاء چهار قسمند سالک محض و مجذوب محض و سالک  
 مجذوب که اولیا و بر جذب مقدمست و مجذوب سالک که جذب او بر سالک مقدمست  
 جذب من جذبات الحق توانی عمل الشقایق نه هر که کر سالک بر میان بندد ب مقام  
 ولایت رسد و نه هر که قدم درین بادیه نهد زلال وصال چشد

خلیلی قطع التیافی الی الخی • کثیر و اما الوصالون قلیل

أترجو وصالا من سلیمی ولم تجرد • بنفس منی نال الوصال بخیل

چنانچه تن را غدا وصحت و مرص هست روح را هم هست و چنانچه هر مرص

جسمانی را سببی و دوائی خاصیت که غیر طبیع ساذق دقایق ان ندانند هر مرض  
روحانی هم سببی و دوائی است دارد که غیر انبیا و اولیای حق این ان ندانند اگر کسی را  
سودا غالب باشد و به بلغم صفر او به مشغول شود غلاظت کرد و در همین هر مرض  
روحانی علاج دارد که از آن تجاوزت و ان کرد از صطقی علی الله علیه وسلم انبیا  
(بداهه من الله عالم یکنونوا یختمون) بر سیدند فرمود که هی اعمال حسرها  
مسنات فرود و هی کسه السیات پس چرقتیست از محبت و واصل و محبت  
هر شد که بل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة و يحتاجه من و قار  
و در دلالت بر احوال بدن دارند واقعه دلالت بر اسوال نفس دارد و با سالکان  
و قعات خود را بر شیخ عرض کند و شیخ ترقی و تفریق نفس معلوم میکنند و بر طبق  
آن تعیین ذکر و غیر آن فرماید (فتح ولایت) چهار قسم است اول و اولی که باطن  
نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقیدة تعریف ثالث ولایت مطلقه هر چه در  
در محمد صلی الله علیه وسلم مشکات اقتباس ولایت ایست و در دیگر ایست ثانی  
اقتباس اولیایست و اجمع ولایت عامه مطلقه که مخصوص نبوت نیست و هر یک را  
ثانیست و ششم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه و لهذا فرموده  
است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند کم کنم ره ره یک را ایشان بخوابد و تمام  
ولایت مقیدة محمدیه بزم شیخ عجمی لدین محمد بن علی بن محمد بن محمد بن احمد بن محمد بن  
الطائی النداسی و اتباع او پس نفیس شیفست و ذی المذنب در شرح فوسوس نوید  
بدر اول شرح در اشیدیه از بلاد اندلس بود لوت نشست و نه مضمون  
توردد و در اول عید ما مور شد به بیرون آمدن و به شرف با آمدن و ولایت محمدیه است  
و هم در شرح فوسوس گوید من دلائل حقیقه است که در حدیث است که می گوید مثل الموضع  
الذی کان انبیا علی الله علیه وسلم علامة مثل زرا طیه نائنة و نفع بر مع مثل در  
الجله اشاره الی ان حقیقة النبوة ظاهرة و قلمیة و خفیة الولا یبنا طنخرا و ما یبه  
و شیخ در فتوحات میفرماید (شعر)

انما ز الوالدین و شک • یورث الالهات شیخ مع الم

و امام علامه محمد بن علی انرمذی الخلیف صاحب نو... و... ز... هشار  
اهل کتب است و در جواب سوال پرسیده که در حدیث است که می گوید که در جواب  
الاولیای بیرون نیامده در فتوحات کور است و به شیخ در تفسیر شیخ را در دوائی  
و یار می باشد و در این مردم در تفسیر و شیخ است و در سوره و شیخ و شیخ و شیخ  
اوشب جمعی است و در تفسیر است و شیخ است و شیخ است و شیخ است و شیخ است  
یست و در دوم ریح نقیصه است و شیخ است و شیخ است و شیخ است و شیخ است  
قدس برود و شیخ است و شیخ است و شیخ است و شیخ است و شیخ است و شیخ است

المبدى شارح هداية الحكمة رحمة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية  
 ونها اعلم أن المناصب كانبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية  
 وغيرها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية فديطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا  
 بالاجمال ثم تفصيلا في طينته العنصرية قد انتقوا على أن كل اسم من أسماءه تعالى  
 يقتضى حقيقتة في العلم ويسمى ثمة ماهية وعينا ثابتة وفي العين يسمى بالوجود العيني  
 فكل اسم له مظهر وقد انتقوا على أن محمد صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع  
 فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو يقتضى اسم الظاهر يربى  
 طاهر العالم ويقتضى اسم الباطن يربى باطنه فله التربية الكاملة ولذلك قال  
 خصت بفاحة الكتاب لان المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين  
 وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التامات من الله تعالى وهذه  
 العناية منه تعالى ليكون برزخا بين بين الملائق ولما كان ينبغي أن تدوم هذه  
 العناية وتقع في كل زمان حسب ما ظهر من النور المحمدي صور الانبياء عليهم السلام  
 لتظهر الشرائع في كل عصر حسب ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد  
 بالنظر الى جهة واحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الكثرة واليه أشار  
 بقوله والمناصب كلها اصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرصية والتبعية  
 لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهونى وآدم بين الماء والطين لان روحه صلى الله  
 عليه وسلم اول المخلوقات وأرواح غيره مخلوقة من روحه ~~مستكان~~ نبيان الارواح  
 ونبوة غيره لم تقتض الا حين بعث فتبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم  
 ولما كان حال الولاية كحال النبوة في أن ثبوتها اصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعية  
 اقبره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولى وآدم بين الماء والطين وعلى هذا  
 جميع المناصب ثم لما اشهر الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة التوحيدات حيث  
 ذكر ختم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدي رضى الله  
 عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يان تعدد الختم وما فضل الولاية حتى  
 يتميز الختم ويظهر وجه التعدد أراد لشيخ الحق قدس سره رفعه بيان أصناف  
 الولاية أولا ثم اعطى كلا سطره ثانيا واليه أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة عن  
 الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي أن الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية  
 شاملة لجميع الوجودات اذ لكل موجود نسبة مع حقيقة الوجود المطلق هي هذه  
 الولاية بامس أيضا ولى وهذا قال لما قال الله تعالى ورحمى اى الرحمة الوجودية  
 وسعت كل شئ وأنا شئ واليه أشار بعد قوله تعالى واسكل وجهة هو مولى بالقوله  
 نأته ولى لكل والكل ولى الله وهذه الولاية لا تنقطع أبدا اذ الوجود ابدى  
 ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أى

او بالاشتراك بوجود دون موجود وذلك حصل الله بوتيته من يشاء وهي اى  
 الولاية المنصبة اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالدا الا الله محمد  
 رسول الله وهي باطن هذا القول وهو ان كل من الى العبود الواحد دعوتوسلا  
 في نبوته باسما على الله عليه وسلم ولاية تامة فدانه على الله عليه وسلم من حيث  
 ذاته اى شتيته المحمدية من جهة الغالبية المحضة بحيث ينسحب عن الغالبية ايضا  
 ويبقى بتمامها بحيث لا يسهه فيه تعين من التعينات واليه اشار بشرفه على مع الله  
 وقت لا يسهه في نفسه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من اراد  
 المرسل فقد دخل نفسه اية تحت عموم ولاية مرسل واذا اتى النفس سابق  
 الا اجبت فان قيل فله المنكاح في لا يسهه في يقتضي بقاء ما أقول السالفة لا تنضيه  
 سيما اذا اشتملت على نقي نفسه اذ شوبها مع نفوسها تمتنع قافهم وهي بطرف المحضه  
 المحمدية وهي الاحدية والبعث الساذج كآثر وولاية هي باطن السالفة من غيره  
 اى تبليغ الاحكام الشرعية واطهارها فانه المسمى من البعث المحمدي وصدفه  
 لا يتوقف على ظواهر النبوة ولهذا مع ختمه على المهدي ورضي الله عنه وآثاره  
 وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول مختار منسب من هذه المناصب الواردة  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتابه من حيث لا يفهمه الا بالعلم به من حيث  
 الغالبية التي مردن شهدا في غير غيره من انبيا الله صلى الله عليه وسلم في  
 بية صلى الله عليه وسلم وثانها ان يلهو ان يكون له من انبيا الله صلى الله عليه وسلم في  
 الدنيا من غير ان يظهرت احكام النبوة في العالمين بل في ابي بن عربي  
 قدس سره حيث كانت نطقه الوحدة الربوبية في بلاغهم في البسائر التي نفس  
 ظهورها ذاتهم في الاويات المتوسلة بنطق العالم ولا يلزم من هذا تنصيبه الى  
 من عداه بل ربما يكون عدم اقتسامها في الاويات الكاملين بسبب غلبة نسبة اوجه في  
 النبوية على الذاتية بحيث تناسخت عنها وهدا عين الموافقة وهذا  
 المقرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى تفسيره صلى الله عليه وسلم في  
 احد من اوليائه ما اشار اليه بقوله ولما شئنا من المنصب لهما في  
 صلى الله عليه وسلم من عندنا تحت شمس انبيا ثم يظهر من انبيا في الوجوه  
 المذكور وانما انبوة والرسالة قد حصل على الله عليه وسلم ويق من المنصب  
 سابق فإراد الله أن يطفى قومه بالانلام بعد شبيبة فيبقى من المناصب دون  
 منصبه وهو الذي على نزام الله ووجهه هي الخيرة كما هو قوله في دم عيسى  
 السلام لاوالسلام لسولة أعماله في عالم في الارض حيايته ونفوسه في انبيا  
 في تقديم ختم النبوة على شتم المناصب ايبا في قوله في حرفة من في  
 الرسالة بانص الله صلى الله عليه وسلم الصفة والاسلام بشرفه من حيث الغالبية

أي رسولاً فينبغي أن يكون شتمها تلويحاً بالرسالة ومنصب الإمامة شتم على أولاده  
 رضي الله تعالى عنه بهسقى أن كمال ظهور الإمامة تحقق في أولاده بحيث لا يظهر  
 مثله في غيرهم وهذا لا يتنى عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أي كمال إفتاء الوعدة  
 الوجودية على الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله ثم خصم ولاية النبوة على المهدي  
 اللهم قزب زمانه إن تم الاقتضاه ثم خصم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم  
 خصم الولاية على سائر الأولاد ويكون مولده في الصين ويسرى العقم في الرجال والنساء  
 فإذا خصه الله ومؤمني زمانه بقي من بني مشعل البهائم لا يحصلون خلافاً ولا يعترفون  
 حراماً تصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجرودة عن العقل والشعر فعيهم تقوم الساعة  
 وباقي المناصب التي لم يختص بها فعلى من يشاء من عباده والله أعلم بالمناصب التي  
 يختص بها وبمواضع التسمي وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفي الأصبكيري بأبدي  
 (الحقيقة المهدية) هي الذات مع التعيين الأول فله الأسماء الحسنى كلها وهو الاسم  
 الأعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) أنه تعالى في حد ذاته كان منزهاً  
 عن جميع الشئون حتى الكمون والبروز فرقع نظره بذاته على ذاته يعلم ذاته لذاته فإذا  
 هي قابلية مطابقة للوجوب وصفاته والامكان ومعلقاته وهي الحقيقة المهدية  
 المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فإذا وجدت كانت الوهية فعلية وتسمى أحمدية  
 أيضاً لأنها لا ينادى عليها بلفظ الله وأما تفصيلها بصفات القديمة المتأصلة في  
 المرتبة الكريمة وهي المدعوة بمرتبة الصفات فإذا أمضت كانت بالكنية حضرة  
 الوجوب أجمالاً وتفصيلاً لا تظلالاً أو مظاهرها كانت خلقاً متفصلاً أجمالاً وتفصيلاً  
 وبطاق عليها الواحدي كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق ضد العارفين  
 الخائفين المتحذرين بالحق في جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شيء وفوق المراتب  
 ست مراتب الأولى الاحدية الذات التي لا اسمة ولا رسم وهي بشرط لا شيء والثانية  
 مرتبة التقابل المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدًا فاصلاً لكونها  
 واسطة بين القابل والمتبول وبرزخاً كبيراً وحقيقة محمدية بالنظر إلى الصورة  
 المهدية صل الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة من  
 شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل من  
 أن يشارحه غيره فيه الرابعة مرتبة الأسماء الحسنى والصفات العليا على  
 التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهي المحتاجة إلى الواجب  
 تقدس في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلاً إلى الجواهر مفصلاً إلى  
 أقسامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتبة لهذه المراتب ولا ينظر  
 فيها إلا واحداً وهو لا بشرط فالمراتب متعددة غير محصورة والمرتب واحد فلو جعل  
 المرآة مرتبة مقصودة بالرؤية صارت حجاباً عنه فأنظر إليه واليه الأياب سبحانه

من فعل خصاه حقاً وانضمل لخصاه خلقاً ورجل من الطغاة ذاته فدعا به واواصبك شرف  
نفسه فدعا به عبداً واذا امرت الحقيفة فقل في الكون ما شئت واسكت واسكن  
في الخيرة ان لم تنأ فهو هو هو وانتم أيضاً كنتم (من عفا الصوفية) اطمأن مثله  
وحدة الوجود طريقه - هنا بدون كمال الفضل والفتح الالهى - مسدود حتى اذته  
على أسكننا التفتيم والمتأخرين تصورهما فضلا من التصديق بخصفة هاسم أن  
تصورها غير مستلزم لتصديقها فاعلم يا الله ومن الله أن حقيفة كل شيء ما به هو ووجه  
عرفان أن الحقيفة حقيفة له ان فرض عدمها مع تشدده يكون محالاً نظراً الى نفسه  
والخارج الازدخم وان كان يتناهي يمكن فرض ردهم نظر الى مرتبة الازدخم نفسه وان كان  
انفروض محالاً نظراً الى مستكونه لازماً فتنظر أن الوجود المطلق لا يعنى الكون  
المحدود ولا يعنى مبدأ الازدخم بل يعنى الثابت لله من مطلقه انما هو  
الوجود المتعارف خارجياً أو ذهنياً وعن التقوم والتعزرائة في فصل الماهيات  
المتمصلة من حيث هي هي فاعلم في تلك الرتبة وان كانت عارضة عن اعتبار الوجود  
الرائد وكذا العدم المقابل له لكن الغير حاصل بأنم اليست نفساً محضاً ومعدوماً  
مطلقاً والامام مع التوجه اليه انظر الى أنفسها والثاني باطل فان قلت التوجه هو  
الوجود الذهني قلت معلوم بالبدهة أن التوجه اليه لا يتقدم من ثبوت ما توجه  
اليه فان قيل اذا كان العلم ازيماً فلا يتحقق في ذاته كذا في السابق بل في هيبة  
الوجود فتقول الوجود العلي اتعالي حقيفة في نفسه بقت في وجوده - - -  
متعلق بها فلا شك أن تعلقه بالشيء المنزلي لا يعنى الرجوع الى ابيته بل مع وجود  
الاشياء من الماهيات والوجودات والاشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع  
ثبوت شيء منها في نفسه محالاً لانطاع بأن ما سره من نفس الماهيات يتحقق بانها  
وأيضاً الوجود الذي به تسمى الوجودات موجودة أصراً حقيقاً - متحقق في نفسه ليس  
معدوماً محضاً وان كان به الففرقة فان جميع الاشياء يتحقق به ابد التعلق ولا  
بالصدق غاية الامر أنه لقوة قصده لا يجد نتاج في تحقق رائد - - -  
رائد اعلى الماهيات فلا شك أنه وجود مفا من متعلق في نفسه ولا ريب في أن ثبوت  
أمر متصنف في نفسه شيء فرغ ثبوت نفسه وهذا امر يتقدم به اهل نفسه معلق  
بدون فصل بل بين شيء وشيء ولا استثناء في وجود حصوله بل يتبع اهل في اصل  
به الاستثناء قطعاً بل لم يلبس للماهيات في أنفسها ثبوت وان كانت اطراف من هذا  
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم انه ليس في مورد سبباً لتعمت وهو هذا  
في الشخصات والوجودات فعلم أن نطاق الوجود وهو ثبوت المحض اليست مدار  
في نفس الماهيات والوجودات والاشخصات لا تفاوت في نفسه فهو المعروف  
في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو اعراض بظهوره في الوجودات لماضية وهو

المتشخص وهو المتشخص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء ثم من شيء الوجود  
 وهو ظاهر به وهو الوجود القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود  
 وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب تعالى  
 ثابت ولا تميز في نفس الثبوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم  
 مقدمتين احدهما ان الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة أو الكثرة  
 ولا الكثرة أو الجزئية ولا العينية ولا التعريفية الى غير ذلك من التقابلات فاذا استلنا من  
 الوجود من حيث هو بلا أو ليس لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان لا على أن  
 هذا السلب معتبر فيه اذ في مرتبة الذات لا يعتبر أي ايجاب أو سلب وثانيهما ان  
 ما لا يعتبر فيه شيء من التقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما ما يكون  
 في كل منهما عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى ينافي اتحاد عينيته يظهر آثاره في  
 العينية والغيرية أيضا من جهة التقابلات المساوية الاعتبارية والنفس انما تنقبض  
 عن الايقان بثبوته في كل باب تقييده بقيد الوحدة أو الكثرة أو لا أو حبه حسي  
 ظهر وبه عين يظهر بخصوص في تلك العينية ثانيا فنقول كيف يكون شيء  
 واحد كثيرا أو كل جبر تبا ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك والاشكال هذا عين  
 ذلك وكل ذلك باب الغدلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة  
 المتبادلة للكثرة فان قيده بواحدة منهما انقبضت بنفسك وانجذبت في نفسك  
 وهو قيد عليك وهو منزوع عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر  
 والباطن في كل البراطن ونظرنا الى هذا قال الله تعالى والظاهر والباطن  
 فانك لو خذت عقلا السليم عما يشال أو قيل من العرف والتأويل تيقنت بأن كل  
 شيء اما ظاهر وباطن وهو يدعى واستندت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر  
 هو فأنجبت نتيجة حقيقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب  
 نقس عن المسالمة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق  
 على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب  
 كما يجي وقد قال السلف الصالح والاشعري لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها  
 وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين  
 المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو اطلاق لا ريب فيه  
 وهو معتاد العارفين بلا توحيد يتم ما تم يحصل بسبب الاحمال الحقة أو بدونها وهو  
 عزيز وما ذلك عليه بعزير القرب الى جنابه تعالى بحيث تمنع روية العبد نفسه  
 مطلقا ويسبق كابد بلا شعور عن نفسه وعن الانعماء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا  
 ولو اريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه  
 أو الوجودية بحسب ما راي بسبب أن الممكن لا وجود له بنفسه اما وجوده مقاض عنه تعالى



فلا كلام فيه فتصق بالوحدة ولا تنفع في غلط أن هذا هو الواجب المأمور بالطلاق القديم  
والإلزام الأتماد بينه - باد والمعبود نه الى الواجب من أن يصدمع الممكن وتعبه  
واحفظ تنه - كذا فان هـ - هذا مدح بعض لكثير من المثقنين واقفه بصخص رجسه من يشاء  
فضمص معرفة أن ذوات المطلق مع اطلاقه عن قبدي التقييد والاطلاق تكون مرتبة  
في عدم تقييده بتعيين أي تعين كان حتى القابلية أيضا مقدمة على التقييد بسائر  
ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم ترتيبا فقط فقلنا المرتبة تسمى أسمى بقولهم انكونها  
بشرط لا مطلقا ان تكون مدركا بل لا يتوجه اليه العقل أصلا والالم يتق بشرط لا فلهذا  
ان رجحت في تحقيق بعض المحققين عن سلبه فلهذا المراتب ثم بعد هذا أول المراتب التي  
يتعلق العلم بها وهي قابلية المطلق لكل شيء قابلية مطلقة عن أي مدى الوجوب  
والامكان وعن كل شيء حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة القابلية عدم  
القابلية أيضا وسبب تقييده وانما تقدمت هذه العلم الضرورية بأن المطلق لو لم يكن  
قابلا للتقييد لما حصل التقييد أي لا كان قابلا في القابلية أيضا فلهذا لا بد من قابلية  
فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرضه عليه ثم لا شك أن الواجب  
أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضا ضروري ثم لا ريب في أن الأول  
لا بد أن يكون من ذاته كاملة والكل الأهل على ما هو عديم العدم فيكون  
موسوقا بصفات زاية أبدية وعلوم تتقدم الشيء على صفة ثم تتفان سمات افسحت  
مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهي أنها لا توجد بدون الصفات  
اللائقة فصارت كل من الوجوب والامكان مرتبتيه انهماك والتفصيل فتقدمت  
للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب وبطاق عليه لفظه والمحقق وهو وانه حادثة  
والصفت المطلق والذات الغنية والذات أيضا صفت غير مرتبة بترتيب الطبيعي  
الأولى الاحدية التي لا اسم ثم ولا رسم وهي بشرط لا وبطاق عليه لفظه وما بعده  
كأمر والنساية المرتبة القابلية المطلقة تسمى حقا قاصلا وبررنا كذا وحذيفة  
معدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لم يصحكونه واسطة من الواجب  
والمكن والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة من شوائب الشمس والارض والمكان  
وهي من حيث مطلع النظر فيها من الصفات الوهية بحسبها وبطاق علم بالاحدية  
والبيت والحق وهو وادخلته وهو ثم في العرف العام جعل من أن يتاركة فامكن  
في اطلاق هذا اللفظ فان قيل فكيف فإينما قوله ثم وجهه فلهذا فلهذا باطرا  
الى الاطلاق لا قبله الامكان والزيادة مرتبة ادمع في الصفات العليا على  
التفصيل ونسبها الجبروت والهيبة مسلبة والطاعة مرتبة ثم بعد ان جعل وهي  
المحتاجة الى الواجب تقدمت وتسمى في وجودها السابعة مرتبة الكائنات  
وهي تمصيل الامكان الى الجوهر منسلا الى أقسامه والعرض لا بد من وجوده يحافظ

المراد أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما واحدة  
 بالأخرى بل الثانية معاوله للأولى مستتفة واتحاد التشبيه مع التزيه بمنع عقلا  
 ونقله والقول حقيقة يتم هذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله  
 السيد في سائبة شرح التجريد القديم وقد كره تمامه ملخصا ليظهر كالحسن سعيه  
 وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالإنسان كانه عالم يتضم اليه  
 الوجود بوجبه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا ومالم يلاحظ  
 المسائل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير  
 للوجود في صكونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود فهو  
 ممكن اذ لا يمكن بالمكان الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير  
 للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المسمومات المغايرة للوجود  
 بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود والموجود بذاته  
 ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي تكون ماهيات  
 الممكنات موجودة به بمعنى أن ما نسبنا بخصوصه الى حقيقة الوجود القاطم بذاته  
 المنزه عن العوض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وأشياء  
 مختلفة يتعدى الاطلاع على حقائقها فالوجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا  
 الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعنى من الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور وجود غيره  
 الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا  
 وقال لا يعارضه الا الرايون في العلم وهو صكنا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره  
 من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم  
 الكلي فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الوجود ما قام به الوجود صكنا كما اشهر  
 في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الأول أن الكلام  
 في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون  
 مفهوما كلياً وعارضا اعتبارا بالتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حذاته  
 كفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني أن الممتنع هو مخالفة البرهان  
 وما يؤتى اليه لا الاشتراك في السنة الاقوام بتوابعه الاوهام وقد قال في أولى الجواهر  
 ان الوجود حقيقة مشتملة في حذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة  
 بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى أن لتلك الحقيقة  
 الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال برد أن المحتاج في صكونه  
 موجودا الى غيره هو موجوده ممكن لا يحتاج الى غيره هو وجوده وأجاب بأنه لا معنى  
 للممكن الا المحتاج في موجوديته الى غيره سواء سمي ذلك الغير وجوده أو موجوده  
 واقتنى أثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

له انك لا يتبدل من البداهة المبسوطة على اثبات الوجود المناسي عن الغايبات  
 حقيقة ليس حقيقة التوحيد الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين اذا لم يتبدل  
 الباقية - يتبدل لا يتبدل لا يتبدل - من وصل اليه من غير المعرفة وقد تبين لكم  
 ايها الضالون الساذجون ان مرتبة الوجود والامكان متساويتان لا تحصل  
 من طرف الوجود الى طرف الوجود مع انه لا يمكن ان يكون في وحدة الوجود كما  
 لا يمكن لاجل مرتبة الوجود والامكان بالاعتبار الى مرتبة الواجب تعالى  
 والوجود الشرعي لا يحصل الى حصول الكلام الموحدين لكن ما قدر على تحصيله  
 فانه قال في تلك المسئلة بعد هذا الكلام فان قلت ما ذاك قول لمن يرى ان الوجود  
 مع انه حقيقة الواجب لا يتبدل على حياكل الموجودات ويظهر جوهرا ولا يتبدل  
 شي من الاشياء بل هو حقيقة هويتها وانما اشكالها وتعددت بتعددات وتبينات  
 اعتبارية قلت هذا طور وراه طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكثيرة  
 دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلقه تم كلامه واصل الله ونفسه للرسول  
 الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وفق الجاهل بفضل السامع - يت قال في شرح  
 كلام الشيخ في القمصون في نفس الله عليه السلام وكل قلتم من بين واحدة  
 اي من الملائكة والخلق منها فان الخلق ثلاث حقيقة فعلة مؤثرة واحدة عمالية  
 واجبة هي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منه فعله وتأثيره منه تعالى حقيقة  
 وهي حقيقة العالم الخلق وحقيقة تالفة جامعة بينهما فعلة من وجه واحدة من وجه  
 متفعله من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتعابذة وهذه الحقيقة احدية  
 جمع الحقيقتين وانما مرتبة الاولوية الكبرى والاخرية العظمى وهي العين الواحدة  
 التي اتشأت منها نشأتا الخلقية والخلقية انتهى واذا تم شقتم معرفة الخلق  
 وسه يتم ان كيف يتبين عليكم امر الحقيقة الوجودية من امر الحقيقة الاحدية  
 المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في السلب السادس من العتومات  
 انه ان المعلومات اربعة اطلق تعالى الى ان قال ومعلوم بان وهو الحقيقة  
 الكلية التي هي الحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدث ولا بالقدم  
 وهي في التقدم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات  
 قديها وسديتها حتى تعلم هذه الحقيقة قد وجد شي من نسبه عدمه تقدم  
 كوجود الحق وصفاته قبل وجودها ووجود قديمة وان وجد شي من عدم كوجود  
 ما سوى الله وهو المحدث الوجودية قبل وجوده وهي في كل وجود بحدوثها  
 وانها لا تقبل التجري فانيها كل وجود بعض ونزل وصل الى معرفتها بجزءة من الصورة  
 بدليل ولا يبرهان في هذه الحقيقة وبعد العالم بواسطة الحق تعالى وايست موجوده اي  
 بوصف شديد يكون الحق قد اوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

ليس علم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها  
 ولكنها أصل الموجودات هو ما وهي أصل الجوهر وملك الحياة والحق الخلق به  
 أي الحق الذي يخلق به ممكن كل شيء فإن قلت أنها العالم صدقت وأنها ليست العالم  
 صدقت وأنها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتعدد بتعدد  
 انحصار العالم وتنزهه بتنزه الحق انتهى وإذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف  
 توهم أن هذه العوالم وجودها وهي لا تبتدئ له أصلا والوجود منحصر في الواجب  
 وقد نسم وبما خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق  
 بالواجب ظهر بالممكن أيضا فالممكنات حقيقة بملك الحق نسم قد نسم من بعض  
 العرفاء أن الوجود الحقيقي منحصر في الواجب وأن العوالم خيالات لكن فهمه  
 يتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا توهم من ما ليس له ثبوت في نفس الأمر  
 وإنما هو ممكن أي باب أعوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم  
 إلى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق  
 ما في نفس الأمر والباطل ذلك الحصر إذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل  
 بما تقدم أو واجبا بلا مغايرة أصلا وهو بين البطلان وممكن كيف توهم ذلك والا  
 لم يكن بين مبهمة وهي وسهر جرة فرعون فرق بل بمعنى الموجود الأتلي الأبدى  
 الدائم الذي لا يتبدل ولا تغير بوجهه ولا يربط في الحصر في الواجب متبدله  
 ولا ممكن كلام في وهي شخص من حقيقة الوجود المطلق من أن العلم والتغير الذي ظهر  
 في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متحقق في مرتبته لا يتصف  
 بمرتبة أخرى فتوهم أن هذه العوالم وهما متحدة توهم عرض ويجز دار تباب وتوهم  
 أن ذات الواجب عين كل شيء وظهوره باطل واجيب الاضطراب فإن رأيت في كلام  
 الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في اتساق وحدة الوجود  
 إلى الواجب ذمنا أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء تظهر بكل  
 شيء لا بذاته وتعيينه الوجوب فإن النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا  
 عما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال  
 فلا معرفة له بوله واحدة وهو الركن من المعرفة إذ لم يحصل للعارفين كما عندهم من  
 المعرفة رائحة إلى أن قال ولا وجود حقيق لا يقبل التبدل الأذات الله تعالى فما في  
 الوجود الحقيقي إلا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق  
 في هذا الوجود الخيالي ما يظهر إلا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي  
 إلى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستمالة السريعة والبطيئة فكل  
 ما سوى ذات الحق خيال حائل ونخل زائل ولا يبقى كون في الدنيا والاخرة وما بينهما  
 ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الله تعالى عيني حالة واحدة

بأنه قيل من صورته الى صورة دائمة وليس الخيال الا هذا انتهى والظاهر انهم صرفوا  
 الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجاه لها وهو حقيقة الواجب وحقيقة  
 كل شيء وأن الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته الحقيقية  
 فمعاذ والحق معاهدة صدق على ايصال اعيانكم الى تلك الحقيقة كي لا تجدوا  
 عن الحق ولا تتعوا في سبب الضلال فاذا اياكم منكم الحق من ربكم فتشبهوا بالرجال  
 الذين صدقتم ما عهدتم الله عليه وشهدوا عن سابق الاذنب واغضوا الغيب واذهبوا  
 الايمان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات الغيبية لا يقيد الغيب بل مرفوعة  
 القيود كما هي فان قيد الحق من خواص حضرة الواجب تعالى ولو رسمتم بهم الغفر الى  
 تعين وفنكم الغيب من التبعات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى شيء والى  
 ما ذكرته اشار الشيخ في الفتوحات حيث قال في السبب السابع والسبعين  
 في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله  
 شيء فان قلت فالذات الغيبية من العالمين وراء الله قلت ليس الامر محتملا  
 بل الله وراء الذات وليس وراء الله شيء فان قلت فالذات مستقدمة على المرتبة في كل شيء  
 بما هي مرتبة فليس وراء الله شيء انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد السوفية  
 التسوية تصريف الصفات لا يستكبر اياي لابن وجيه الدين الكبراني قدس الله  
 ارواحهم)

« بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد به (الروح) »

اعلم ان هذه اربعة اسماء تستعمل في هذه الابواب ويقتل في غول العلماء من يحيط  
 بمعاني هذه الاسماء واختلاف معانيها وحدود سمياتها واستعمالاتها  
 منشؤها الجهل بمعاني هذه الاسماء وباشتراكها بين سميات مختلفة ولحق شرح  
 من معاني هذه الاسماء ما يتعلق بفرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين  
 احدهما اللحم السنوري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم  
 محسوس وفي باطنه قلوب يتنفس في ذلك الجو يفدم أسود وهو مسخ الروح ومعدنه  
 واستانته الا ان شرح شكله ومسكفيته فلا يتعلق به الاخر من الدخية وانما  
 يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود له اسم بل هو موجود له اسم  
 ونحن اذا اطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فاه قطعة لحم لا قدره وهو  
 من عالم الملك والشهادة وقد ندر مسكفه اليها ثم بصاسة البصر فضلا عن الادميين  
 والمعنى الثاني هو لطيفة ربانية روحانية اهم اسمها القلب الجسماني تعاق وتلك اللطيفة  
 هي حقيقة الانسان وهو المدرك للعالم العارف من الانسان وهو الخاطب والمطالب  
 والمعاني ولها علاقة مع القلب الجسداني وقد تحير عقول اكثر الخلق في ادراك  
 وجه علاقته وان تعلقه به يذاهي تعلق الاراض بالاجسام والارصاف بالوصفات

أو تعلق المستعمل بذاته بالآلة أو تعلق المتكلم بالمكان وشرح ذلك بما توفاه  
 اعين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب العلوم  
 المعاملة والثاني أن تصحيحه يستدعي افتراض الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم فليس لغيره أن يتكلم فيه والمقصود هنا أن لا نطلق اللفظ في هذا الكتاب  
 أردنا بهذه اللفظة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقة ذاتها وعلم  
 المعاملة يقتضي معرفة صفاتها وأحوالها ولا يقتضي ذكر حقيقة (اللفظ الثاني هو  
 الروح) وهو أيضا يطلق فيما يتعلق بغير غرضنا المعين أحدهما جسم لطيف متبعه  
 تجويف القلب الجسائي وينتشر بواسطة العروق الضواريه إلى سائر أجزاء البدن  
 ويرتد إلى البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق  
 منها إلى أعضائها أيضا فيضان النور من السراج الذي يداوي زوايا البيت فإنه  
 لا ينهي إلى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثاله النور والحاصل في الحيطان  
 والروح مثاله السراج ويريان الروح وسرحتها إلى الباطن مثاله حركة السراج  
 في جوانب البيت بتحرك محوكة والاطباء اذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى  
 وهو بخلاف لطيف أنفجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذا التعلق به غرض  
 لاطباء الذين يهابون الابدان فلما غرض اطباء الدين المعاليين للقلوب حتى تنساق  
 إلى جوانب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو  
 اللطيفة العاملة من الأنسك وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب وهو الذي أراد  
 الله تعالى بقوله وبسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر جيب رباتي  
 بجزء كثر المتول والافهام عن ذلك كما حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا  
 مشترك بين معان ويتعلق بغير صفات معاني أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع  
 انوة القضب والشهوة في الانسان على ما سأتى شرحه وهذا الاستعمال هو القالب  
 على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان  
 فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى  
 عدوكم نفسك التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو اللطيفة التي ذكرناها التي هي الانسان  
 بالحققة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها وصفها واصفا مختلفا بحسب اختلاف  
 أحوالها فاذا سكنت تحت الامر وزايله الاضطراب بسبب معارضة الشهوات  
 سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية  
 مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى فانها مبعدة  
 عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم ~~تكونها~~ ولكنها صارت  
 مدافعة للنفس الشهوانية ومعارضة عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم  
 صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاهما قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض واذهنت لطاعتها فقتضى الشهوات ودواهي الشيطان حيث  
 النفس الاثارة بالسوء قال تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لاثارة بالسوء وقد  
 يجوز ان يقال المراد بالاثارة بالذات هي النفس بالحق الاول فان النفس بالحق  
 الاول مذمومة بحية الدم وبما في الثاني محمود لانها نفس الاذن ان ذاته وحقيقتها  
 المعاملة بآثاره تعالى وبآثار المعلومات (القطر الرابع العقل) هو ايضا من الملائكة  
 بخلافه ذكرناه في كتاب العلم والمعلق به في كتابه معاني اعمده ان الله يطلق  
 ويراد به الله لم يجهت في الاوردية يكون عبارة من صفة العلم الذي جعله القلب الثاني  
 انه قد يطلق ويراد به المدرس للمعلوم ويكنون هو القلب اعني تلك الامانة ونحن  
 نعلم ان كل عالم قد في نفسه وجوده هو اصل ثم ينفسه واللم صفة سالفة فيه والصفة غير  
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به عمل المدرس اعني  
 المدرس وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اقول ما سألني الله اعلمت ان الله عز وجل  
 لا يتصور ان يصنعون اقول مخلوق بل لا يتصور ان يكون عمله مخلوقا قبله اومه - وانه  
 لا يمكن الخطاب معه وفي التفسير قال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر الحديث فاذا  
 قد انكشف لنا ان معاني هذه الاسامي موجودة وهي القلب الجسماني وارض  
 الجسماني والنفوس الشهواني والعلم فهذه اربعة يطلق عليها الالفاظ الاربعة وهي  
 شامس وهو تسمية اسماء المدرس من لفظ ابراهيم لانه الاربعة تسميته شواربه  
 عليها فاعلم ان شمس واربعة الالفاظ الاربعة وكل لفظ اثنان اثنين واحده ثم انما هذه  
 التي من عليه اختلاف هذه الالفاظ وتوارها فتراهم تطلقون في علوم طرية وتولون  
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدري السطراحة ان يلف  
 معاني هذه الاسماء فلاجل كشف القفا عنه فتمنا شرح هذه الاسامي وحيث ورد  
 في القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يفقهه من الانسان وبه عرف حقيقة  
 الاشياء وقد يكفي عنه بالقلب الذي في صدره لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب  
 علاقة خاصة فانها وان كانت متعاقبة ساثر البدن ومنه علمه وانكم تنالون بواسطة  
 القلب فتلقها لا قول بالقلب فكانه مخلوقا ومما كنها وماها سارطتها اوله لانه شبه  
 مثل القلب بالعرش والصدر بالكرسي فقل القلب هو العرش والصدر  
 هو الكرسي وقد نطق به انه يريد عرش الله وكرسيه فبان ذلك ان حال اراد به الله كما  
 ويجري القول انه يدبره وتسرفه هو بالندبة اليه كالعرش والكرسي يادبه الى الله  
 تعالى اوله ولا يستقيم هذا التشبيه ايضا لانه ليس به نفس لوجوه ونسج ذواته ايضا يليق  
 بفرضنا المتجاوز انتهى الى هاهنا اسباب العلوم في كتاب شرح معاني اسباب  
 وهو الكتاب الاول من ربيع الماكان اختلافه في قولنا والاسرار على قولنا  
 رادعوا في العسر الناطقة التي يشبهها اليها كل من يدعوه اما على رعاها لبق قول

وهـم فريقان فريق يشكر قيودها وفريق يقول به والشهور من مذاهب المنكرين  
انجزدها عشرة أقوال الاقل لابن الراوندي انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير  
منقسم لتعلقها بالباطن وليست بمنجزة لامتناع وجود المجزئات الممكنة فتسكون  
جوهر فردا في القلب لانه الذي يثبت فيه العظم الثاني أنها قوة في الدماغ وتعمل  
في القلب الثالث يجمع من الاطباء أنها ثلاث قوى احدها جسم لطيف كالضارفي  
القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالضار لطيف القوام حار معدنه  
الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف جفاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية  
الرابع انم الهيكل المحسوس الخامس أنها لاشلاط الاربعسة المعتدلة كما وكيفا  
السادس انها معتدال المزاج النوح السابع انها الدم المعتدل لان بكثرته واعتداله  
نقوى الحياة وبالعكس الثامن أنها الهوا اذ بانقطاعه طريقة عين تنقطع الحياة  
فالبدن بمنزلة الرق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على  
صورة لانسان وله وجه ويدان وربلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا  
من البدن وهذه انما قيل لم يتم عليها كما في المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعميل  
عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي سارفي البدن مريان ماء  
الورد في الورد والنفار في اللحم والدهن في الالوز لا يتبدل ولا يتصل حتى اذا قطع عضو  
من البدن انقبض فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة  
لا يمنع من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يذعه عن الوصول الى الحقائق بهد  
التمام فهو في المكانات اشرف الاقسام ويه يلى ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام  
فانه لطيف لا كاهرا الضعيف قوي لا كاطهر الكثيف والذي عندنا من الاجسام  
ان كان لطيفا كان ضعا ان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور  
المتكلمين لوجه الاول اننا نحكم على الكل بالجزئي فيلزم ان مدركها ومدرك الجزئي  
منها هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني ان كل واحد يتطوع بأن المشار اليه  
باننا حاضر هناك وقائم وقاعد وما ذالك الا الجسم الثالث انها لو كانت شاردة لكانت  
نسبت الى الابدان على السواء بخزان تنقل فلا يكون زيدا لان هو الذي كان  
والكل كما في القاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه  
لا دليل على تجزدها فيجب تفيده مع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تخصيصها فيجب  
تفيده وهذا استار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من السلفين  
ما علمه كافة الحكماء واعظم الصوفية المتكشفيين ذوي التجليات القدسية انه جوهر  
فرد قائم بنفسه متعلق اولاً بروح قلبي يسرى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها  
ومع ذلك هو غير متجزى ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الالمانية لان  
الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون



را خلافة بالجزئية والحاول لكن استغفاله به كعش طيبى ترهفه الى تدبيره مادام  
 فبالا لتدبيره وليس من ضرورة عتقه له وتاثيره فيه ان يكون حاله فيه او منسلا به فان  
 الولد اذا سقط في ماء فان الاتم بالطبع قد تلقى تنسها في الماء اشما فاما مع ان ذنبا  
 غير ماله في بدن الابن وحيث جاز على نفس الاتم ان تعشق الولد لانه جزء من بدنها  
 بازان تعشق اصل البدن وان لم تكن فيه قم انما يستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح  
 المدي في القلب واما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل فاما  
 فمدن مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس وينفذ مزاجه بتدرياق الاختلال الى  
 بعض الاعضاء اريسة وسائر ما لا بد لتقلب منه فيكون اختلال به من الاعضاء سببا  
 لاختلال مزاج الروح وفقد الروح سيد البطلان استعداده فقول تدبير النفس  
 وبطلان استعداده سببا لانتقاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى في المارت والقول  
 في الاكتشف من حقيقة النفس وانما هو قائم في ربه وحسن ولا جسم ولا حال  
 في جسم طويل وبرهانه دقيق جدا مستنير الانعاط عليه واما ما ظن قوم اتباعا  
 لافلاطون انه كالتشعاع الذي يثبت الى الاجسام من الشمس وان الشمس الكلية  
 مع الابدان مع الشمس مع الارض يتشعرت ما معها على المواضع وبأخذ كل  
 موضع نصيبه على ذلك خطأ كما قال جهة الاسلام لانهم اخطوا اوردوا ان العالم ليس  
 تشعاعا من الشمس لانه لو كان كذلك لكانت الشمس في كل موضع ولو كانت  
 لا يدخل الاجسام ولو اشرق البيت من روره ودرت دونه واحدة فان يفتق  
 ان تبقى الاجسام المنبثقة في ابيته واذا فقه ان ذلك من عذرة بل حبيبه ان لو  
 عرض جسم في طاهر الجسم المكتشف من مقابلته الجسم له اذا كان بين جسم  
 شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور الشمس فلهذا يوافق  
 النور في الشمس يوافق الضياء في سطح الاجسام المتأبلة للشمس والضوء عرض  
 في الجسم حان به ولا يعمل في الهواء كما توهمه قوم بدليل ان الشاهد في عارج جبل  
 طويل لا يرى بالليل خارج القمار فادامعق هذا فالنفس معك من الاموات  
 اعراسا تعمل في الاجسام ولا هي اجسام لطيفة تمت ماسة بلاجان ولا مداحة انها  
 وما تشبه في ذلك قوله تعالى قل ازوج من امرؤى حيث جعل الروح من عالم  
 لا مروي عال له الخ والامر على الحار غير الامر فمعدن وانما يدري ان تشعاع  
 طاهرة والامر والتدبير في الارواح طاهرة وعمام الخلق عبارة عن كل ما مع  
 عليه مائة وتندر وهي الاجسام وصورها واعماد مائة من موجودات  
 الخارجية عن الجسم واجهية والملك وصوره وما لا يدعمل تحت المساحة  
 والتدبر لانهما الكمية عنه (سبحه) اعلم ان تربية الارواح عن الجهات لا يلحق  
 باله شيئا من الصفات بل يمد منه مدحة الماري نفسه من قنات فوق ثمان

أعظم كان خالقها أبيل وأكرم فاذا اقلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو  
 مع استغنائها عن الخبز والمكان يحتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كان شرف  
 الرب أكثر اذا قلنا يحتاج الى الله الاما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان اتكشف  
 لك أن قول بعض الجبارين على النواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو وصفة للاله  
 على الخسوص فكأنك أضنت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل  
 الهذيان وكانه ليس في قولنا الانسان حتى تاطق جميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه  
 أخص ومن فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصف له سبحانه بل أخص  
 وصفه انه قيوم أي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء  
 من ذواتها الا العدم وانما الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما أتتوا ارواحا  
 سماوية وارواحا أرضية وقالوا السماءوية هم الملائكة المتزويون الذين يسبحون الليل  
 والنهار لا يمترون والارضية الملائكة المرءون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا يريد  
 السماءوية انطلق والايجاد ويسد الارضية تحريك الاجساد ومن أثبت الارواح  
 الارضية اتفق على أنها كلها أشيارا ليس فيها شير يريد أن بعضهم قال ان في الارواح  
 الارضية ارواحا شريرة وهي الشياطين وذلك في غير السقوط الا أن يريد بالروح النفس  
 واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل المبتقول  
 والنفس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من  
 النفس وهو الذي يسمونه أعق الحكمة العقل وأما النفس فعندهم أجسام سماوية  
 وأرضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كاله والقيامة عوآذا الاجسام  
 وهي النفس السبائية والحويانية وأما التي ليست بجسمانية فاسمائية منها نفوس بعدد  
 اله ولذالك بل بعدد الحور وأما الارضية منها فهي نفس الانسان التي تسمى النفس  
 الناطقة وليتتوا انفسا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الالهة غير أن جمعهم  
 المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس يلقوا  
 في الشمر الغاية وبالغوا في السر والنجابة وقيل هم نوع آخر فيكونون قائمين بنفوس  
 مشووعة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل أن الروح يفعل فعلة  
 بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس  
 لا تصنف الاجسام لان عملها بالآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به  
 فالوجودات على مذهبهم على نفس مراتب الاعراض وهي أخسها وأدناها  
 وأعلى وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام وأعلى وجود وقيام بالنفس فلا تستقر  
 في وجودها الى محمل توجد فيه بخلاف البياض والاد مثلا ثم النفس وأعلى  
 وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف  
 من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكما ~~ان الشيء~~

أقنى عن الشيء كان أشرف منه ثم الروح وهو المثل وهو وجوده وقيامه بالنفس واستغناء  
 عن المكان وهو وجوده عمل عمله من غير حاجة إلى آلة والنفس كل كمالها لا تحصل  
 بالآثار وهي أجزء من النفس في فعلها يحتاج إلى جسم وإن كانت في وجودها  
 لا تحتاجه ولو لم تكن في غيره من الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى وجوده لا يقتصر  
 إلى محل ولا يحتاج إلى مكان وهو مستغن في فعله عن جميع الآلات في وجوده من  
 لموجود الروح بمنزلة وجوده في وجوده فانه سبحانه هو الفنى الملقى المستغنى  
 عن كل شيء لا يقتصر إلى كل شيء (تبيين) كذا في كتابه يقول ان القاضية في بحث ما عدا  
 الروح بدعة في الدين لا ينفك ولم يبينه الله له وله وقال في الروح من أمر رب وما أوتيتم  
 من العلم الا قليلا فانه شتمه قال بالتفتيش عما لم يبينه الله له رسول الله في القرآن  
 والتواتر في العلم يرد به قرآن ولم يبق عليه برهان على الارض وهو ادب بل عقل بعض  
 الاغمة الاعلام ان هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليه السلام فيقول  
 قد اجاب عنه جهة الاسلام بأن قول غيره هو لا يبين ان يقبل ويرد عليه من يدب  
 وكلام الرسل ليس كذلك فان المسئلة في نهاية القموس وأما من لاذهان ضمنية  
 در عما يشتم فيه تعرض من قرأهم على قولهم فلم يوردوا فيها الا اشارات ورموزا في  
 قوله - بجانه في الروح من أمر رب جواب منعت نافع لمن علم الامر على ما هو عليه  
 ثم كلف منها انما كان في جواب كل مع نون في قوله في قوله ما لهم  
 ان المسئلة منعتنا ان نورد فيها ما هو في كتابه من اجاب بحرفه تعالى ليس  
 الجواب بل كذا ويأتون بأقوال من تقدم ولا يتم الجواب الذي نحن عليه من عاق  
 بالجواب من مورايه الله تعالى واقتضت الصلوة حاشية منع الكلام فيه لغيرهم  
 لان لا فهم لا تقتضيه خصوصاً على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه امور  
 لا يقبل ولا يستدق به في حصة الباري عز شأنه كيف يستدق به في حو الروح له تعالى  
 وهذا ان ذكره الكراميه ومن العاشية من غلب على طبعه ذمهم وجعلوا له تعالى - ما  
 اذ لم يمتلوا موجود الا جسم اشار اليه ومن ترقى عن العاشية عليه في الجسمية  
 وما اطاق ان يلقى حور صها ما ثبت الجهة تعالى الله عما يشركون (تبيين) هذا الجسم اعنى  
 الجسم مجرد من النفس مجرد من البدن في الجسمية من غير ان يكون له في واسطة  
 عضلانية انما هو في النفس في ذلك الجسم واسطة توجد شخصية في حصة وفروها التي  
 تظهر في مواضع من البدن في اجزاء (تبيين) من اجزاء في ان يطلق على  
 معينين أحدهما شعور من شاعر انما ليس هو من علم بالشهادة في نفس  
 بالذنب الثاني النفس الساطنة وانما ان الاقوال في لو انهم وجد من جسم اعنى  
 نساى وكذا الثاني بل أكثر وصفه ان الاقوال في ان قول بيت بطبعه وانما في  
 بهت بل هو عين الحياة والاقوال شعور بالطوام والنساى يدركه بان عقل

وانه انسان عند التصديق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس  
 شمسا فكأن ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر  
 ظل وشيخ للانسان الحقيقي وتساميل مسكون الاعضاء وقواها انطلاقا لقوى  
 الانسان الحقيقي مذکور في محله وكما أطلق اسم الشمس التي هي المذات على  
 الضوء التساميل لها أطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر أفعالها  
 وهمل تصرفه والانسان الحقيقي الدرالك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات  
 الى عالم الشهادة من المحسوسات والتفصيلات وشمل عينه بعزله عن ادراكه رأى نفسه  
 عالما به وياحيا عالما بذاته لا يحتاج في ادراكها الى غيرها وهذا يتعين بالارباب  
 ويتحقق بلا مرأه أن ذاتهم من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولودام مدة على  
 هذا التميز انكشف عليه باب الملكوت وقبيل له قدس الالهوت وأشرق عليه أنوار  
 الملائكة الحافظين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقته  
 المصطفى على الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله  
 ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام ونذى نفس محمد بيده وهو الانسان  
 المشار اليه في اقدمه ما الانسان في أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى القطرة  
 المنزلة بالربوبية حيث قال أنت بر بكم قالوا بلى وذلك قرينة النفس الانسانية المهمة  
 المستعدة لادراك صفات الاشياء في عالم الملكوت المشار اليها بصدق حيث كل  
 مولود يولد على الفطرة وأشار بلسان سلفين الى المزاج الانساني قائم ابعد المكتوبات  
 عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظرات أحدها الى ظلم الملكوت وبها يأخذ  
 العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة  
 الملائكية وهذه القوة تسير بصيرة بالانسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج  
 المعارف الى الحشرة الاحدية الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن  
 ويتكرف في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك  
 للمعتولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الراني المبصر  
 السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك لهم هذه  
 الادراكات بديهية وانما عرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على  
 وجهه حيث قالوا المدرك للمعتولات النفس وأما المدرك للمحسوسات فالقوى  
 البديعية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكلبيات  
 حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطير أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات  
 العقل والنطق في الفهم لافي المفهوم وانما القصور من اعوجاج أفعالهم وذلك لان  
 مرادهم بما قرروه أن النفس انما تدرك الكلبيات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة  
 بواسطة آلياتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مرأ فيه (الى هنا من

شرح تصفية النفس للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا والشرح للفاضل المتكلم وشرح  
 الجوامع الصغير في الحديث وشرح هذا الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المدون) على أن  
 النفس الساطنة سادنة اذ لا قد يدبر عندهم الا الله وصفاته عند من اجتهدوا في الذات  
 ثم اختلفوا في أنما عمل سادنة مع حدوث البدن أو قبله فقلت طائفة حدثت  
 معه لقوله بعد اعدادها وأوار البدن ثم أنت أنما خلقنا آخر والمراد بذلك انما افاضة  
 النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام عماروا له بلين وغيره خلق  
 الله الارواح قبل الاجساد ألق عام وندية عليه انه خلق دون النفس المطلوب  
 في هذا الفن انما لا يتبين فيه كمال ان يريه بقوله ثم أنت أنما خلق بهن النفس متعلقة به  
 وانما يلزم من ذلك حدوث تعاقبها لحدوث ذاتها وتماثل حديثه من غير واحد  
 فتعارضه الا بتوهين مقطوعة التمسطة لثبوتها في الحديث بما عارضه على رجحان  
 من وجهه فيتاو مان وأما الحكايات فاشتهر وانما بدورها فقبل بدخولها في الجسم  
 لان الحادث لا يكون أبدا ولا عن الجهل فيها فلم تكن الناطقة أولية ثم سكن أبدية  
 والجواب المنع وقال ارسطو ومن تبعه وقال اغزالي في المصراع وهو مذهب  
 ابن سينا انه لو جوه الا قول أسبق قبل التعاقب تكون معاملة ولاه على الوجود  
 بحدودها من غير ما في روحه من حيث ان أوله داب وتبرن انه ما كان حدث  
 بعدن من غيره ما من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 بالحادث حدثت في الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 واعتبر من بأن المتعدد له مراتب الوجودات لا يكون معطفا ويأتى نوات شرط  
 التعلق بالحدوث اشياء وهو المسمى باسم اعداد التعلق المتعددة فاعلم ان ما  
 واحدة فالتمتع بهد الوحدية من غير انما يكون من حيث الوجود من حيث الوجود  
 فبما رزها بالمهاية ولو ازمها في التام من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 الدور رباها وارضى المادةية بأن تتعاقب الابدان في بدايتها من حيث الوجود من حيث الوجود  
 الجسم وهو باطل وأما بعد لفارقة لامتيازها بما حصل له من حواس وأفعال  
 المشعور به من غير انما يكون من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 الواجب منها وذلك ان من شرط حدوث لتلايه في تعاقبها لعل من عنده  
 المتأخرة لحدث نفس من ابدا في نفس شرط وهو حدث الابدان في الابدان  
 الابدان تدبيرها في الابدان حدثت في نفس ما من حيث الابدان في الابدان من ضرورة  
 عموم الابدان ووجوب تقابل الابدان من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 الحيزية من جهة الوجود في الابدان من حيث الوجود من حيث الوجود من حيث الوجود  
 شرعية عن معنى قوله تعالى قد سويتهم ونعتهم من ربي ما عني اتمه في  
 وانسج منا وارضوا ان ربي اقمته التسوية على في كبره بل لروح وهو اعلم

في حق آدم عليه السلام والنطفة في حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه  
 كما لا يقبل النار أبداً محضاً كالتراب والجبر كذلك لا يقبل رطباً محضاً كلما بل لا يتعلق  
 الا بركب ولا كل من صكب فان امر الطين كيب ولا تشتعل فيه النار بل لا يتعد  
 تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلق حتى يصير نباتاً لطيفاً فتشبهت به النار  
 وتشتعل فيه كذلك الطين بعد ان ينشئه الله تعالى خلقاً بعد خلق في أطوار  
 متعاقبة يصير نباتاً فانياً كاله آدمي فيصير دماً وترجع القوة المصورة المركزية في كل  
 حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو المرئى الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم  
 ويتزوج بها من المرأة فتزداد اعتدالاً ثم ينضجها الرحم بحره حتى تزداد تناسلاً  
 حتى تنتهي في الصفاء الى شبه الاجزاء التي يستعد بها القبول الروح واما كما  
 كالميتة التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار واما كما فالنطفة عند تمام  
 الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحاً يدبرها وتصرف فيها فيفيض اليها الروح  
 من وجودها بل هو الملقى الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله  
 على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا مجمل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال  
 المرادة لامل النطفة الى الكثرة في صفوة الاستواء والاعتدال (وسمى عن النفخ  
 فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبيله النطفة والنفخ صورة ونتيجة  
 اما الصورة فانها من جوف النافع وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل  
 الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التي هي سبب في حق الله  
 تعالى محال والمجبب غير محال وقد يكفي بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله  
 تعالى غضب الله عليهم وصككته فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير  
 في الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك الغضوب عليه وايلامه فغير عن نتيجة الغضب  
 بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالاتقام فكذلك غير عن نتيجة النفخ بالنفخ وان  
 لا يمكن على صورة النفخ فتبيل له فما السبب الذي اشتعل به نور الروح في قبيله النطفة  
 قال هو صفوة في الفاعل وصفة في القابل أما صفوة الفاعل فالجود الالهي الذي هو  
 ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفه  
 بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الجباب  
 بنم ما والقابل للاستنارة هي المتأونات دون الهواء الذي لا لون له وأما صفوة القابل  
 فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله صفوة الحديد  
 فان المرأة التي ستر الصداً وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا  
 استعد الصقل بمقالته زال الصداً الذي كان متراكماً فيها حدثت فيها الصورة  
 من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت المقالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة  
 المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

خير في قول الخال بل افاجدته الروح لان لاله تغير المثل يحصل الاستواء الا ان  
 لا يقبل كالم الصورة فاضت من ذي الصورة على المرأة في حكم الوهم من غير تفسير  
 حدثت في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست هي اذ لان تطبيع  
 في المرأة لكن المرأة لم تكن حقيقة قابلة قبله كما الضيف قال رضى الله عنه لا ينبغي  
 ان يفهم من القبح ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك معلوم من  
 اتصال برعته في الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس  
 على الحائط واقدة لظنوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه متصل شعاع من جرم الشمس  
 وتصل بالحائط ويخبط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه  
 في التورية وان كل ما ضعف منه في الحائط المتأثر كفيضان الصورة على المرأة من ذي  
 الصورة لا يعنى اتصال جرم من صورة الانسان واتصاله بالمرأة بل على معنى  
 ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة في المرأة المتشابهة لها كما الصورة  
 وليس فيها اتصال واتصال الالهية المبرزة وكذلك الجود الالهى سبب لحدوث  
 انواع الوجود في كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالقيض قبله فذلك هو  
 التسوية والتفخ فما الروح وما حقيقته وهو حوطل في البدن حلول الماء في الاناء  
 او حلول العرس ام جوهر فانه يتقسه فان كان جوهر اقله يزوم فيرخصه بزقان كل  
 من اقسامه كانه هو الذهب ام الدماغ ام وضع آخر وان لم يكن تصريف كيف يكون  
 جوهر غيره تصريف رضى الله عنه هذا قال عن سر الروح الله لم يؤد رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لم ليس اعلانا فان كنت من اهل فاهم واعلم ان  
 الروح ليس يجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو مرض يحل الغلب والدماغ  
 اول السواد في الاسود والعظم في العظام بل هو جوهر وليس مرض لانه يعرف  
 نفسه وشالته ويدرك المشولات وهذه علوم والعلوم مرض ولو كان هو مرضا والعلم  
 قائمه لكان قيام المرض بالمرض وهذا خلاف المقول ولان المرض لا يقبل  
 الا سكا فبقا قام به والروح بخيد حكيم تدبير بن قانه من ما يعرف فانه يعرف نفسه  
 فذل ان الروح ليس مرض والعرس لا يتصف به هذه الصفات وه هو جسم لان الجسم  
 قابل لتقسمة وروح لا يتقسم لانه لو اتقسم بل اذا ان يتوزع بجروحه علم بشي وتغيره آخر  
 جهل بدلت التي بعينه يكون له واحدة واحدة علم بشي به اذ لا يقبل تقسيم  
 والجهل بشي واحد في شئ شخص واحد شمال رقى في غير تدبيره حال فادلتاه واحد  
 لا يتقسم وهو باق اقله بجزءه يقيرا لشيء اذ لا يتقسم اذ لفظ الجزء غير لا تقبه  
 لان الجزء له اضافة الى كل وجزءه هو هذا ولا حذل الا اربا ما يريد ان تقبل بتوله  
 الواحد بجزءه من العشرة فذا اخذت جميع المواد وجميع ما في قوام الانسان  
 في كونه انسانا كان الروح واحدا من اجزاءه فافهمت انه شئ لا يتقسم فلا يخالو

اما ان يكون متجزيا او غير متجزيا باطل ان يكون متجزيا اذ كل متجز منقسم والجزء  
 المتجز الذي لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض جوهر  
 بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقي منه الوسطا غير ما يلاقي من الآخر  
 فيجوز أن يقوم بالوجه الذي يلاقي به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر جهل فيكون عالما  
 جاهلا في حالة واحدة يثنى واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدتها من محيطها  
 المرصوب النقطة يقع الكل في النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة  
 ملاقة للنقطة حتى تدور عليها ومنها كانت أجزاء الدائرة ملاقة للنقطة كانت  
 لنقطة ملاقة لاجزاء الدائرة لا محالة فثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل وصح كيف  
 لا ولو فرض بسيط صليح من أجزاء لا يتجزأ لكان الوجه الذي يحاذينا وزوا غير  
 الوجه الذي لا تراها فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت  
 الشمس اذا حاذت أحده وجهه استنار به ذلك الوجه دون الوجه الآخر فاذا ثبت  
 أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزأ ثبت أنه قائم بنفسه وغير متجزأ أصلا فقبل له في الحقيقة  
 هذه الحقيقة وما سفة هذا الجوهر وما وجه تعلته بالبدن أهو داخل فيه أو خارج  
 عنه ومتصل به أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج  
 ولا هو متصل ولا منفصل لان معصم الاتصال والانفصال هو الجسمية والتجزئ  
 وقد اتى عنه فانك عن الضدين ~~كما~~ أن الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لان  
 معصم العلم والجهل الحياة فاد التفت اتى الضدان فقبل له هل هو في الجهة أم لا  
 قال رضى الله عنه هو منزوع من الضلال في الحال والاتصال بالاجسام والاختصاص  
 بالجهات فان كل ذلك من صفات الاجسام وأعراضها التي هي عرض في جسم  
 وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هومة قدس عن هذه العوارض فقبل له  
 لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال  
 قل الروح من أمر ربي قال رضى الله عنه لان الافهام لا تحتسمل اذ الناس قسما  
 عوام وخواص أما من غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة  
 الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا أنكرت أكثر الكرامية  
 والمنبيلية ومن كانت العامية غلبت عليه في ذلك جعل الاله جسما اذ لا يعقل  
 موجود الامتصاصا واليه ومن ترقى عن العامية قليلا تقي الجسمية وما أطلق  
 أن يتقى عوارض الجسمية قائمت بالجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة  
 قانتوا وجود الاله في جهة فقبل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم  
 اسألوا أن تكون هذه الصفة لغبر الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا انك تصف  
 نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكأنك تدعى الالهية لنفسك فقبل له فلم  
 أسألوا أن تكون هذه صفة الله ولغير الله أيضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل



في ذوات الممكن ان يجتمع اشان في مكان واحد يستحيل ان يجتمع اشان لانى مكان  
 ايضا لان اتصال اجتماع جسمين في مكان واحد لا يمكن ان يكونا اجتماعا من  
 الاكثر فكذلك لو وجد اشان كل واحد منهما ليس في مكان بل يحصل التميز والقرتان  
 وهذا ايضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قبل المشان متضاة ان فضل  
 وهذا اشكال قوى فما سوا به قال رضى الله عنه جوابه انهم اشتدوا حيث ظنوا  
 ان التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة أمور احدها بالمكان كما  
 في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوه واحد في زمانين والثالث بالحدة  
 والحقبة كالامراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة  
 في جسم واحد فان المل هو واحد والزمان واحد ولكن هذه معاني مختلفة الذوات  
 بعد ودها وسعاتها فغير الطعم عن اللون بذاته لا يمكن وزمانه وتبراهم عن الازمنة  
 والقدرة بذاته وان كان الجميع كشي واحد فاذا تفرقت اقسام مختلفة المنافع في محل  
 فبان تصور اشياء مختلفة المنافع بذاتها في غير مكان اولي فتبين له ههنا دليل آخر  
 على امالة ما ذكرتموه ان ظهر من طلب التفرقة وهو ان ذاتية ههنا ثابت لاخص  
 وهو من صفات الله تعالى للروح قال رضى الله عنه ههنا فان قولنا الانسان  
 من عالم جميع به برقاد رتبة كالم وانما تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص  
 وصف ان الله كذلك البراءة من الممكن والبهمة ايست اخص وصفه بل اخص وصفه  
 انه قديم اى هو قائم بذاته وكان مساويا لاشياءه وانما يوجد به انه لا يغيره وكل مساويا  
 موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما هو الوجود من ذواتها  
 على سبيل العارية والوجود لله تعالى في اى الهم يستعار وهذه الحقة اعني التسوية  
 ايست الا لله تعالى فتبين له قد ذكرت معنى التسوية في النسخ والروح ولم تذكره في القسمة  
 في الروح وانه لم قال من روى ولم ينسبه الى نفسه فان كان لا يوجد به جميع  
 الاشياء ايضا كذلك وقد نسب البشر الى العاين فقال اى نال بشر من طين ثم قال  
 فاذا سويته وتضمنت به من روى وان كان معناه انه جرم من الله اخاص على القالب  
 كما يفر على المثل الى السائل فيقول افضت على من مالى فهو ذن نسبة اخيرة  
 لذات الله سبحانه وتعالى وقد ابطانتم هذا وذكرتم ان الله استايت بعضى اتصال  
 به قال رضى الله عنه هذا اسول لو غطت به الشمس وغابت فغنت على الارض  
 من نورى يكون صدقا ويكون منى الله بة من النور الحاصل من نور نورانه  
 بوجه من الوجود وان كان في الدنيا اشغف بالاضافة الى الشمس وقد برقت ان  
 الروح منزها عن الجهة والمكان وقوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها  
 فهذه مضاهاة ونسابة فبدلت شخص بالاضافة وههنا المضاهاة ايست  
 فبسمانيات املا وتبين له وما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي وماه في عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام  
وموارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق هو ما يعنى التقدير لا يعنى الابدان  
والاحداث يقال خلق الله أى قدره قال زهير

ولانت تقرى ما خلقت وبمعرض القوم يخلق ثم لا يقربها

أى يقدر الأديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه أمر ريلق وذلك للمجاهلة  
التي ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال انها  
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة  
والمكان والتعريف وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتواءم الكمية عنه فتقبله  
قد يتوهم من ذلك أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم  
ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية  
فانه لا يتقسم ولا يتعريف ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوته  
طويل ومقتضاه كثيرة ولكن الحق أن الأرواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة  
للقبول كما حدثت الصورة في المرآة بعد وث السقال وان كان ذو الصورة سابق الوجود  
على السقل وايضا هذا البرهان أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الابدان  
لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدهم او كثرتهم او باطل وجودها وانما  
استحال وحدتهم بانهما يتعلق بالابدان لعلنا ضرورة أن ما يعلمه زيد يجوز أن يعلمه  
غيره ولو كان هذا البرهان العاقل متهما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه  
كأبصيل في زيد وحده ونعني بالجوهر العاقل الروح وبه حال كثرتها الا أن لو احد  
انما لا يستحيل ان يبقى وأن يتقسم اذا كان ذاتا مقدر كالأجسام فالجسم يتقسم  
فانه ذو مدارفه بعض فيتقسم أيضا اما لا بعض له ولا مدارفه فكيف يتقسم أما تقدير  
كثير ما قبل التعاق بالبدن فبحال لانهم لا يفتلوا اما أن تكون متماثلة أو مختلفة  
وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل وانهذا  
يستحيل وجود سوادين في محل وجسمين في مكان الا أن الاثنيتة تستدعي مغايرة  
ولا مقابرة هما وسوادان في محلين جائزان لان هذا يشارك ذلك في المحل اذ يختص  
أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين  
اذ لهذا وصف ليس للاخر وهو الاقتران بين الزمان انما هو فليس في الوجود مثلان  
مطلقا بل هو بلاضافة كقواننا زيد وهو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد  
البحر والفراب مثلان في السوادية ومحال تغيرهما لان التغير نوعان أحدهما  
باختلاف النوع والماهية كتغير الماء والنار وتغير السواد والبياض والثاني  
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغير الماء البارد والماء الحار فان كان تغير  
الأرواح البشرية بالنوع والماهية فبحال لان الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وان كانت تتغير بتغير المواضع فليس لان الحقيقة الواحدة انما  
 تتغير مواضعها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع مما اذا للاختلاف  
 في اجزاء الجسم ضرور ولوقى القرب من السماء والبعدها مثلا انما اذا لم يكن كذلك  
 كان الاختلاف مما لا وهذا يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر تنبيه  
 عليه قبل ذلك كيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد  
 وممكن كيف تكثرت وتغيرت فقال رضى الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق  
 بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والبهول والصناعات والكدرية وحسن الاخلاق  
 وقبحها فبقيت منها متغيرة فمثل كثرتها باختلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا يجب  
 لتغيرها قسيل له غناء في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على  
 صورة الرحمن فقال رضى الله عنه الصورة اسم مشترك قد ينلق على ترتيب الاشكال  
 ووضع بعضها في بعض واختلاف تراكيها وهي الصورة الحسنة وقد يطلق على  
 ترتيب المعاني التي ايدت بحسوسة وللمعنى ايضا ترتيب وترتيبها وتناسب يسمى  
 صورة قال صورة المثل كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسنة والمغنية  
 كذا فالمراد بالصور في هذه الصورة هي الصورة الحسنة والاشارة الى المضاهاة التي  
 ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والاقوال وسبقنا ذات الروح انه فان نرى  
 ايسر عرض ولا جسم ولا هوية ولا يصرى الا كان والبهوية ولا هو متصل بالبدن  
 والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل في اقسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله  
 صفات ذات الاله واما الصفات فقد خلق سبحانه ما لا يدرى ما يصير امتدادا فانه  
 تعالى كذلك واما الافعال فبدا فعل الاتي ارادة يظهر اثرها في القلب فيسمى منه  
 اثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو عصار لطيف في تجويف القلب ويتصل به الى  
 الدماغ ثم يسمى منه اثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتصلة بالعضلة  
 فتنتهز الاوتار فتتمزك فيتمزك بالاصابع القوم والقوم بالقدم والقدم بالقدم منه صورة  
 ما يريد كتبه على وجه القربطس على الوجه المتصور في خراة الصل فانه عالم تصور  
 في شيا له صورة المكتوب او لا لا يمكن احداته على البياض ثانيا ومن استنرى افعال  
 الله تعالى وكيفية احداته النبات والحيوانات على الارض بواسطة تقريره السموات  
 والكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تقرير السموات ثم ان تعرف الاتي في  
 عالمه الاصفرا على بدنه بشبه تصرف الخلق في العالم الكبير وهو منزه واكتشف له ان  
 نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكروني والحواس  
 الملائكة الذين يطعمون طبعها ولا يستطيعون خلافها والاعصاب كل سموات  
 والقدر في الاصح كل طيبة المسخرة لركوزة في الاجساد والمداد كل عناصر التي هي  
 اتمت المراكبات في قبول الجمع والتركيب والتساقطة ومراة الخليل كتاب روح المعاني

فمن اطعم بالحقفة على هذه المرافقة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق  
 آدم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تفصيل  
 معلوم كثيرة وما ذكرناه اشارته الى بجلته فقبل له ما معنى قوله عليه السلام  
 من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المتناسبة  
 ولولا المضاهاة المذكرة لم يقدر الانسان الى التعرف من معرفة نفسه الى معرفته ربه  
 ولولا ان الله تعالى جمع في الادمى ما هو مثال بطله العالم حتى كانه نسخة مختصرة من  
 العالم وكانه ربي في عالمه منصرفا عن صفات العالم من التصرف والربوبية والخلق  
 والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس مضاهاتها وموازتها معرفة  
 الى معرفة خالق النفس في استكمال المعرفة وبالمثلية التي قد منها يتكشف من وجه  
 هذه المثلية فقبل له ان صفات الارواح سادته مع الاجساد فمعنى قوله عليه  
 السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالنى عام وقوله عليه السلام  
 اما قول الانبياء خلقوا من طين وكنيت نيا وادم بين الماء والطين قال رضى الله عنه  
 نى من هذا لا يدل على عدم الروح بل يدل على عدمه وسكونه مخلوقا قائما بما يدل  
 بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وامر الطواهر حين فاقنا ويلها يمكن والبرهان  
 القاطع لا يدرك بالظواهر بل يسلط على تاويل الظواهر كما في ظواهر التشبيه في حق  
 الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اراد بالارواح ارواح  
 الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسى والسماوات والارض  
 والكواكب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس  
 بكثير ثم لانسبة لجرم الشمس الى فللكه ولا فللكه الى السماوات التي فوقه ثم كل ذلك  
 اتسع له الكرسي اذ وسع كرسيه السماوات والارض والكرسى مصغرا بالاضافة الى  
 العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق  
 انظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة  
 كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت  
 الارواح البشرية كسراج اقتديت من نار عظيمة طيقت العالم وتلك النار العظيمة  
 هي الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد  
 برتبته ولا يجمع في مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد  
 النوع والمرتبطة اما الملائكة فنكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اله اشار بقوله  
 تعالى وما من الا اله مقام معلوم وانما نحن الصافون وانما نحن المسجونون وكقول النبي  
 صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما من واحد الا وله  
 مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد  
 العالم اما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقا وآخرهم يمينا فخلقها هو والتقدير

دون الابدان فانه قبل ان ولدته اتمه لم يكن موجودا على ما لو كان لكن الغايات واليكالات  
 سايئة في التشديد لاحقة في الوجود وهو منى قولهم اول الفكرة آخر العمل يئنه  
 ان المهندس المقدر للدار اول ما يتخل صورته في تقديره وهي دار كانه وآخر ما يوجد  
 من اثر الدار الكمال والدار الكمال هي اول الاشياء في المصنعة نظر او آخرها وجودها  
 لان ما قبلها من شرب البينات وبناء الخيطان وترصص كيبا بحدود وسيله الى غاية  
 وكال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها تقدم الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا  
 فاعلم ان المقصود من فطرة الآدميين ادراكهم المعادة والقرب من الحضرة الالهية  
 ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكالت النبوة صورة بالابدان والمقصود كمالها فغايتها  
 لا ازاها وانما يكمل بحسب سعة اقدانه تدريج كما يكمل عبارة الدار بالتدريج فهد  
 اصل النبوة بآدم عليه السلام ولم يرزل يتقرب ويكمل حتى بلغ الكمال بمعدنصل الله  
 عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتهدى اذ انزلها اوسد في حصة تأسيس  
 البندان وتهدى اصول الخيطان فانه وسيله الى كمال صورة الدار واو هذا السر كان تمام  
 التبيين فان الزيادة على الكمال نقصان واكمل شكل آلة الباطنة كف عليه خفة  
 اصابع فكما ان ذالاصابع الاربعة ناقص فذوالاصابع الست ناقص لان الاربعة زيادة  
 على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة والله اشاء بقوله عليه  
 السلام مثل النبوة مثل داره صورة لم يبق فيها الا موضع انة فكانت امانت النبوة  
 ووافقه هذا معناه فاذا عرفت ان كونه تمام التبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ  
 الغاية والكمال والغاية اول في التشديد آخر في الوجود وانما قوله عليه السلام كنت نبيا  
 وادم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التفة غير قبل تمام خلق آدم  
 لانه لم يشأ خلق آدم الا ليزع الصافي من ذريته ولا يزال يصطفى تدريجيا الى ان بلغ  
 الكمال كمال الهداء فقبل الروح القدس المهدى على الله عليه وسلم ولا يتوهم هذا  
 الابان فيهم للداره فلا وجود وان وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر  
 الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الايمان والوجود الذهني في الوجود  
 الخارج عن العيني فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم ان الله تعالى يفتدرا ولا يبروجد على  
 وفق تقديره ثانيا وانما انشده يرتسم في اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس اولا  
 في لوح اوتريطاس فيصير الدار موجودا كمال صورتها وانما من الوجود يكون هوسيا  
 للوجود الحقيقي فكما ان هذه الصورة ترتسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم  
 يجري على وفق العلم بل العلم يبريه فكذلك تنفذ صور الامور والاهمية يرتسم اولا  
 في اللوح المحفوظ وانما ينقش اللوح من القلم والقلم يجري على وفق العلم واللوح عبارة  
 عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصورة على اللوح  
 المنقش فان سداقلم هو الناشر لصور الاموات وحد اللوح والمنقش به

الصور وليس من شرطه أن يكون جسمًا والجمعة لا تدخل في حد القلية وحقية قتها  
 وكذلك اللوحية بل روح القلية والالوحية ما ذكرناه والرائد عامه صورته لا معناه  
 ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولو حده لا تقاباً أصبهه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته  
 والهيئة فبما سفس عن حقيقة الجسمية بل بجلتها جواهر روحانية بعضها عالمه كالروح  
 وبعضها مخلقة كالتلم فإن الله تعالى علم بالتلم فاذا فهمت معنى نوعي الوجود فقدس كان  
 نبي المجل آدم عليه السلام بمعنى الوجود الأولي التقديري دون الوجود الثاني  
 الحسي "الصيق" ثم الكلام في الروح ومعناه (الهيئ من الرسالة المسماة بالتفخ  
 والتسوية) للامام الهمام هبة الاسلام أبي حامد الغزالي "قدس الله روحه ونور  
 ضريحه (وبدأ خلق الانسان) يعني آدم من طين ثم جعل له ذرية سميت به لانها  
 تأكل منه أي تنصل من سلالة من مائة مئة من طين ثم صوّاه قومه بتصوير أعضائه على  
 ما ينبغي وتخرج فيه من روحه أضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بأنه مخلوق بحسب وأن له  
 شأنًا له منسبة تما الى الحضرة الربوبية ولا جله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد  
 عرف ربه (من البيضاوي في سورة الحديد) قوله ومناسبة تما الى الحضرة الربوبية أي  
 اتساق وانواعها ما بالي وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والحضرة ألقم تأدبا  
 على ما عرف في الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوي وتجزؤها عن  
 الجسم ونسرفها قوله من عرف نفسه الخ ليس بجديد بل هو من كلام أبي بكر الرازي  
 كما ذكره الحفانط وبعض الجهلة ينظرون حديثا كما وقع في بعض الموضوعات وقيل ليس  
 معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صانعا موجودا له  
 واليه الاشارة بقوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف منسبته  
 اليه غير هو ومناسب الكلام الحكيم والسوقية واللفظ يحمله فقام له شهاب (قال  
 الامام الرازي) في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب  
 العالمة في تقرير الوجود الاقناعية في أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الجمعة الرابعة)  
 أن الانسان قد يرى آباء وأمه في المنام ويسألها عن أشياء وهم ما يذكران جوابات  
 صحيحة وربما أرشدها الى دفين دفن في موضع لا يعلمه أحد وأقول اني حين كنت صبيا  
 في أول التعلم وصككت أقر أمثلة حوادث لا أول لها وأيت أبي في المنام فقال  
 أجدو الله لا تلى أن يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهي تقتضي بحسب ما هيئتها  
 كونها مسبوقة بالغير والازل ينافي كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما  
 محالا وأقول نظاها أن هذا الوجه أحسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسعت أن  
 الفردوسي الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن  
 سبكتكين وانه ما قضى حقه كما يجب ومارعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب  
 الفردوسي فرأى رسم في المنام فقال له ان الله مدحتي في هذا الكتاب كثيرا وأنا في زمرة

الاموات فلا قدر على قضاء سنان ولكن اذهب الى الموضع الضالفي واحضر فانك  
تجد فيه دفينا فنته هذه فكان التردوسي الشاعر يقول ان رسمه بعد مائة كلنا اكثر  
حكما من محمود سال حياته رحمت ايضا ان اصحاب ارسطاطليس كلما اشكل  
عليهم بيث غامض ذهبوا الى قبره ويحشوا في ثلاث ايام ثلاثة هناك فكانت امثلة تبضع  
والاشكال كال يزول وهذه الاحوال مما تضيد الظن ان نفوس الاموات باقية بعد موت  
ابدانهم التهور (قائدة) للنفوس اربع دور كل دار اعظم من التي قبلها الاولى بطر اتم  
وذلك الحسرة والحق والتم والعلقات الثلاثة اشابة هذه الدار التي نشأت فيها  
واكتسبت فيها النور والشر الثلاثة دار البرزخ وهي اوسع من هذه الدار واعظم ونسبة  
هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الاربعة الدار التي لا دار بعدها دار القرار  
الجنة او النار وانته يتلها في هذه الدار وطبقة بعد طبق حتى يبلغها الدار التي لا يبلغ لها  
غيرها (تبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف اعني الهيكل لانسان وجهه نظير  
العالم المحيط الاكبر معنى معنى وهو قاهر قاهر كانه هو قاهر في العالم الاكبر  
تجدد مجموعاته من ملكه وتكون فكان ان في الاكبر ما لها وعذا وزه قاهر فاذا ذلك  
كله في الانسان فالملح في عينه والرق في سفرة والمزق اذنيه والعذب في فمه وكان ان  
في ادم اربعة ايام وهو ارم في ادم انسان ذلك بعينه وكان ان في الاكبر تساو قورا  
وتجود في انفسه رروح المنسية تجسد رروح الشمس وكان ان الشمس اذا حوت  
اعظم العالم رروح ان افارقت اعظم الجسد وانتهى بالامر كان ان الشمس في النور من  
الشمس وينتصر وينتصر فالعقل تر يدقونه تارة وتتنصر اخرى ونظير افة في البهائم  
الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والصار العروق وكان ان في البصر حيتا نامضطربة  
في الانسان اللسان المنسطب في الفم وكان ان في العالم رياحا اربعة احوالا وجنوبا  
وصبا وديورا في الانسان اربع قوى جاذبة وما سكة وحاضنة ودافعة وكان ان في العالم  
سباعا وشياطين وبيهايم في الانسان الاقراص وطاب القهر والظلمة والفضيب والحفة  
والسار والعجور والاكل والشرب والسكاج وكان ان في العالم ثلاثة ردة في الانسان  
طهارة وطاعة واستقامة وكان ان في العالم من يظهر فلا يسار ومن يخفي في الانسان  
مخبر ويظهر علم الحس وعم الملبطاهمة ذلك وبالطهارة موت وحيات العالم  
منه وارضا في ادم انسان علو ومن ذمائل بهما تجد منسفة اهلوية صعبة منسفة ما خلق  
حرف وله نفس معنى ولم تجد لها في ما يله انه فايد فهو مت هي انصرف نشير واعلم  
ان اول ما خلق الله القلب لانه سره لروح ومنسفة ومدرسه المعرفة ودارت له مودة  
ومثل المحبة ومثل العلم والبهمة ودراسة وانوار انفس من خطب فاعلم ايد له  
الرائحة لا يقبل بهما هو وانه مستقر والمتولد من وعدا في تراصة منسفة من القلب  
ذيع من الاغذية من هو انسودي لتواب ومغنا ولوعود الوعيد والترتيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أو لا ثم في له سبحانه منتزها عبيد اعاليها مشرقا  
 في ارفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذي هو  
 الوسطة بين القلب وبين العالم العلوي وفتح له فيه طاقات وخونات يشرف كل منها  
 على ملكه وهي الاذان والعينان والانف والقوم ثم في له في مقدم ذلك المنتزه خزانة  
 سماها خزانة الطيال جعلها مستقر خباياها وموضع رفع ولاء الحس وفيها قنطرة  
 خبايا البصرات والمسعومات والمطعمات والموسسات وما يتعلق بها ومن تلك  
 الخزانة تكون المراتى والاحكام النومية وفي وسط هذا المنتزه خزانة الفكر ترتفع  
 اليها المتضلات فيقبل منها العصم وبرقة الفلسف وفي آخره خزانة الحفظ وجعل هذا  
 الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقدارا للبصار قد رعدسة  
 ثم اظهر في تلك العدسة صورة العالم مع اتساع اطرافها وتباعد اركانها وجعل  
 الحديقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصلتها وتدفع الاقضاء عنها وجعل  
 الاجفان سودا ليجمع النور المعين للابصار وجعل تحريك الحديقة اربعا وعشرين  
 عنده لونهت واحدة لاختلاف ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق ابدابغير  
 اختيار الانسان لتسير الحديقة نقية صافية عن الكدورات فانما بمنزلة المرآة وهي  
 لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصقالة وشق الاذنين وأودعها ما مورا ليعين على ادراك  
 السمع وايمنع الهوام عن دخول الاذن وحولها بالصداقة ليجمع الصوت قترده الى  
 الصماخ وجعل فيها المخرقا وهو جايالتطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكثر  
 حركه فيقتبه الانسان ويسعى في اخرجها قبل تمسكته وجعل العينين مقدمتين  
 والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي أدلة وجود الصانع  
 والاذن تسمع الكلام والدلائل العنقية متقدمة على السحبية ورفع الانف في وسط الوجه  
 باحسن شكل وفتح منخريه وأودعها ما خاصة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى  
 عن فتح النهم ابداء وجعل تجويفه واسعا ليحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله  
 للدماغ ثم للقلب واجاب هواء كثير فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظمت  
 والقصد الاصلى بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وبأخراجه دفع الفضله الفاسدة  
 منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب عما في القلب  
 وجعل فيه وفي الخصرة والشفتين مقاطع ومخارج الحروف المؤدية للمعاني وخلق  
 المنابر مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه  
 صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسمعة  
 فجعل فيه الاسنان اتعين على مقاطع الاصوات فحدث الحروف المختلفة بسببها  
 واتكون آلة لاقطع والكسر والطنع وجعل المقدمة حادة عريضة الرأس لتكون  
 كالكسب والانياب مستديرة الرأس خشنة كالحصى للطنع ولو قدر كون الاضراس



عة تمتعوا بالاميات مؤخره بطات المنافع وزين الفم بالاسنان فيبها ورتب صفتها  
 فكأنها الدر المنظوم وشفق الثنبر قصينا للشكل وليقيم بها مخارج الحروف  
 وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراعي بين الاسنان والكتفين تبيينها على  
 انه يجب كون استماع الكلام أكثر وجعل الفم معدا للطوبى العذبة الامامية فاذا  
 طمن الطعام باسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام الذي حلا ولولا اللعاب لم يفرغ  
 مضغ الطعام وعسر لاهه فصبان المسور وانظر الى وجوهك مع فرد وضع فيه اربعة  
 بحار مختلفة الطبايع والقيم فعمل الاذن على اتماء سائر الايدي فخلوها من الحشرات  
 كما من والامين على اتماء سائر الايدي فخلوها من الحشرات والقيم ماء هذا يعد  
 الطم والانتفاخ فمسيانها فاستغبرا لانه صب فضلات الدماغ وساق الديدن تطلب  
 والرجلين للهروب ولو ذهبتا كرتفاصيل ذلك وتكلمنا الى بنية لبدن انسان  
 الانسان وامثلا القراطيس فصبان من له في كل شيء حكمة من شرح قصيدة النفس  
 للسنوى (اعلم ان المرض) من اتصال النفس بالبدن فحصل المطالب التي يكسها  
 تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس في عبء الضرة  
 خالية من جميع المعشولات ولذلك حجت في تلك الحالة بالفضل الهولاني ثنيها  
 باهول انذ ليقع من جميع السور المستعذة افاقهم استعذة لا كتاب المطالب  
 العميقة قابله بل انساها بالسر قدسية كما استوارت في ذلك وهي مع ذلك على اربع  
 مراتب اسداهما مرتبة الما تزين بالمطالب العسلة والذوات ابشرية من معرفة  
 الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بشروط قوة التايقة رتبة لغوس الى لم ترسم  
 ذم المطالب ولا اذدادها وهم في سعة من رحمة الله والهم أشار المسطق حل الله عليه  
 وسلم بقوله (أكثر اهل الجنة به) وقال الناطم الهل اذا تزهوا اخلصوا من البدن  
 الى سعادة تليق بهم وقال اليلاعة أدنى الى الخلاص من قطانة يتراء السائنة مرتبة  
 الغوس الجاهلة التي ارتفعت فيها ناقض المطالب الحقة اطمانه لما من الامر  
 لكن لا تكون راحة فيها الى تزول عنها بسبب من الاسباب يحصل اهولة ايضا  
 ما حصل لمن قد له من السعادة لاخر وبالألثة بهم الرابعة مرتبة فاله شقياء وهم  
 الذين اقتشت نومهم بالسر والاضاعة لا مورا وافسدة في نفس الامر وهم الذين  
 شتروا الضلالة بالهدى ودرجت في جهنم وهو اهولة من الاسباب المستعذة للبدل  
 بدت كما أشار في الاشارات بقوله لا يمس عندنا ان السعادة في لا حرة بوع ولا أنها  
 لا تنال الا باستكمال العلم وان تخذت بعد روعها شرف ولا أن ما ربي الخطايا  
 ياتركه أي قاطعة لعصمة انه قاسمها ان الهل السعدت شرب من الهل وانما  
 يعز ذلك سداب شرب من لذيذه ودمش في قول "نعم من انسا ووه تصدع ليس  
 يحصل تبعه ونفا على هدهه سرقة عن هل بهل وخطايا في الابدان توسع

رحمة الله هذا كله قال الطوسي دلّ به على أنّ ما عد الجول وارذيلة آتية فتضيان  
شقاوة منقطعة أو لا يتتضيان شقاوة أصلاً قال الامام الرازي لما كان رعباً يختر بالبال  
أن سبب السعادة الاخروية ليس الا العالوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء  
من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها  
وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي قضى العذاب الخلد للعقائد الرديئة وأما  
الاشراق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يقول الامر الى خيلاس النفس الى سعة  
الرحمة قال القوبل ما وصل اليه من العذاب المتقطع الحاصل أثره بالسعادة الابدية  
لسبب ثانياً كانت الغلبة للسعادة على أنه ليس كل من خلق رديء يوجب العذاب بل  
ويجب هو تطلق المنكر في النفس تمكلاً طالباً ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادراً فمن  
اعتقد أن التساجي ليس الا من صرف الخلق بالبراهين وكان تقياً عن الاوزار كما قوله  
المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجا في غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية  
عن العقائد الباطلة من أهل السعادة والنعوس الاثمة سيخلصون الى السعادة  
وحيث أن الغالب أهل النجاة وأما الاشقياء فهم ورون في أقل الأشخاص وإذا كان  
كذلك ظهر الغرض لأن الغرض المطاوب للنفوس حصل للغالب ووصلوا  
الى السكال وان بقيت فئة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشقياء لاشرار فقلتها  
واقطة عن الاعتبار فكانت بالقياس الى السانزين الا برار وعزلة شمر قليل واقع بين  
شمر كثير ولا يذوق بالصالح الحكيم ترك خير كثير بشمر قليل الا ترى الى قول السمر ووردى  
خير كثير يلزمه شمر قليل لا يجوز في رحمة المبدع احماله لان في ترك خير كثير يلزمه شمر  
قابل شمر كثيراً كما تارة فيها صناعات كثيرة وان كان يلزمها أسياً ناسرية توب فقير لا يقال  
هو لا خلق هذا القسم ريشام التبر لانا نقول هذا سؤال فاسد كأنه قيل لم لا جعل  
الما غير الما والنار غير النار فاحمال الصالح الكلية والتبريات الكلية بشمر جزئي لا يجوز  
الم تر أن الحكمة توجب قطع عضو سلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض  
والعالم لا يعمل للسافل فالخلق تعالى لا غرض له في الصنيع والاشياء ما لم تلزم لا تكون  
واعمالها طول حديث الخير والشر من يظن أن حركات الافلاك وسلاسل الاسباب  
كانت له لمة الانسان أو لترقية زيدا وعمرو بل هذه لوازم من لا يلتفت اليها وقد تبيننا  
أن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للباري غرض  
ما ثبت فعله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وأيس البارى جل شأنه مستغفل  
الذات بأن يعمى أمره أو يهمل رضيعاً ياماته عرضته أو يهتك ستر بات الستر بل  
هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شيء عند بقصد ارادته وبما تركه  
مرف أن الاشقياء في غاية الذرة بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شيء على أنه قد  
جاء في بعض الاثر ما يدل على اخلاص الكل آخره وان النار تفتق ويرزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمرو بن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد  
 وغيرهم وأخرج عبد بن حميد بأسنادين رجالهما ثقاة لو ثبت أهل النار في النار كعدد  
 ومل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله آئمة غيرهما بين له بالإنكار  
 قال أئمة ابن تيمية وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أمية وابن تيمية  
 فقد علموهم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريباً منه وانفذ أهل يختص بمن  
 عد المؤمنين كما يشير إليه عدة أحاديث ولا يناقضه خالد بن دينار وما هم منها يخرجين  
 بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه ~~لكن~~ إذا انقضت أجلها وقويت  
 كما تنفي الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما  
 ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً  
 وجاء نحوهم عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي جهنم  
 أسرع الدارين ~~ع~~ رانا وأسرعهما خراباً وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى  
 إنما الذين شقوا في النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله أن يخرج  
 أما من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الإجماع على خلافه  
 واعترض بأنه إنما يظن الإجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديماً وحديثاً والذي دل  
 عليه القرآن أن الكفار يدخلون في النار أبداً وأنهم غير خارجين منها وأنهم لا يفتر عنهم  
 عذابها وأنهم لا يموتون فيها وأت عذابهم فيها مقيم وذلك كله لانزاع فيه بين المسلمين  
 وإنما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو مما كتب عليها القضاء والنصوص دالة  
 على أنهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وفرق  
 بين من يخرج من المحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب المحبس  
 بحكي ذلك كله ابن القيم وأطنب فيه ويرفع فوادحه في نحو كراسة والذي نعتقه ما عليه  
 هداة الآئمة وجهه والآئمة أن النار لا تنفي ولا ينزل عذابها ووافق ابن القيم على نحو  
 ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني إذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة  
 وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم بلنازة فقالوا إنه يهودى فقال أليس الملائكة معها  
 أليس نفسها قال في الفتوحات هذا أربى ما يتسكب به أهل الله إذ لم يكونوا من أهل  
 لكشف ولا التعريف لا الهى في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وإن شق يدخل  
 النار فهو ~~كما~~ يشق هنا بأمر احسن النفس والعمل والهجوم فإن ذلك كله غير مؤثر  
 في شرفها إذا كانت من العالم الأشرف فقام لها الكونيات نفسها أي لذاتها وهذا  
 يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري عن بعض الصالحين أنه ذم من رأى نفسه  
 خيراً من فرعون قال وهذه مستله من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها  
 لكل نفس وإن عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين ~~كما~~ وورد أن  
 الله يعامل النفوس بما يرضى به شرفها بسبب لا يعلمه إلا الله فإنه من الأسرار

الخوصة بهم فكما أن ابداً يجهدهم هكذا المقام يجمعهم لذاتهم ان شاء الله  
 قال الله تعالى في الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال  
 في السعداء ورجته سبقت فضبه ووسعت كل شئ منة واستعفاها وبالاصل كل ذلك  
 منه فانه الذي كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا  
 طاعليه الجماعة من أهل الفقه والحديث أن النار لا تنفي وأن أهلها لا يخرجون  
 منها (قائدة) في المعون المنسوب الى حجة الاسلام ان في التوراة ان أهل الجنة يكفون  
 في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون  
 شياطين وفي الانجيل ان للباس يصيرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون  
 ولا يتوالدون وفي القرآن ان للناس يصيرون كما خلقهم الله أول مرة انتهى من شرح  
 قصيدة النفس للمناوي عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء  
 والتضرع هل يعقل أن يكون فيه قائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات  
 واحتج على صحة هذا الإنكار بوجود الحجية الاولى أن المكاتب بأسرها منتهية الى ذات  
 واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ  
 وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب  
 الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم يتفهم بالدعاء أصلاً الحجية الثانية أن المعترفين  
 بنهاذ علم الله تعالى في جميع المحادثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع  
 ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاحق لم يقع ولا قائدة في الدعاء الحجية الثالثة أن  
 مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا العلة العالية الفلكية فلو قلنا انه  
 قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود لكافة أدبنا  
 للنفوس البشرية على ضعفها نوعاً من التأثير في العلة العالية وذلك بعيد جداً الحجية  
 الرابعة أن الاسباب العالية إما أن تكون تأثيراتهم بالايجاب والطبع أو بالقصد  
 والانتثار فان كان الاول لم يكن في الدعاء قائدة وان كان الثاني فعلم تلك الاسباب  
 العالية الفعالة العلامة بصالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان  
 الاصلح حصول ذلك الشئ فتلك العلة العالية لا تجل به الية وان كان الاصلح عدم  
 ذلك الشئ كان طلب تصديه بالدعاء سهلاً وسكماً العلة العالية تمنعها عن الاقدام على  
 فعل ما لا ينبغي الحجية الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعله لذلك الفعل  
 لم يكن في هذا الدعاء قائدة وان كانت ممنوعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان  
 بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا  
 قاوم القوى لم يستغمد منه الا المقت والرد والحرمان الحجية السادسة أن المشتغل بالدعاء  
 اتماماً ان يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل  
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا كثيراً الهذيان وان حصل

فيه ذلك الوجه المستشف لولا تأما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والانوار  
 غيبته لولا يتفرغ القلب لطلب النسيب والمتمه ودوان كان الكشف ضميها بحيث  
 تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبا لهذه الاغراض الخسيسة واغية  
 في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضميقة جدا وحيث لا تفيد  
 شيئا الخجة السابعة ان الدعاء يصحى بحرى تنبيه الفقل واعلام ابداهل فكأنه يقول  
 اعبوده تركت الجود والفضل والرحمة فأنا أعلمك ان الاولى قوله ولا شك ان هذا  
 مبالغة في سوء الادب الخجة الثامنة ان من حضر في مجلس السلطان القاهر فان  
 الادب يقتضى ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الادب في حضرة الجلال اولى  
 الخجة التاسعة ان العلل العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود واقاضة الرحمة  
 فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في انفسها اما بصيب الامتناع  
 لذائق اولاجل انما على ضد مصلحة العاقبة الخجة العاشرة اتفق به وارباب  
 الرياضات على ان الرضا بقضاء باب الله الاكظم والاقدام على الدعاء خوض في  
 في التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلم هو الرضا فوجب ان يكون  
 هو المنهج الاصح على والطريق الافضل فهذا البيان شهاب المنكرين للدعاء واما  
 المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكر وافيه فواتد  
 الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب الذات الجسمانية  
 والاعراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله  
 بالكلية فعلى خلاف عاداتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا  
 اعتقد ان له في الدعاء غرضا فلا يصلح تحصيل ذلك الغرض بتوجيه النفس الى  
 جانب جلال الله وبصره ويلمح وذلك بالاصرار والالطاح يوجب استغراق النفس  
 في الاقرار بكل قدرة الله ونفاذ مشيئته في جميع اجزاء العالم الاعلى والاسفل  
 فهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة  
 اتم تركا الانقطاع عن العالم الاسفل اكثر والاشغاب الى العالم الاعلى اتم  
 ولا شك ان لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية  
 لا شك انه كما يعتبر في حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القائل وايضا  
 فتأثيرات تلك العادل في حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرائط  
 سادئة والادامت الاثار له واما تلك الموترات اذا عرفت هذا فقول انه لا يمتنع  
 ان يكون تكليف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطا للمضان تلك  
 الاثار من تلاء العلل العالية فمعد حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثار من تلك  
 العلل العالية ولا يمتنع ان يقال ايضا ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء  
 ينظر فيها نور من انوار العالم اى عالم الغيب واثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وسنذكر قوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها السمت علاه في تلك الحالة بواسطة تلك  
 القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا ان لكل  
 واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الارواح العالوية الفلكية وتكون هذه  
 النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالأولاد بالنسبة الى الأب وصك العبيد  
 بالنسبة الى المولى فاذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت  
 في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكية الذي هو الاصل  
 والمصدر والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس  
 البشرية قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الاسفل فينبعثت تحصل آثار عجيبة  
 وأحوال خيرية اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد  
 في المقصود الواحد أقوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند  
 الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة  
 وقد ضرب العلماء له ذامثلا فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب القران الاصغر  
 والاولى والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب  
 أكثر وكان قريب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة  
 الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات  
 لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الافراد وثانيها صلاة  
 الجمعة في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا في الجمعة فان الجمعية هنالك أتم وأكثر فلا  
 يجرم تكون قوتهم الأكل وأفضل وثالثها صلاة العبد والجمعية فيها أكثر وأتم ثم في  
 صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فان الجمع  
 العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم  
 وأذهانهم الى استئزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا يجرم يحصل فيه من التأثير ما لا  
 يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح البحر المبين  
 على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق  
 وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادى الى  
 الحق ليس الا الملك العلام من المطالب العالوية للفقير الرازى (قال الامام الرازى)  
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألت عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة  
 الداعى اذا دعان فليستجيبوا لى وايؤمنوا بى لعالمهم يرشدون بعدما ذكر حقيقة الدعاء  
 وفائدته في التفسير الكبير المثلثة الثالثة في الآية سؤال مشكول مشهور وهو انه تعالى  
 قال ادعونى أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعى اذا دعان وكذلك  
 قال آمن بجيب المضطر اذا دعاه ثم انترى الداعى يبائع في الدعاء والتضرع فلا يجيب  
 والجواب أن هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه وردت آية أخرى مقيدة وهى قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك أن المطلق محمول على  
 المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجود أحدها أن الداعي لا يتدبر أن يجرد من دعائه عوضا  
 اما اسعا فابطلته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يسأع عدم القضاء يعطى  
 سكينته في نفسه وان شرا حاق صدره وصبر يسهل معه احتمال اليبلاء الحاضر وعلى كل  
 حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره  
 عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد  
 الا باحدى ثلاث ما لم يدع بانم أو قطيعه رحم اما أن يجعل له في الدنيا واما أن يتخرف في  
 الآخرة واما أن يصرف عنه من سوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان في الكشف  
 عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان  
 الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضى أن يكون الداعي عارفا بربه  
 والالم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون  
 عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته  
 فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحال منه أن يقول بقلبه ويقوله يارب افعل  
 الفعل الفلاني لا محالة بل لا يتدبر أن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك  
 وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دللت الآية على ترتيب الاجابة عليه  
 مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء  
 والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء  
 على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته  
 وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة  
 لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن التباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجود  
 الاقوال ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب  
 يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمله أى أجاب الله كذلك  
 ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعان أى اسمع تلك الدعوة فاذا سمعنا قوله تعالى  
 ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء  
 التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا لله عند التوبة واجابة الدعوة به هذا  
 التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون  
 المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه  
 قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي  
 سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء  
 به هذا التفسير عبارة عن الوفاء بما عهد من الصالحين من الثواب كما قال ويستجيب  
 الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسير

الدعاء ان يطلب العبد من ربه حوائجهم فالسؤال المذكور ان كان متوجها  
 على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها  
 على هذا التفسير فقد عرفت جوابه في أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير أجيب  
 دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب ووعده للداعي بالاجابة يضاوي قوله ووعده للداعي  
 بالاجابة أى في الجملة على ما عليه كلمة اذا الا كالمسئلة خارجة الى ما قالوا من أن اجابة  
 الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة أن يقول الرب ليك يا محمدى وهذا هو وجود موجود  
 لكل مؤمن عبد الحكيم

\*( في بيان كيفية الاتفاع بزارة الموق والقبور ) \*

سألني بعض أكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري وكان رجلا حسن  
 السيرة صريح الطريفة شديدا الميل الى العلماء قوى الرغبة في مجالسة أهل الدين  
 والعقل فكنت له فيه رسالة وأنا أذكره هنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه  
 مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللتنا على أن النفوس البشرية باقية بعد  
 مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التي فارقت ابدانها أقوى من هذه  
 النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه  
 آخر اما أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك  
 النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال القطار والوطاء واكتشف لها عالم الغيب وأسرار  
 منازل الاخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان  
 ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية  
 تحت غبار وبخار فلما زال البدن اشرقت تلك النفوس وتجلت وتلاّت فحصل  
 للنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من السكال واما أن النفوس المتعلقة  
 بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلا أن آلات الكسب  
 والغلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانتظار  
 المتعاقبة تستفيد في كل يوم علما جديدا ويجتاز ائدا فهذه الحالة غير حاصله للنفوس  
 المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد  
 والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تخصيصه في الدنيا فانما يطلب  
 ليوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان  
 وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى  
 تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الا فتجذب اليه لا سيما على المذهب الذي  
 نسرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الاروال  
 بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر  
 انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من



تلك التربة وحصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت  
 تعلقاً بتلك التربة أيضاً فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحى ونفس ذلك الانسان  
 الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين  
 بمرآتين صفتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى  
 فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحى من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية  
 والاخلاق الفاضلة من الخسوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس معه نور الى  
 روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم  
 المشرفة والايمان القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزائر الحى وبهذا  
 الطريق تصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر وروح المزور  
 فهذا هو السبب الاصلى في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق  
 وأحوماً ذكرناه ونظام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام  
 الهمام نجر الدين الرازى رحمة الله عليه رحمة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول  
 از نسخة وفاتى منجم استرآبادى) در كتب حكما مسطور است كه بزعم فارسىيان  
 ايام و شهور رسال تاريخ عالم مبنى براد وارست و اعظم ادوار سيصد و شصت هزار سال  
 شمسى است و ارقامش اينست ۳۶۰۰۰۰ و كويند بر سر هر دورى در اول جل  
 اجتماع كوكب واقع شود و در زيچ الغبك مسطور است كه تسيرات و فترادات  
 و انتهاآت از دلائلى كه تعلق بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبدأ ايام عالم دور اول  
 نقطه جل بوده است پس برين تقدير اذان سيصد و شصت هزار سال اين دور عالم كه  
 ابتداى وجود عالمست تا زمان اين تايفيكه سنه سبع عشرة و الف هجرىست  
 صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و دو سال گذاشته است و ارقامش اينست  
 ۱۸۴۷۳ و صد و هفتاد و پنجهزار و دو يست و نود و هشت سال از اين دور باقيست  
 و ارقامش اينست ۱۷۵۲۹۸ و در ميان اهل خطا و ايعور مبدأ رسال عالم مبنى  
 برادوار شانك دن است و هر دى در ده هزار سالست و ايشان دور عالم را سيصد  
 و شصت هزار دن كويند و ارقامش اينست ۳۶۰۰۰۰ و باعتقاد اهل خطا از ابتداى  
 آفرينش تا مبدأ سال اول دور شانك دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن  
 گذاشته است و از دن ناقصه تا اين زمان نه هزار و نهمصد و هفتاد و هشت سال  
 تمام گذاشته است و به ييست و دو سال ديكر اين دور نيز تمام ميشود كه هشت هزار  
 و هشتصد و شصت و چهار دن از دور شانك دن تمام شود ارقامش اينست ۸۸۶۴  
 و محاسبان عرصه هفتصد هزار را يك لك شمردند و صد لك را كرور كويند و صد  
 كرو را از لوح كويند پس برين حساب از مبدأ اول سال شانك دن كه ابتداى  
 آفرينش عالمست هشت كرو و هشتاد و شش لک و سى و نه هزار و نه صد و هشتاد

و هشت سال گذشته است و ارتقا مش اینست ۸۸۶۲۹۹۷۸ و سیصد و پنجاه و یک  
 صکرت و روینک و سیصد و شصت هزار و بیست و دو سال از دور شانک دن باقیست  
 و ارتقا مش اینست ۳۴۱۱۳۶۰۰۵۲ چنانچه اگر سالهای ماضی و مستقبل را  
 با هم جمع کنی سیصد و شصت و هزار دن که هر دنی ده هزار سال حاصل شود ~~صکرت~~  
 سیصد و شصت و دو سال باشد که ارتقا مش اینست ۳۶۰۰۰۰۰۰۰ و اعتقاد  
 حکمای هند چنانست که از بد و وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دیوانی بهمانسه  
 به هزار و شصت و پنجاه و سه سال رسیده ~~صکرت~~ مطابق هزار و هفتاد و هجریست  
 چهار صد و سی و دو و روینک و دو هزار و سیصد و سه سال گذشته است برین صفت  
 ۴۳۲۰۱۰۲۳۰۳ و باقی ادوار بهمانه معلوم نیست و در تاریخ کتابی الناصر  
 الحسینی از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان  
 نوح علیهما السلام دو هزار و دو بیست و چهل و دو سال و از طوفان تا وقات نوح سیصد  
 و پنجاه و از نوح تا ابراهیم علیهما السلام دو هزار و دو بیست و چهل و شش و از ابراهیم  
 تا موسی علیهما السلام هفت صد سال و تا داود علیه السلام پانصد و از داود  
 تا عیسی علیه السلام یک هزار و صد سال و از عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل  
 الصلوات سیصد و بیست سال و برین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر المرسلین  
 هفت هزار و هفتصد و پنجاه و هفت سال باشد و در تاریخ یهود از وفات آدم تا زمان نوح  
 هزار و پنجاه و از نوح تا ابراهیم هشتصد و نود و چهار سال و از ابراهیم تا موسی پانصد  
 و از موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد و هشتاد و از سلیمان تا اسکندر پانصد  
 و بیست و چهار و از اسکندر تا هجرة خاتم الانبیاء علیه من الصلوات از کاهانم صد  
 و بیست و چهار سال و ابو الحسن عبد الله بن مسعود در تالیف خود آورده که  
 از هبوط آدم تا طوفان دو هزار و دو بیست و پنجاه و شش سال و از طوفان تا مولد  
 ابراهیم هزار و هفتاد و نه و از ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از تیه پانصد و شصت و پنج  
 سال و از خروج تا بنای بیت المقدس ششصد و پنجاه و شش و از بنای تا مولد اسکندر  
 هفتصد و نوزده و از آن تا مولد مسیح ششصد و هفتاد سال و از مولد مسیح تا ولادت  
 پیغمبر ما علیه السلام پانصد و بیست سال و حسین خوارزمی در مقصد آورده که  
 از ولادت خاتم الانبیاء تا ولادت عیسی ششصد و بیست سال و از عیسی تا داود  
 هزار و دو بیست سال و از داود تا موسی پانصد و از موسی تا ابراهیم هفتصد  
 و هفتاد و از ابراهیم تا نوح هزار و دو بیست و چهل سال و اگر از نوح هم تا آدم  
 چنانچه بعض مورخین یک هزار و پنجاه و شش سال ~~صکرت~~ گفته حساب کنیم تمامی  
 از خلقت آدم تا خاتم الانبیاء علیه السلام باین قول ۷۳۹۶ خواهد بود و بقول  
 جزء اصغرهانی از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه و شش و از ولادت نوح تا میلاد

ابراهيم ١٨٩٠ وازآن تاوقات يعقوب عليه السلام دره ص ٣٠٧ وازآن تايشه  
 يشا المقدس ٤٨٠ وازيشه تاخر اى آن ٤١٠ وازآن تا تصرف اسلام هزار و پانصد  
 و پنجاه سال پس از آدم تا خاتم يقول اصفهاني ٤٧٠٠ بقول خوارزمي ٦٧٤٠  
 وبقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال شواهد بود واقه اعلم بصحباتق الامور (فائدة) لم يسم  
 باحد قبله صلى الله عليه وسلم احد ولا في زمنه ولا في زمان العصاة بحاية له هذا الاسم  
 الذى بشر به الانبياء واول من سمي احمدا فى الاسلام احمدين عمرو بن قحيم والدا تحليل  
 ابن احمدا العروضى واما من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السهيلي انه لا يعرف فى العرب  
 من سمي به قبله الا ثلاثة طمع ابا وهيم حين سموا به ويقرب زمانه أن يكون ولد الهيم  
 وبلغهم القاضي عياض ستة لاسابع لهم وكل من سمي به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد  
 هكذا فى شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقى المحدث (فائدة) فى العرق بين  
 القرآن والحديث القدسي قال المولى الكرماني فى اول كتاب الصوم القرآن لفظ  
 مجزوم منزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير مجزوم وبدون الوساطة ومنه يسمي  
 بالحديث القدسي والالهى والرياني فان قلت الاحاديث كلها هكذا كيف  
 وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسي مضاف الى الله تعالى ومروى عنه  
 بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسي ما يتعلق بتزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية  
 والكماينة قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبي عليه السلام  
 والقدسي اخبار الله عن الله بالالهام أو المنام فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة  
 نفسه وسائر الاحاديث لم يضافها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الحفيدة)  
 واعلم أنه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فى الصورة والحكمة فى ذلك  
 أنه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباها فكان تمييز زوج هذه المرأة عن لم يكن زوجها  
 ولا عيب هذا الانسان عن عيب غيره وحينئذ لم يميز الحلال عن الحرام والمستحق عن  
 غير المستحق وذلك يفضى الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت  
 الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل  
 على القادر المختار لان الأب والام واحد وتأثير الطبايع والنجم والافلاك واحد ثم  
 مع هذا التشابه والتساوى يتكون كل احد منهم محتما بصورة مخصوصة  
 معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحدا استعظم أمر الشتر فخرج  
 عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه أنواع غير متناهية  
 من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشتر فخرج ولكل  
 عضو من أعضائه الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع  
 معين وهكذا الانف والقسم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له  
 فانك لا ترى انسانين فى المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من أسرار التنزيل  
للغفر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لعمان ثلاثة الاوّل صفة الكمال  
والنقص فالعلم حسن وابذل قبيح ولا نزاع في ان مدركة العقل الثاني ملائمة  
العرض ومناقرته وقد يعبر عنهم بما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقل ويعتلف  
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لا عدايته وموافق لغرضهم مفسدة لا ولياته ومخالف  
لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالذم والجل أو العيب والتمني والعتاب كذلك  
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الأشعرية شرعي وذلك لان الافعال  
كلها متوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه  
عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على وجود الشرع موثوقا ذرا كعقله  
بل هو نفس وجود الشرع بالثناء على قاعه وكذلك القبح وعند الحنيفة والمعتزلة عقل  
قائ للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر أقول ادراك  
الثواب أو العتاب آجلا بالعقل سيما بالبداية محل بحث وخفاء بدالات اثبات الحشر  
والقيامة لا يظهر بالعقل الا ان يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد  
اثبات جواز الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك ان يعرف بالبداية ان امر  
كذا متعلق لذلك بقي أمران الاوّل ان الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل  
متعلق المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على اسان الشرع آجلا وما جلا الثاني  
انه استدلال الأشعري على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بأنه ليس لصفة  
الفعل أو لذاته والايان في قيام العرض بالعرض أقول هذا جار بعينه في الحسن  
بالمعنى الثاني (من المجموعة المفيدية الصفاتية) اعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا  
يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرية والارادة والسمع والبصر والكلام  
والحياة والجلال والاحكام والجلود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون  
بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا وكذلك يثبتون  
صفات خبرية مثل البدين والرجلين ولا يقولون ذلك الا أنهم يقولون بتسميتها خبرية  
ولما كانت المعتزلة يثبتون الصفات والسلف يثبتون هي السلف صفاتية والمعتزلة  
معطلة قبلت بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات  
واقصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين  
منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من وقف في التأويل وقال عرفنا  
بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثل شيء فلا يشبهه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء  
منها وقطعنا بذلك الا اننا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على  
العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدي ومثل قوله ويا ربك الى غير ذلك ولسنا  
مكلفين بعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شريك له وليس كمنه شيء وذلك قد أثبتناه يقينا ثم اتت جماعة من المتأخرين زادوا  
 على ما قاله السلف فقالوا لا يتم اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت  
 من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقه وفي التشبيهه الصرف وذلك على  
 خلاف ما اعتقده السلف واقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا في كلهم بل  
 في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه  
 الشريعة وقعو في غلق وتقصير أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقسيم  
 وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من  
 السلف رجعت بعض الرافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وقطعت  
 جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا  
 للتأويل ولا تم ذموا للتشبيه منهم مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم  
 والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال منه بدعة ومثل أحمد بن حنبل  
 وسفيان وداود الاصفهاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى سيد الله بن سعيد  
 الكلبي وأبي العباس القلاسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة  
 السلف الا أنهم باثروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين  
 أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه  
 مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والاصلح ففصحاوا ثم اتوا الأشعري الى هذه  
 الطائفة فأيدمقالتهم بناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت  
 سمة الصفاية الى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مشيبي الصفات  
 عدداهم فرقتين ومن جملة الصفاية الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن اسمعيل  
 الأشعري المنتسب الى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وسعت من بحبيب  
 الاتفاقات ان أبا موسى الأشعري كان يقرر بيمينه ما يقتره الأشعري في مذهبه وقد  
 جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان أجد أحدا خصم اليه ربي فقال  
 أبو موسى أما ذلك المتصائم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا ينظلك فسكت عمرو ولم يجر  
 جوابا قال الأشعري الانسان اذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدئ وكيف دار في  
 أطوار الخلقه كورا به ركو رحتي وصل الى كمال الخلقه عرف يقينا أنه بذاته لم يكن  
 ليدير خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة  
 أن له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحيكة من طبع  
 ظهورا ثم الاختيار في الضرورة وتبين آثار الاحكام والانتقان في الخلقه فله صفات  
 ذات أفعاله عليها لا يمكن بحدها وكادت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا  
 ذات على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهد او غائب وأيضا  
 لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا للقادر الا أنه ذو قدرة ولا للمريد الا أنه ذو ارادة

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة  
 التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن  
 يتصور أن يوصف بها الذات الا أن يكون الذات حيا بحياة لا دليل المنهى ذكرناه  
 وألزم منكري الصفات الزامالا يحصى لهم عنه وقد أنكم وافقتمونا وقام الدليل  
 على كونه عالما قادرا فلا يخلو اتماما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو قائدا  
 فان كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريةه ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقة  
 علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اتماما  
 أن يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى السهل أو الى الصفة وبطل رجوعه الى  
 اللفظ المجرد فان العقل يقضي باختلاف مفهومين من قولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ  
 رأسا ما ارتاب فيما يتصوره وبطل رجوعه الى السهل فان اثبات صفة لا توصف  
 بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك  
 محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاضي آيا بكر  
 الباقلاني من أصحاب الاشعري فتر قوله في اثبات السهل ونفيها وتقرر رأيه على  
 الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معاني قائمة به لا أسوالا وقال السهل الذي أثبتته  
 أبو هاشم هو الذي يسميه صفة خصوصا اذا أثبت طاله أوجبت تلك الصفات قال  
 أبو الحسن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حتى بحياة من يديار ادة متكلم بكلام بجميع  
 بسمع بصير يبصر وله في البقاء اختلاف رأي وهذه صفات أزية قائمة بذاته لا يقال  
 هي هو ولا غيره ولا لاهي هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومر يديار ادة  
 قديمة قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والنهي فهو أمر ناه فلا يخلو  
 اتماما أن يكون أمرا قديما أو بأمرا محدثا فان كان محدثا فلا يخلو اتماما أن يحدثة  
 في ذاته أو في محل أو لاني محل ويستحيل أن يحدثة في ذاته لانه يؤدي الى أن يكون  
 محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لانه يوجب أن يكون المحل به  
 موصوفا ويستحيل أن يحدثة لاني محل لان ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به  
 صفة له وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحسدي تعلق بجميع  
 المعلومات المستحيل والجائز والواجب والوجود والمعدوم وقدرته واحدة تعلق  
 بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تعلق بجميع ما تقبل الصفات  
 وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعد وعيد وهذه الوجوه ترجع الى  
 اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعباوات والالفاظ المنزلة على لسان  
 الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الاولي والدلالة مخلوقة محدثة  
 والمدلول قديم أزلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفارق بين الذكر  
 والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري بهذا التدقيق جماعة من

الحشوية إذ قضاوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى  
 قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالتكلم عنده من قام به  
 الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسميته العبارة كلاما أمّا بالجهاز واما  
 باشتراك الالفاظ قال و ارادته قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة  
 وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فمن هذا قال أراد  
 الجميع خيرا وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر بالتعلم  
 حتى يكتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل  
 وخلاف المعالوم وقد ورى الجنس بحال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جاز على مذهبه  
 بالعلة التي ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يسبق زمانين ففي حال  
 التكليف لا يكون المكلف قاطرا لان المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فأما  
 أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلا على الفعل ففعال وان وجد ذلك منصوصا  
 عليه في كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد اذا الانسان يجسد في نفسه تنزعة  
 ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى أن الحركات  
 لا اختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال المكتسب  
 هو المقذور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبي الحسن  
 لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف  
 بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث  
 كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر  
 والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله  
 تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومهما الفعل الحاصل اذا  
 أراد العبد وتجزئله ويسمى هذا الفعل ككسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا  
 واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي أبو بكر الباقلا في تخطى عن  
 هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر  
 صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوده أو وجوده  
 الحدوث من كون الجوهر جوهر امتعيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا  
 وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال قال جهة كون الفعل حاصلا  
 بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال  
 فاذا اياز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة والقادرية القديمة في حال  
 هو الحدوث والوجود أو في وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة  
 الحادثة في حال هو صفة للحادث أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على  
 هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من القيام والتعود وغيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم أن الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلي وصام وقعد وقام وكلا لا يجوز أن يضاف الى البارى جهسة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهسة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة وهي جهسة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لان تكون مقابلة بالشواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبح قال فاذا اجازلكم اثبات صفتين هما حالتان جائز اثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة ومن قال هي حالة مجهولة فينبأ بقدر الامكان جهتها وعرفتها أي شيء هي ومثلناها كيف هي ثم ان امام الحرمين أيا المعالي الطويخي قدس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال أما في القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحس وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كسبب القدرة أصلا وأما اثبات تأثير في حالة لا تعلق كسبب التأثير خصوصا والاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا يتأذى من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث وانطلق فان انطلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجهه ويحتاج من وجهه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فتر وهذا الرأي انما أخذ من الحكماء الالهيين وأبرزه في معرض الكلام وليس يختص نسبة السبب الى السبب على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبيع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع في الطبائع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما في جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلو أثر لاثر من جهته أعنى بجادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو أثر لاثر بمشاركة العدم والتالي محال فالقدم اذا محال فنقضه حق وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم وتخلى من هو أشد تحقيقا واغوص بنكر اعن الجسم وقوة ما في الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته



لا يجوز أن يحدث شيئا ما فإنه لو أحدث لاحد بمشركة الجواز والجواز طبيعة  
 عدمية فلا يخلى الجواز وذاته كان عدما فلا أثر الجواز بمشركة العدم أدى الى أن يؤثر  
 العدم في الوجود وذلك محال فاذا الوجود على الحقيقة الواجب الوجود بذاته  
 وما سواه من الاسباب معدة لقبول الوجود لا محذات الحقيقة والوجود من  
 العجب أن ما أخذ كلام الامام أبي المعالي اذا كان بهذه المشابهة فكيف يمكن إضافة  
 الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن  
 الأشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره  
 فإخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسيره تعالى الله  
 وقال أبو اسحق الاسترأبي إخص وصفه هو كون يوجب تمييزه عن الاكوان كلها  
 وقال بعضهم نعلم يقينا أن ما من موجود الا وتمييزه عن غيره بأمر ما والافئدة تضي  
 أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب أن يتميز  
 عن سائر الموجودات بإخص وصف الأت العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الأشخاص  
 ولم يرد به سمع فتوقف ثم هل يجوز أن يدركه العقل فبغيره خلاف أيضا وهذا قريب من  
 مذهب ضرار شير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن  
 مذاهب الأشعري أن كل موجود فيصبح أن يرى فإن المصح للرؤية انما هو الوجود  
 والباري تعالى موجود فيصبح أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة  
 قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاشبار قال  
 ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على  
 سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص  
 ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادراك وراء العلم  
 لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تاثيرا عنه وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما  
 ادراك وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت  
 اليدين والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما  
 ورد ووضعوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جواز  
 التأويل ومذهبه في الوعد والوعيد والامعاء والاحكام والسمع والعقل مخالف  
 للمعتزلة من كلى وجهه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان  
 والعمل بالاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب أى أقرب بوحداية الله تعالى  
 واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى  
 لومات في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك  
 وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير قوة يكون حكمه الى الله تعالى  
 اما أن يغفر له برحمته واما أن يشق فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال شقاعى لاهل

السكار من أتقى وأما أن يذيه بمقدار جرمة ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يتخذ  
 في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرّة من الإيمان قال  
 ولو تاب لأقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب  
 عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطربين وهو المالك  
 في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلاق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً  
 ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً اذ الظلم هو التصرف فيه الايظنك المتصرف أو وضع  
 الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جوراً قال  
 والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسبنا وتقبيلها فعرفة الله  
 تعالى بالعقل تحصل وبالسمع يجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى ننبه برسولنا  
 وكذلك شكر المم والناية المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب  
 على الله تعالى شيء مما بالعقل لا الاصلاح ولا الاصلح ولا الاظن وكل ما يقتضيه العقل  
 من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجباً  
 على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبيد ثواباً  
 وعقاباً وقادر على الافضال عليهم ابتداءً تكثر ما تفضلوا والثواب والتفضل والنعيم  
 واللاطف كما منه فضل والعقاب والعذاب كما عدل لا يستل عما يفعل وهم يستأون  
 وانعماء الرسل من القضايا الجائرة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعاث  
 تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جعله الواجبات اذ لا بد من طريق  
 للمستمع بسلكه فيعرف به صدق ما تدعى ولا بد من ازالة العليل فلا يقع في التكليف  
 تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتصديق سليم عن المعارضة فينزل منزلة  
 التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والاثبات غير المعتاد  
 والكرامات والايات حق وهي من وجه تصديق للانبياء وتأكيد للمعجزات والايمان  
 والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة  
 على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض اصحابه تيسير أسباب الخير  
 هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الاور والفائسة  
 مثل القلم وال لوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها  
 والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلية  
 في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراف  
 وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها  
 على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة  
 والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختراروا أشد القسمين  
 اختيار معجز عن المقابلة ومن اصحابه من اعتقد أن الاله عز وجل في القرآن من جهة

صرف الدواحي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبا عن الغيب وقال الامامة  
 ثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نس الاخفى والدواحي  
 تتوفر على نقله واتفقوا في سقينة بنى ساعدة على أبي بكر رضى الله تعالى عنه ثم اتفقوا  
 على عمر بعد تعيين أبي بكر ورضي الله عنهم ما وافقوا بعد التورى على عثمان رضى الله  
 عنه واتفقوا بعد ذلك على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وعم بنون في المصل  
 ترتبهم في الامامة وقال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا أنهم هم ربه وواعى الخطا  
 وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية وعمر بن لعاص  
 الا أنهم ما بغيا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتلة أهل النبي وما أهل لنهر فهم  
 الشراة المارقون من الدين بخير النبي صلى الله عليه وسلم واقد كـ علي عليه السلام  
 على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة ان السلف من أصحاب  
 الحديث لما رأوا وتوغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الاثمة  
 الراشدين ونصرهم جماعة من بنى أمية لي قواهم بالقدر وجماعة من خلفاء بنى العباس  
 على قواهم بنى الصفات وخلق القرآن تغييروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في  
 متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحمد بن حنبل وداود  
 ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فحروا على منهاج الحق المتقنين عليهم  
 من أصحاب الحديث مثل مالك بن انس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة  
 فتالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز  
 وجل لا يشبهه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما يمثل في الوهم فإشانه الله ومقدره وكانوا  
 يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة خالقت يدي أو أشار  
 بأصبعه عند روايته قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقطع  
 أصبعه قالوا انما توقعنا في تفسير الآية وتأويلها الا من أحدهما المتع الوارد في التنزيل  
 في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء  
 تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آتيناك بالبينات وابتغاء  
 آتيناك ونحترز من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مطلق بالاتفاق والقول في صفات  
 البارئ تعالى بالظن غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد البارئ فوقعنا في الزيغ بل  
 نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آتنا بظاهره ومدققنا بباطنه وكاننا علمه الى  
 الله تعالى واسما مكلفين بعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتياط بعضهم  
 أكثر احتياط حق لم يفسر اليد بالقارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس  
 ذلك بل ان احتياجه في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق  
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من  
 أصحاب الحديث المشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضروكهمس وأحد الهجيمي وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات  
أعضاء وأيدي وأصابع وسانية يجوز عليه أن تنقل والتزول والصعود والاستقرار والتكبر  
فأما شبهة الشبهة فسأق مقالاتهم في باب الغلاة وأما شبهة المشوية فذكر  
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه سكت عن مضروكهمس وأحد الهجيمي أنهم أجازوا  
على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة  
إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الانحلال والاتحاد المحض وسكتي الكعبي  
عن بعضهم أنه كان يجوز في الدنيا أن يزوره ويزورهم وسكتي عن داود الخوارزمي أنه  
قال عدوني من الفرج واللعية واستأوني عما وراء ذلك وقال إن معبوده جسم ولحم  
ودم وله جوارح وأعضاء من يده ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم  
ولحم لا كالجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه  
شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيئاً وسكتي عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره  
صحت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعرة قطط وأما ما ورد في التنزيل من  
الاستواء واليمين والوجه والجنب والهيء والأيان والفوقية وغير ذلك فأجروها  
على ظاهرها أعني ما يتقهم عند الاطلاق وكذلك ما ورد في الاخبار من الصورة في قوله  
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله نخر طينه آدم بيده أربعين صباحاً وقوله  
وضع يده أركفه على كتفي وقوله حق وجدت برداً وأنا له على كتفي إلى غير ذلك أجروها  
على ما يتعارف في صفات الاجسام وزدوا في الاخبار كاذب وضعوها ونسبوها  
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثرها مقتبسة من اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم  
طباع حتى لو اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على ما وقان نوح حتى رمدت عيناه  
وان العرش ليضط من تحتها كما طيط الرسل الجديده وأنه ليفضل من كل جانب أربع  
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اقبني ربي وصالحني وكلفني  
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً وأنا له وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن ان  
الحروف والاصوات والرقوم المسكتوبة قديسة أزيمة وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف  
ولا كلمة واستدلوا فيه باخبار منها ما رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم يتأدى الله تعالى  
يوم القيامة يسمعه الاقربون والاخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام  
الله بجز السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال  
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا تعرف من القرآن الا ما هو بين أظهرنا تنبصره وتسمعه  
وتقرؤه وتكتبه (والمخالفة) أما المتمتزة فوافقة لنا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله  
وخالفونا في القديم وهم محبوبون بإجماع الامة وأما الاشعري فوافقة لنا على أن  
القرآن قدم وخالفونا في أن الذي في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم  
محبوبون أيضاً بإجماع الامة أن المشار إليه هو كلام الله فأما اثبات كلامه هو صفة

قاعة بذات البارئ تعالى لا تبصرها ولا تكتبها ولا تقرؤها ولا اسمها فهو مخالفة  
 الاجماع من كل وجه فخص نعتة أن ما بين الدفتين كلام الله أنزله على اسان جبريل  
 عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي  
 يسمعه المؤمنون في الجنة من البارئ تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله  
 سلام قولاً من رب رحيم وقوله تعالى موسى عليه السلام اني انا الله رب العالمين  
 ومناجاة من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليماً وقال اني اصطفتك على  
 الناس برسالاتي وبكلامي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب  
 التوراة بيده وخلق الجنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبنا له في الاواح من  
 كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء قالوا فخص لانزله من أنفسنا ولا نتدارك بعقولنا  
 أمر اولم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا  
 عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجار لك فأبصره حتى يسمع كلام الله ومن  
 المعلوم انه ما سمع الا هذا الذي نقرؤه وقال انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يحسه  
 الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال في صنف مكرمة من فوعة مطهرة بأيدي  
 سفرة كرام بررة وقال انما أنزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي أنزل فيه  
 القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الخلوابة وقال يجوز  
 أن يظهر البارئ بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد  
 تمثل لمريم عليها السلام بشرا سويا وعليه جل قول النبي صلى الله عليه وسلم اقبلت ربي  
 في أحسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لي  
 كذا (الكرامية) أصحاب أبي عبد الله بن كترام وانما عددتاه من الصفات فانه كان  
 ممن يثبت الصفات الا أنه ينتهي فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى  
 اثنتي عشرة فرقة وأصولهاست العابدية والتونية والزيدية والاسحاقية والواحدية  
 والهيصمية ولكل واحد منهم رأى الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن  
 سفهاة أغنام جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقر وعلى أنه  
 بجهة فوق ذاتنا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه إحدى الذات إحدى الجوهر وانه  
 مماس للعرش من الصفعة العليا وجوز لا تتقال والتحول والتزول ومنهم من قال انه  
 على بعض أجزاء العرش ومنهم من قال امتلاء العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى  
 أنه تعالى بجهة فوق ومحاذاة للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش  
 من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لا اتصلت به وقال محمد بن الهيصم بعدا  
 لا يتناهى وانه مبين للعالم بينثوية أرضية وفي التحيز والمهاذاة وأثبت القوقبة والمباينة  
 وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاريبون منهم قالوا نعتي بكونه جسماً أنه قائم بذاته  
 وكذا هو حد الجسم عندهم وبنوا على هذا أن من حكم على القائم بأنفسهما أنها ما

أن يكونا متجاورين أو متباينين ففرض بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين  
 وربما قالوا ولما كان البارئ قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أعلى الجهات  
 وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذارى عرى من تلك الجهة ثم  
 اهتم اختلاف في النهاية فتنهم من أيدها له من ست جهات ومنهم من أثبتا من جهة تحت  
 ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش  
 تحتة وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمته أنه  
 يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش  
 وهو العلى العظيم الى هنا من المثل والنحل للشهرستاني والله ~~تعالى~~ مقالات آخر  
 فاسدات تركاها تصحاشيا عن تسكير السواد بلا طائل ( الفصل الحادي عشر  
 في الصفات الجزئية ) وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن  
 في أحد أقواله أن اليدين عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل  
 الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى  
 سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقته  
 أبو اسحق الاسفرايني على ذلك إلا أن الأشعري زعم أنه لا طريق الى اثبات هذه  
 الصفات إلا بالتجرب والاسفرايني حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل  
 وزعم في قوله الثاني أن المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر  
 ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجهه والمعتزلة وهو الصحيح لنا أن  
 الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازا لأن من شرط كون  
 اللفظ حقيقة في شيء أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن  
 ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكره من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل  
 هذه اللفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولن أثبتا أن يتمسك بالعقل والنقل أما العقل وهو  
 أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا يتلوه من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة  
 هي القدرة لأن تأثيرها عام فلا يتلوه من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما منعك  
 أن تسجد لما خلقت بيدي قلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا  
 الحكم حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصورة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن  
 الاقول ان الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الإيجاد مع الاكرام وذلك  
 لا يستدعي صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هي الخلق بالقدرة  
 مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية العقول للإمام الرازي  
 عليه الرحمة ( الفصل الخامس عشر ) في أنه تعالى هل هو ووصوف يادر المثلثم  
 والذوق واللحم أثبت القاضي والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا  
 أن لله تعالى نجسة ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضي

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا ابا القاسم بن سهلويه فانه نفي كونه تعالى  
مدركا للالم واللذة وأما الاستاذ أبو اسحق فانه نفي عن الله تعالى هذه الادراكات  
والا قول مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في أنخص  
وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى  
حكايه عن موسى قال رب السموات جوايا عن قوله وما رب العالمين ~~وص~~ كونه ربا  
اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك  
باطل بل الصحيح أنه تعالى يخالف نطقه لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر)  
في حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كافئاً بعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك  
والا وقع التكليف بالجمال والطريق لنا ليس الا أفعال الله تعالى وأفعاله لا تتم الا على  
هذا القدر من الصفات يدل ان الوجود قد نأذانا موصوفة بهذا القدر من الصفات  
فانه يصح منه الالهية فنبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلا  
فوجب فيها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاقول) لا يخفى أن عدم  
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول  
أبي تمام

لا تلتقي ماء الملام فائق \* صب قد استعذبت ماء بكاف

اذ ليس يظهر للملام شبهة بشي له مائع مستكره كالمنظف أو الحوض الا حين مائه  
حتى يشبهه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقي قيل كانه توهم للملام بلا ملاحظة  
تشبيهه بذى مائع مستكره شيأ رقيقا به قوام سر يانه في النفس وتأثيره فيها وأطلق  
عليه اسم الماء وشرح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه سببا مستهجننا  
ويحكي أن بعض الظرفاء المعاصرين لا يبي تمام الماسع قوله هذا جهز اليه ~~كوزا~~  
وقال ابعث لي في هذا قليلا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لي ريشة من جناح  
الذئب حتى ابعث لك قليلا من ماء الملام فان صح هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة  
الجناح للذئب في غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الربيع في أنواع البديع)  
لابن المعصوم وهذا كتاب لم يوافق مشهده في البديعيات الطبع والطبيعة والطباع  
ككتاب السحبية جبل عليها الانسان أو الطباع ككتاب ما ركب فينا من المعام  
والمترب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزالنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة  
عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي (من تعريشات  
السيد) الطبع هو ما يكون مبدأ الحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان  
أولا كحركة القلث عند من لم يجعله شاعرا وهو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة  
ما ~~يكون~~ مبدأ الحركة من غير شعور والتسبية بين ما بالعموم والخصوص  
مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيره للبدن

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للسلطان والطبع قوة  
 للنفوس في ادراك الدقائق واللبقة قوة في الانسان بها يختار الفصح من طرف  
 التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك وذلك مثل اتساق  
 طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وحر المضاف اليه وغير ذلك  
 من الاسكام المستنبطة من تراكمهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال  
 الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يا كلون الربا لا يقومون  
 الا كما يقوم الذي يخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم  
 الا كما يقوم الذي يخبطه الشيطان أي المصروع وخبط الشيطان من زعمائه  
 العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب على غير استواء  
 كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ويرجل عموس وهذا أيضا  
 من زعمائهم وأن الجن يمسه فيختلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن  
 ورأيتهم أنهم في الجن قصص وأخبار وبعثائب وانكار ذلك عندهم كالكفار  
 المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وانى أعيدها  
 بك وذريتهما من الشيطان الرجيم الآية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد  
 الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الامريم وابنها  
 فآله أعلم بعخته فان صح فعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الامريم وابنها  
 فانها ما كانا مصومين وكذلك كل من كان في صفتها كقوله تعالى لا غوينهم أجمعين  
 الاعباد لذلك منهم الخلفين واستعمل له صارتا من مسه تخييل وتصوير اطعمه فيه  
 كانه يمس ويضرب بيده عليه ويقول هذا من اغويه ونحوه من التخييل قول ابن  
 الروي

لما توذن الدنيا به من صروفها • يكون بكاء الطفل ساعة يولد •

وأما حقيقة المس والتخس كما يتوهم أهل الحشوف وكلا ولو سلبا يلبس على الناس  
 يتخسهم لا متلات الدنيا صراخا وعياطا مما يباليون به من تخسه انتهى (وقال في سورة  
 الانعام) عند قوله تعالى كالذي استوت به الشياطين في الارض حيران الآية كالذي  
 ذهب به مرده الجن والغيلان في الارض المهمة حيران تائها ضالا عن المادة لا يدري  
 كيف يصنع وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقده من ان الجن تستهوي الانسان  
 والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذي يخبطه الشيطان من المس فشببه به  
 الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمساون يدعونه اليه فلا يلتفت  
 اليهم انتهى تجاوز الله عنه يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا  
 خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمر كرم بالسوء والنمسا ما وأن تقولوا على اقله  
 ما لاتعلمون حلالا مفعول كلوا أو حال من مما في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة



ولا تتبعوا خطوات الشيطان قد دخلوا في حرام أو شبهة أو تحريم حلال أو تحليل حرام  
ومن للتبعيض لأن كل ما في الارض ليس بما كحل وقرئ خطوات بضمين وخطوات  
بضمه وسكون وخطوات بضمين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو  
وخطوات بفتحة وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المترمة من الخطوة والخطوة ما بين  
قدمي الخاطي وهما كالفرقة والفرقة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ  
على عقبه اذا اقتدى به واستن بسنته مبين ظاهر العداوة لا خفاء به انما يأمركم ببيان  
لوجوب الانتهاء من اتباعه وظهور عداوته أي لا يأمركم بخير قط انما يأمركم بالسوء  
بالقبيح والقبيح ما يتجوز الحد في القبح من العظائم وقيل السوء ما لا حسد فيه  
والقبيح ما يجب الحد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال  
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف  
(من الغرائب) حديث ابن عمر بينهما من قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
على جبل من جبال تهامة اذا قيل لي شيخ في يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجن وهم من أنت قال انها هامة بن الهيم بن  
الاقيس بن ابلس قال وابلس ينسك وبين ابلس الاخوان قال نعم قال فممنكم أي لك  
من الدهر قال أفنيت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن  
أعوام أفهم الكلام أمر بالآكام وأمر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول  
الله صلى الله عليه وسلم ينس لعمر الله عمل الشيخ المتوهم أو الشاب المتأوم قال زدني  
من التعداد قال أي تأتب الى الله أي كنت مع قوح في مسجده ومع من آمن من قومه  
فلم ازل أعاتبه على دعوته على قومه حتى يكي عليهم وأبكاني وقال لا جرم الى على ذلك  
من النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا فوح أي من شرك في دم السعيد  
هايل بن آدم فهل تعبدني من توبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبيل الحسرة  
والندامة أي قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبدة تأب الى الله بالغازية ما بلغ  
الاتاب الله عليه فتم وتوضأ وامجد الله سبحانه قال فقامت من ساعتي على ما أمرت  
فناداني ارفع رأسك فقد أنزلت صوتك من السماء فمرت لله ساجدا وكنيت مع هود  
في مسجده مع من آمن به من قومه فلم ازل أعاتبه على دعوته على قومه حتى يكي  
عليهم وأبكاني وكنيت زورا اليعقوب وكنيت مع يوسف بالمكان المكين وكنيت ألي  
الساس في الاودية وأنا ألقاه الآن واني لقيت موسى بن عمران وعلمني من التوراة  
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرته مني السلام واني لقيت عيسى بن مريم فأقرته  
من موسى السلام واني عيسى قال لي ان لقيت محمدا فأقرته مني السلام فأرسل رسول  
الله صلى الله عليه وسلم عيني فبكي ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وطئت  
يا هامة بادائك الامانة فقال يا رسول الله افعلي بي ما فعل موسى بن عمران فإنه

علق من التوراة فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون  
 وإذا الشمس كورت والماؤذنين وقل هو الله أحد وقال ارفع اليها حاجتك يا هامة  
 فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولي نعمه الينا (عق) من طريق اسحق بن بشر  
 الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الأنصاري  
 بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث أصل (تعقب) بأن  
 الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب أخرجه  
 أبو معشر روى عنه الكبار إلا أن أهل الحديث ضعه قوه قال وقد روى من وجه آخر  
 هذا أقوى منه وجاء أيضاً من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء النظر اسانيق  
 عن ابن عباس عن عمر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر  
 وأخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمر ولحديث  
 أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الأنصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء من  
 عائشة مرفوعاً أن هامة بن الهيم بن الأقيس في الجنة أخرجه علي بن الأشعث أحد  
 المتروكين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتزيده الشريعة المرفوعة عن  
 الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عواقي الشافعي الكوفي ذكره في كتاب  
 القدمات في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكى ابن البلوزي بوضعه وتعقب فيه  
 على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حذره بمديته الرهان  
 أعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشاني في التأويلات عند  
 تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعهم كانت قريبة من عهد  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي إحدى آيات قدرة الله وأثر من آثار خلقه على من  
 اجترأ عليه بهتك حرمة والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان لتكون  
 نفوسهم ساذجة وتأثير الاجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس يستنكر ومن  
 اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف كية أمثال هذه وقد وقع  
 في زمانها مثلها من استيلاء الفأر على مدينة ايورد وفساد زرعهم ورجوعها  
 في البرية الى شطجيعون وأخذ كل واحدة منها خشية من الايكة التي على شط النهر  
 وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وأمثالها  
 انتهى من الكتاب المذكور (صوفيته) كونه مجموع فلكيات وعصمريات  
 يك بدنت كعقل اول روح اوست ونفس كليه قلب او روحانيات كواكب سبعة  
 وثوابت وغير ان قواي او وما خلقكم ولا يعنكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص  
 هودي كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ  
 شهاب الدين درتلويحات كويد الحكاء أخذوا العالم حيوانا واحدا سمو اجسمه  
 جسم الكل له نفس واحدة فاطقة هو مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسوا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثرهم شخص العالم  
 بالسماء غير ملتفت الى الكائن الفاسد وجماعوا بكل كل من الثلاثة الجرم الاعلى  
 ونفسه وعقله من شرح ديوان علي ~~كريم~~ الله وجهه لا قاضي مير حسين الميبدى  
 (في تحقيق معنى الهولوى) اعلم أن لانزاع بين وجهه والعلاء في ثبوت ما يصدق عليه  
 مفهوم الهولوية ومساها أى أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطران  
 في الجسم على أنواع الاجسام المحسوسة من حيث هى اجسام ويقبل الهيات  
 النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة أو الهولوى  
 أو السجنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه  
 اذا قبل ~~بكون~~ الحيوان من الطين أو خالق الانسان من نطفة أمه فلا يخلو  
 اما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون  
 في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد انسان وهو محال واما أن ~~بكون~~  
 بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ أصلا وكذا الطين ثم حصل انسان  
 أو حيوان غيبتة ~~بما~~ صارت النطفة انساكا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك  
 شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل جديد بجميع أجزائه واما أن يكون الجوهر  
 الذى كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه  
 هيئة انسان أو هيئة حيوان والقسمان الاقوان باطلان لأن كل من زرع بذرا  
 لينبت شئ منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذره ويفترق بين ولده  
 وغيره بأنه من مائه وان عانده معاندا يلمتغ اليه ويكذبه بالمدس الصائب فظهر  
 أن الهولوى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها اختلاف واما الخلاف  
 في أن ذلك الامر أجزا لا تجزأ أصلا أو ما في حكمها مما يتقسم في جهة أو جهتين  
 متناهية أو غير متناهية ~~ك~~ ما ذهب اليه المتكلمون أو اجسام صغار حلبة  
 لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذى مقرطيس أو نفس الجسم بما هو جسم  
 كما هو رأى جماعة من الاقدمين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأى المعتبرين  
 من المشائين فإذة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص  
 كثيرة بالاتصال والحكماء لما أقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن  
 ما يقبل الاتصال والانفصال في الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته  
 بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتى الاتصال والانفصال وهو الهولوى  
 عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدرا الدين الشيرازى صاحب الاسفار  
 الاربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة  
 بالموسيقية وهى الرسالة الرابعة من القسم الاقول من الرياضيات (فصل) اعلم  
 أن النطفة اذا سلمت في رحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج رفساد

الاخلاط ومناحس أشكال الغلظ عند مسقط النظافة وعند المبادئ شهرا  
 بشهر وقت بقية البدن وكملت صورة الجسد ونخرج الطفل من الرحم صحيح اليقظة  
 تام الصورة كان طول قامته ثمانية أشبار وبشهره سواء من رأس ركبتيه الى أسفل  
 قدميه شبران ومن رأس وركبتيه الى حقه وشبران ومن رأس فؤاده الى مفرق  
 رأسه شبران واذا فتح يديه ومدتهما مائة ويسرة كما يفتح الطائر جناحيه وجسد  
 ما بين رقبته أصابع يده اليمنى الى رقبته أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار  
 التصغير من ذلك عند ترقوته والرابع عند عرقه واذا امتد يده الى فوق رأسه ووضع  
 رأس البرص على سرته وفتح الى رقبته أصابع يديه ثم أدير الى رقبته أصابع  
 رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربيع على طول قامته ويوجد  
 طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا ويوجد الطول  
 ما بين أذنيه شبرا ورعيما ويوجد طول أنفه ربيع شبر وطول شق عينيه كل واحد من شبر  
 وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسة ويوجد شقفه وشفتيه كل واحد منهما  
 مساويا لطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس  
 الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره  
 متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى  
 على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا وقصفا وبعد ما بين ثدييه  
 شبرا وبعد ما بين سرة الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد  
 بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا احتير طول ابعائه  
 ومصاريفه وعروق جسده والعصيات للمسكنات لعظامه وأوتار مفاصله  
 متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا وعمقا مثل ما ذكرنا من مناسبات مقادير  
 أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بقية أبدان سائر الحيوانات  
 متناسبة أعضائها كل صورة في كل نوع منها مناسبة لبلده أو بعض البعض  
 ومناسبتها اما بالكمية أو باليفية أو بما جبهها لا يخل شيئا اذا سلمت من الآفات  
 عند الايتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحس أشكال  
 الغلظ وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصنائع الخذاق مصنوعاتهم من الاشكال  
 والصور والتماثيل متناسبات بعضها لبعض في التركيب والتأليف والهتداهم  
 كل ذلك اقتداء بصنعة البشري وقسما يحكمته جعل ثناؤه كما قيل في حد  
 الفلسفة انما التشبيه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حذرته بمدينة رها  
 (ومما يجب حفظه) ليعلم أن التلافي بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة  
 أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم جوهرام مع  
 تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة  
 تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انحصار ضوء  
 القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس  
 والارض كرة والسماء محيط بهما من الجانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع  
 عنه نور الشمس وكقولهم ان خسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر  
 بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقتة واحدة  
 وهذا المعنى أيضا لنا نحو في ابطاله اذ لا يعلق به عرض ومن طن ان المناظرة  
 في ابطال هذامن الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم  
 عليها ابراهيم هندسية حسائية لا يبقى معها ريبه من يطالع عليها ويحقق أداتها  
 ويخبر بسببها عن وقت الكواكب وقدرها ومدة بقائهما الى الانحلاء اذا قيل له ان هذا  
 على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع عن  
 ينصره لا بطريقته أكثر من يطعن فيه بطريقته وهو كاقيل عدو عاقل خير من  
 صديق جاهل فان قيل روى أنه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلّى  
 لشيء خضع له فيعدل على أن الخسوف خضوع بسبب التجلّى له قلنا هذه الزيادة  
 لم يصح نقلها فيجب تكذيب نقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان  
 صحيحا لكان تأويله من مكابرة في أمور قطعية فكيف من تطوا هراوات  
 بالادلة القطعية لا تنتهي الى هذا الحد وأعظم مما يفرح به الملاحدة أن يصرح  
 ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال  
 الشرع وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء  
 كان ككرة أو سيطا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه  
 أو أقل أو أكثر فالله قد يكونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة  
 التفات طجة الاسلام الغزالي رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود  
 الخارجي اما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج  
 الى موضوع وهو المحل المقوم لمحل فيه فعرض والافوهر والجوهر ان قبل  
 الاشارة الحسية غاذي والافجرذ والمجرد اما مؤثر أو مدبر أو لا ولا فالقول العقول  
 الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحلق  
 تعالى سايرهن على أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني اما مدبر للاجرام  
 العلوية وهي النفوس التسعة للفلكية أو مدبر للاجرام السفلية فاما انواعها وهي  
 المثل الاقلاطونية أو لاشخاصها فاما بالتفوية بالقوى الطبيعية من الجاذبية  
 والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة  
 والمصورة المبقيتين لاوع وهي النفس النباتية الموجودة في النباتات والحيوان

والانسان واما بالاحساس بالاشاعر العشر والتحرك الاختياري بقوى الشهوة  
والغضب بليل النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان  
والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الاصلية  
المختصة بالانسان واما الثالث فاما غير الذات وهو الملاذك والاشياء التي  
أو شرير بالذات وهو الشياطين أو مستعداهما وهو الحق واما الثالث الذي لا يمكن  
أن يعرفه بولي أو يخل فيه بصورة أو مركب منهما الجسم الطبيعي أما الهولي فاما أن يكون  
قوارد الصور عليها وهي هيولى العناصر الأولية وهو وينتج الافلاك  
والسكواكب واما الصورة فاما شاملة بلهيج الاجسام التي هي الصورة الجسمية  
أو مختصة ببعضها وهي الصورة النوعية والنوعية اما أن تنم هيولاها وهي  
صور الافلاك والسكواكب أولا وهي هيولى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو  
اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع التي هي الحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كما بالحرارة فانه بارد  
رطب فاذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهولي  
والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة واما مركب ينقسم  
اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد أو قابل لهما والاول اما تبرا ولا  
فالتبر هو السكوكب وهو اما سيارا وثابت فالاول هو السبعة للسيارة  
اتما مرصودا ولا والاول الف وخمس وعشرون كوكبا والاول لا يبعث الا انما كان  
وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهي افلاك التدوير الستة لها مدار  
الشمس من السيارة أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو اربعة الفلك الاعظم  
ومدير عطارد وجوزهر القمر وماثله أو غيرهما اربعة عشر واحدا منها فلك  
الثوابت وستة منها مثلثات ما بعد القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التدوير  
الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما خفيف يطيب  
المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل  
لطبيعي الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تحتها وهو عنصر الهواء الحامل  
لطبيعي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب  
الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة واما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام  
أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما متحرك  
بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالسحاب والاطر  
والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء  
والهواء المرتفع بجزر الشمس وغيرها الى الثلج والساعة والشهاب والدواب

ووذوات الأذتاب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار  
 الرافعة له إلى أبعد مما أشبه ذلك وأما العرض فهو إما ان يقتضى القسمة لذاته وهو  
 الكم أو يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطة الواحدة أو يقتضى النسبة لذاته وهي  
 الأعراض النسبية أو لا يقتضى شيئاً من ذلك وهو الكيف والكم إما أن يكون  
 بين أجزائه المفروضة حتم مشترك وهو المتصل أولاً وهو المنفصل الذى هو العدد  
 والمتصل إتماماً أو سيال الثمانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعظم  
 والاولى سطح ان انقسم في جهة فقط وسطح ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي  
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة  
 وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الأضواء والأشكال والألوان والاصوات  
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللاسة  
 والثقل والخفة وما شاكلها وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاصحيت  
 انفعالات والثاني الكيفيات النفسانية كالمحاسة والقدره والارادة والادراك  
 وسائر الامور القلبية وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال  
 سميت حالاً والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد للمشي بالامكان الاستعدادى  
 وذلك اما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصاحبة أو لقبول غير  
 الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات الختمية بالكميات اما بالمتصل  
 فكالاتقنانه والاستقامة أو بالمتفصل فكالتركيب والاولية للعدد وأما الأعراض  
 النسبية فسبعة الاول الاضافة وهي النسبة بين أمرين يعقل كل بالقياس الى  
 الآخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل والثاني الاين وهي نسبة المتكسر  
 الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان أو الآن والرابع  
 الوضع وهي نسبة بعض أجزاء الشيء الى البعض او الى الخارج كالجوارى والقيام  
 وانغماس الملك وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المنتقل معه كما عند  
 التعم والتقصص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر  
 والسابع أن يتفعل مادام يتفعل وهو التأثير كالاتقطاع والانكسار من مقدمة  
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري التي ألفها في الحوادث والقدم والقضاء  
 والقدر وما يتعلق بالتكليف وأفعال العباد (القسم الثالث) في المركبات التي  
 لا يخرج لها وهي ثلاثة أنواع لان حدوثها ما فوق الارض أعني في الهواء وإتمامها  
 وجه الارض وإتمامها في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه  
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتحلل من الرطب أجزاء هوائية  
 ومائية هي البخار ومن اليابس أجزاء أرضية تتخالطها أجزاء نارية وقلياً تتخلو من  
 هوائية وهي الدخان فالبخار التصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاء المائية

فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيسكتان فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا  
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فتمد السحاب قبل تشكله بشكل  
 القطرات تنزل تليها وبعد تشكله بذلك تنزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب  
 بعيد لذويان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافلاك كبير اغبر مستدير في الغالب والها  
 يكون السبرد في الهواء الربيعي او الخريفي لفرط التخليل في الصيفي والجلود في الشتوي  
 وقد لا يبلغ الجزار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت حباتها وان قل وتكاثرت  
 يبرد الليل فان انجمت نزل صفيحا والافلاك نسبة الصقيع الى اطل نسبة الثلج الى  
 المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كبريت سكتان بالبرد من غير ان يتصعد  
 الى الزمهريرية لمناخ مثل هبوب الرياح المائعة للابخرة من التصاعد والضاخطة  
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء  
 حركته وقد يكون مع الجزار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد  
 الجزار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد  
 قصد النزول فكيف كان قانه يمزق السحاب تزيقا عنيفا فيحدث من تزيقه ومصا كته  
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان  
 الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطلق الى سراج  
 مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كلة كوكب انقضى وهو الشهامة وقد يكون  
 الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاشتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب  
 اوسية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدوم مع النار ادارة الفلك  
 اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم  
 ينقطع اتصال الدخان عن الارض ونزل الى الارض يرى تينا ينزل من السماء  
 الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها  
 بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبيعتها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة  
 وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك  
 فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحتمل ما وقع في المواقف من انها تصادم  
 الفلك أي تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والافلاك يتصور ان يقطع الدخان مع  
 ما فيه من الأجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احاطتها بالماء مما يجاورها حتى تصادم  
 الفلك حقيفة وقد يكون تموج الهواء لتخليل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره  
 وهكذا الى ان يفتروا بالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باي سبب تقع وأما الزويدة  
 والاعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فبسبب الصاعدة تلاقى الريحين  
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تتفصل ریح من مصابة فتقصم النزول  
 فتعاضد في الطريق سحابية صاعدة فتدفعها الأجزاء الريحية الى تحت فيقع



جرم من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستديره تنضغط الاجزاء الى الارضية  
 بينها فتبسط ملاطوية والحق أن ما شوهد من أسوار الرياح القالعة للاشجار والمنتظمة  
 للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من التصور من القاطمة في ذلك  
 يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكره لو ثبت بيان  
 للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غير رطب الخ يشير الى سبب المهالة وقوس  
 قزح أما المهالة فتسببها احاطة اجزاء رشيبة صلبة كأنها من ايام تراصة بغير رقيق لطيف  
 لا يستمر وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء إنما  
 يرى على الاستقامة نفسه لا شجوه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شجوه  
 لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم  
 الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم تكن جهته مغلقة بلجهة المضيء  
 فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة صغيرة لا تؤدى شكل المرآة بل ضوءه ولونه  
 ان كان بلوناً فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لتكون  
 الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرآة واحدة والما لا يرى السحاب الذي يقابل  
 القمر قوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهباب  
 المتفرقة في الصبراء وأكثر ما تحدث المهالة فيستدل بتفرقةها من جميع الجهات  
 على الصبراء من جهة على ربح تأتي من تلك الجهة ويبطلانها بنسب السحاب على  
 المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سماتان بالصفة  
 المذكورة احدها تحت الاخرى ولا الهالة تتكون التمامية أعظم لكونها اقرب  
 وذكر بعضهم أنه رأى سبع حالات مما هو اماهالة الشمس وتسمى بالظلمة وفنادرة  
 جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحاب الرقيقة وأما قوس قزح فسيببه أنه اذا كان  
 في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف  
 مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه ملون ليشعكس  
 منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية  
 انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء المضيئة الى الشمس فاذى كل واحد منها  
 لكونه صغيراً ضوء الشمس دون شكلها او كان مسة ديرا على شكل قوس لان الشمس  
 وجعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك  
 الاجزاء ولوقت الدائرة لكان قامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر  
 كان القوس أصغر ولهذا يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء وأما اختلاف  
 ألوانها فقبل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى  
 فيرى حمرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقاً فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني  
 ويتولد بينهما كراتي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة وردبان ذلك يقتضى

أن يندرج من تصوع الحجرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن  
 بعض على أن تولد الكرائي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاجر والارجوان  
 كثير من مناسبة واعترف ابن سينا بهذا الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد  
 شاهدت في سنة ثلاث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر قوسا على ألوان  
 قوس قزح الا انما كانت أصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن  
 ألوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك في ليلة رشيبة الجوق  
 رقيقة السحاب والقمر على قريب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض  
 مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتجبر الارض عمل الحرارة في الطين المزج  
 بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيباسه وقد ينعقد الماء السيل بجرا الماء قوة معدنية  
 محجرة أو لارضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر  
 العظيم طينا كثيرا الزجا مادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع  
 بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تجبر أو بان يكون  
 الطين المتجبر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتتخفر أجزاء الرخوة بالماء والرياح  
 وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة أو يغير ذلك من  
 الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال  
 منضوذة ساقا فاسقا كأنها ساقات للجبال فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقا في  
 بعد تجبر التصالي وقد سأل على كل ساق من مختلف جواهرها ما صار حالها بينه وبين  
 الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية فيشبه  
 أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر ففضل الطين المزج  
 الكثير وتجبر به هذا الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها باسباب  
 تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الاجرة التي هي مادة المعادن  
 والسحب والعيون فان الاجرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به  
 (النوع الثالث) ما يحدث في الارض قديعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك  
 تحته فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخارا ودخان أو ريح  
 أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض منكثفا عديم المسام أو ضيقها جدا أو  
 حاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها  
 لقوته وقد يتفصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منه  
 دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الاجرة وقلة  
 تكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت  
 فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الاجرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا  
 للزلزلة لضعف الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الجاق للرياح

في تصاوير الارض بالتصنيف بفتنة ولا شك أن البرد الذي يعرض بفتنة يفعل ما لا  
 يفعله العارض بالتدرج والابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة ورجح  
 انقلب مياها تنشق منها الارض فان كان لها حد حدثت منها العيون الجارية وتجزى  
 على الولا لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هورا  
 او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع  
 يحدث دفعة أو على التدرج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة  
 وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا انزل عن وجهها ثقل التراب  
 وصادقت منفذا وان دفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة  
 المدد وبقدرته وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلج لاننا  
 نجد هاتر يزيد براداتها وتنقص بنقصانها ثم ما ذكر في الآثار العلوية أي التي فوق  
 الارض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها انما هورا أي الفلاسفة لا المتكلمين  
 القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها  
 ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الهامات من تصاعد الابخرة  
 وانعقادها وقاطرها وفي السرد الشديد من تمكث ما يخرج بالانفاس كالثلج  
 وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة  
 الى غير ذلك فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار  
 الى ما ذكره من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين  
 الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين لبعض دون البعض  
 واعترفوا أيضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخرى لو ان يكون للواحد  
 بالتنوع على متعددة وأن يكون صدوره عن البعض أقليا وعن البعض أكثرا وبأن  
 في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام  
 قوى روائية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي أسبابه فان من الرياح ما يقطع  
 الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل  
 فيدككه وعلى الصر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما يتفقد في المتخزل  
 فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب  
 في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق  
 الترس وان من الكواكب ذوات الاذنان ما تبقى عدة شهور وتكون  
 لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي فيها ما ذكر  
 من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الروائية (الى هنا)  
 من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله درجة واسعة (اعلم) أن كرة  
 الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الارض والماء محتطبا لاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنهما اليه دائماً وان ما بعد منها صاف من ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين  
 أحاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هو اشفاف صاف عن شوب الكثافة التي  
 تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والشائية المحاطة حصلت لها بالاختلاط  
 المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار  
 اختلاطها بالاجرة ككرة الجبار وباعتبار حدوث الرياح فيها ككرة التسييم  
 والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة  
 الا أن انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قريب من كرة الارض  
 الى حد معين من قمتها وما فوق ذلك الحد يبق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة  
 فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة نظواجه  
 زاده وجه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الاجرة والادخنة) تسمية  
 تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان أكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه  
 انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبعوث عنها في هذا  
 الفصل كلها متكونة من بخار أو دخان كان الاخرى أن نشغل أو لا يبين ماهيتها  
 فنقول أشعة الكواكب وغيرها من المسخنة اذا آثرت في مياه صادفتها في بعض  
 المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية تصاعدت بحسب  
 اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطاً يرفع به الامتياز الوضعي  
 عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة من الماء  
 المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنة على بعض  
 المواضع القارة وحدثت بشدة التسخين هناك أجزاء نارية تصعد تلك الاجزاء  
 النارية أجساماً قابلة للاحتراق تشبثت بها وحدثت منها بالاحتراق أجزاء هوائية  
 متصاعدة مختلطة باجزاء أرضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه  
 الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من  
 الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر  
 والامطار الشتوية حباتها صغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة  
 مع حرارة الهواء فيها قلت الاجرة الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي  
 هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون  
 الهواء مسكناً فلا تتصل القطرات وأما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلان دفاع الاجرة  
 رافضها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور من الشرح

المدكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في إعادة الكلام في تقرير  
 الوجود الدال على أن الله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها اصول

الفصل الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم اننا قد ذكرنا وجودها كثيرة في اثبات  
 كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكر ههنا وجودها اخرى فنقول الكلام في هذا  
 الباب مرتب على قسمين أحدهما في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة  
 الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون قاعلا مختارا لاهله موجبة والثاني الدلائل  
 المذكورة في هذا الباب في القرآن المجيد فاذا ضمت الدلائل العقلية المذكورة  
 في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة أما القسم الاول  
 وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض في شرح تلك  
 الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهي أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية  
 وكل متناه فهو مشكل ينتج أن هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال  
 قسمان أحدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج  
 حصوله الى فعل فاعمل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد صريح العقل بانها  
 لم تحصل الا بتصد فاعل حكيم أما القسم الاول فنل الجبر المنكسر والكوز المنكسر  
 فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الجبر والتزلف شكل مخصوص معين الا أن  
 صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف  
 حصوله على فعل فاعل مختار وأما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على  
 وفق المصالح والمنافع ولتذكر منها مثلا واحدا وهو اننا لما نظرنا الى الابريق رأينا  
 فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البليدة النسيقة وثالثها العروة فلما تأملنا  
 في هذه الاحوال الثلاثة وجدناها موافقة للمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس  
 الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بليته حتى يخرج الماء منها  
 بقدر الحاجة ولا بد من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذ بيده فلما وجدنا  
 هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا  
 الابريق لا بد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائل  
 قال ان هذا الابريق تكوّن بنفسه من غير قصد فاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق  
 تكوّن بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد فاصد  
 حكيم ولا جعل فاعل شهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت  
 هذه المقدمة فنقول اننا لما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة  
 موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاسلامية والفريضة الفطرية بانه لا بد لهما من فاعل  
 حكيم ومقدر علم فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي أحوال العناصر الاربعة  
 وفي أحوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من  
 الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما عرفت العقول فيها وسارت الاسباب في وصفها  
 لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

وقد ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا بحالته (الفصل الثاني  
 في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجود  
 الاقل أنه سبحانه قد تدبر حركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها  
 ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساوي بالحركة الشمس  
 الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تدويرها مقارنة للشمس  
 وفي حضيض تدويرها مقابلة لها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما  
 مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة أقسام الحركة  
 في مراكز التدوير التي عليها مدار الادوار فأتت حركة مركز تدوير السفليين مساوية  
 لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تدوير الثلاثة العلوية أنقص من حركة الشمس  
 وحركة مركز تدوير القمر أسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس  
 بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون  
 حوالها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق  
 الشمس في الفلك كالملك في العالم فالكواكب لها كالجند والاملاك والافلاك كالاتيم  
 والبروج كالبندان والدرجات كالمحلات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك  
 لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان تكون في وسط المملكة  
 وبيانه ان جلة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ  
 والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي  
 فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي  
 الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان اعلم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط  
 كرات العالم الوجه الثاني ان القمر يزداد نوره وينقص بسبب قرابه من الشمس  
 وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان انوار سائر الكواكب مقبسة أيضا من الشمس  
 ولولا ان جرم القمر ليس نوره نور اذ اتيا بل عرضيا مستقما من الشمس والامراض  
 له الخسوف ولولا الخسوف لتهذبه معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب  
 ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قرابه من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي  
 للقمر لتهذبه معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب وكان حصول الخسوف  
 للقمر كما فتح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفاصلة الوجه الثالث  
 ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا أنها وان خفيت  
 الا ان قوتها باقية ولذلك فانه يهككون يوم من الصيف احر من يوم آخر وما ذلك  
 الا بسبب ان الشمس اذا فارقت في غيرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد  
 منه في جانب البرد الوجه الرابع ان انرى جميع الحيوانات في الليل كما يت فاذا طلع  
 نور الشمس ظهر في اجساد الحيوانات نور الحياة فيجري هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفع في ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك  
النور اتم كان ظهور قوة الحياة في الابدان اكمل واتم ثم كلما طلع قرص الشمس  
رايت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويتدفون الحركة ومادات  
الشمس صاعدة الى وسطها ثم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انهدرت الشمس  
من وسط السماء فكانت اخذت في الضعف لاجرم اخذت سرعات اهل تلك المساكن  
وقواهم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر  
الظلام في العالم استولى الخوف والفرح والفتور والنقصان على الخلق ورجعت  
الحيوانات الى بيوتها ويخرجتم فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت  
كأئمة المدمومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة اخرى  
وهذا يدل على انه تعالى دبر احوال النيران الاعظم بحيث صار كالسلطان العالم  
الاجسام في السموات وفي العناصر الوجودية الخاضعة له من منافع الشمس انها تتحرك  
فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت الضخونة في ذلك الموضع ولا شدة  
البرد في سائر المواضع لكانت تطلع في اول النهار من المشرق فيقع نورها على  
ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لاتزال تدور في شى جهة بعد جهة حتى تقف  
الى المغرب فتشرق حينئذ على ابواب الشرقية فينشأ لايق موضع مكشوف  
في الشرق والغرب الا وياخذ نظام شعاع الشمس واما بحسب الجنوب والشمال  
فجعلت حركتها مائلة عن منطقة القلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل  
لكان تأثيرها مخصوصا بحد واحد وكانت سائر المدارات تتخالف عن المنافع الحاصلة  
منها وكان يبق كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ابدان كانت حارة اذنت  
الطوبى وأحالتها كلها الى النار ولم تتككون المتولدات فيكون الموضع  
المحاذى لمر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد  
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء اتم فيه نيوأة  
وبخاجة وفي موضع آخر صيف اتم بوجوب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر  
خريف لا يتم فيه النضج وأيضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك  
بطيئة لكان هذا الليل قليل النفع وكان التأثير شديدا لافراطها فكان تعرض قريبا  
مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذا لما كانت المنافع وما عت فاما اذا كان  
هنالك ميل يحفظ الحركة في جهة ممتدة ثم تنتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار  
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكنت منفعته الوجه  
السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى حركها بحيث يحصل لها في الحركة أوج  
وحضيض فعند حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض  
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم الضخونة في المواضع التي

بما ذيهام مدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لا يجرم ينجذب البخار الى الجانب  
الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب  
الذي يجاذبه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصارا حد جوانب الارض صالحا المساكن  
الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجود في عالم الكون  
والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس به يسد  
جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه  
لا يكون هناك حيوان ولا نبات يثبت ويكون هناك ستة أشهر من بارودة ثم أخرى  
ليلا ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمق فانه أقرب الى  
مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف  
وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا  
بالبحر الشامي فانه اذا سارت الشمس في أوائل العقب الى أن تصير الى أوائل  
الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقراء يدل  
على أن السبب الظاهر في اختلاف الناس في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم  
وطبائعهم وسيرهم أحوال الشمس في الحركة وذلك لان الناس على ثلاثة أقسام  
أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التي يجاذبها  
رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تمر على  
سمت رؤسهم في السنة اما مرة أو مرتين فتعرقهم وتسود أبدانهم وشعورهم والذين  
مساكنهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تأثيرها  
في مساكنهم تعرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم  
قوله وجنتهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنهم أقرب الى محاذاة  
ممر رأس السرطان فالسواد فيهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم أنس وأجسامهم  
أنظف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثاني  
من أهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر رأس السرطان الى محاذاة قبسات  
نعش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل أن الشمس لاتسامت  
رؤسهم ولا تبعد أيضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحرق والبرد فلا جرم  
سارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين  
واترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب  
كان أتم في الذكاء والقهم اقربيه من منطقة البروج وعمر الكواكب المتخيرة وتكون  
حركتهم أليق بحركات الكواكب في السرمة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية  
المشرق فهم أقوى نقسا وأشد تذكر الا ان المشرق بين الفلك لان الكواكب  
منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمن أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو ألبين



نفسا واشتد تأنيسا وأكثر كتما نال اللامور لانه هذه الناحية منسوبة الى القمر  
 ومن شأن القمر ظهوره بعد الكفان وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم  
 الذين مساكنهم محاذية لبنيات نوح وهم الصقالية والروس فانهم ~~كثيرة~~ بعدد هم  
 عن عمر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والرطوبة الفضائية أكثر لانه  
 ليس هناك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعرهم  
 بسيطة شقرة وأبدانهم عظيمة رخصة وطبائعهم مائلة الى البرد وأخلاقهم وحشية  
 واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهذه الاقليم الاثني والسبع يقبل فيسه  
 العمران وتتقطع بعض العمارات من بعض لغلبة الكيفيتين ثم لاتزال  
 العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد قسرا لانه كلما  
 وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيسه وذلك لاجل فضل  
 الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا  
 العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الاقاليم  
 وعليه سؤالان الاول أن الادوية الشافعة لا يتولد شي منها في الاقليم الرابع  
 وانما يتولد في سائر الاقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء  
 والجواب عن الاول أن الدواء انما يتولد في الاقاليم الثلاثة عن الكيفيات غالبة  
 وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الثلاثة عن الاعتدال  
 أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا يجرم لا يتولد فيه الا الاجسام الغذائية المعتدلة  
 وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب  
 لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع  
 كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا يجرم لم يخرج منهم  
 الانبياء وأما سائر الاقاليم فالتقصان غاب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل  
 عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتظما الى حد الاجهاز الوجه التاسع  
 من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع  
 حضيضها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي تحترق  
 نارية لا يتكثون فيها حيوان أما المواضع المقابلة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود  
 الالوان لا استراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع  
 المسامنة لوجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في الجسطى  
 أن التفاوت الحاصل بسبب قربها وبسببها من الارض قليل بسبب حصول ذلك  
 القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فاعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت  
 في تلك النواحي ففسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت الى فلك القمر  
 لا تحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس وسط الكواكب الاربعة لتسكون بمركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل  
 تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول  
 فلا جبل قريب من الموضع المسامت لضياء الشمس كانت سخونة هوائهم شديدة  
 فلا يبرمهم أكثر سودا الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثاني فهم  
 سمرالوان وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل من اجاب سبب اعتدال  
 الهواء وأيضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في أبعد بعدا عن الارض  
 فلا يبرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصواب الجيلة  
 وأما أهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هنالك أقل من الاعتدال بمقدار يسير  
 فلا يبرم صار في حين البرد والتلويح وصارت طبائع أهله أقل نضجا من طبائع أهل الاقليم  
 الرابع الا أن بعدهم من الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم يخون  
 نيون واقلبة البرد والرطوبة عليهم أشد تيبض الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت  
 وجوههم واستدارت فتد تين أن اختلاف طبائع الناس في صورهم وأشكالهم  
 والوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس في القرب والبعد وأما اختلاف الناس  
 في الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف أمزجتهم فان الوهم المؤثر الذي للهند  
 لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشهامة في الترتوس والاشلاق في المغاربة لا يوجد  
 منه له مشاركة الوجه العاشم من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة  
 بسبب اتقائها في ارباع الفلك ولاشك أن السبب في تولد النباتات ونضجها وكما  
 حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحصول الفصول الاربعة  
 هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات  
 هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوبه الحادى عشر  
 في تأثير الشمس في النبات وهو من وجوه أحدها أن الشمس اذا تابعت عن سمت  
 الرأس اشتهد البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهرا الارض فيقوى الحر في باطن  
 الارض وتتولد فيه الاجزرة اللطيفة الموافقة لتسكون المعادن وانفلاق الحطب في بطن  
 الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك  
 الشفايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس  
 يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار وتانيا أن تأثير الشمس في النبات  
 بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذي يقال له  
 التياو فر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند أخذ الشمس  
 في الارتفاع والمعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها أن الزروع والنبات  
 لا تنمو ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها  
 أن وجود بعض أنواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاسرحة الثيرا الاعظم فان الغمبل لا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاتريخ  
 والليون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاقرب تنبت الافاويه الهندية  
 التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء تنبت أشجار  
 وفواكه وحشائش لا يعرف شي منها في البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف  
 الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الغمبل والعاقم والبير توجد  
 في أرض الهند ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دورتها في البرودة كذلك غزال  
 المسك والكر كعدن ربما لا يوجدان الا في بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها  
 في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند فان القيلة توجد في سائر البلدان حتى  
 في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان اعظم جسمها وأطول اعمارا وأما نهضة  
 الاجساد السبعة والاجبار والمعادن فعموم أن السبب فيها بخارات تتولد في باطن  
 الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختلفت تلك البخارات في تهورها بالجمال واثرت  
 الشمس في نفعها تولدت المعادن وأما الامطار وسائر الاثمار العسوية فملاشك  
 في أن تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك أن تولدها بقوة الشمس فلذلك  
 بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم أن القمر لانسبته  
 الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا أن له أيضا قوة عظيمة في التأثير في هذا  
 العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد أظهر وتأثير القمر في الرطوبة  
 والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعني به أن عند اقرب  
 تضيد الحرارة وعند البعد تقيده البرودة وكذلك حال القمر في الرطوبة والجفاف  
 والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاقوال ان أصحاب التجارب قالوا ان من البصار  
 ما ياخذ في الازدياد من حين ما يشارك القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انما تأخذ  
 في الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور  
 القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة أخرى  
 كما في الدور الاقرب ومن البصار ما يحصل فيه الجزر والمد في كل يوم وليلا مع طلوع  
 القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا في بحر الصين  
 وكيفية أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتداء البحر بالمد فلا يزال كذلك  
 الى أن يصير القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط  
 القمر من وسط السماء ذلك الموضع جزر الماء ويرجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى  
 أن يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك  
 الموضع ابتداء المد هنالك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى أن يصل القمر الى وتد  
 الارض فينبثق ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يتبدى الجزر ثانية ويرجع الماء  
 الى البحر حتى يبلغ القمر أفق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى

لان الارض مستديرة والبحر محيط بهاء على استدارة تها والقمر يطلع على كليهما  
 في مقدار اليوم والليله فكما تحرك القمر في قوسا صار موضع القمر أفقا موضع آخر  
 من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسطا ما لموضع آخر ومقربا لموضع آخر  
 وفيما بين كل وتدم من هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلا جرم يحصل لاجل هذه  
 الاسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلارا وفي البحر  
 اتفاسا وهيبان رياح عاصفة وأمواج شديدة علما أنه ابتداء المد واذا ذهب الاتفاس  
 وقت الامواج والرياح علما أنه وقت الجزر وأما أصحاب الشطوط والسواحل فانهم  
 يجدون عندهم في وقت المد للماء حركة من أسفل إلى أعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهناك  
 وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء  
 القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاختلاط التي  
 في بدن الانسان مادام القمر زائدا في ضوءه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن  
 أكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاط في غور البدن  
 والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال البحر انات  
 وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان  
 فانه مادام القمر زائدا في ضوءه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا أخذ ضوء القمر  
 في الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلظ وأيضا البان الحيوانات تكثر في أول الشهر إلى نصفه  
 مادام القمر زائدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت خزائرها وكذلك أيضا أدمغة  
 الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض  
 ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان  
 فوق الارض في الربع الشرقي فانه تكثر البان الضروع وتزداد أدمغة الحيوانات  
 فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصا ناظرا وهذه الاعتبارات تظهر عند  
 الاستقراء ظهورا ينادى وما يقوى ذلك أن الانسان اذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث  
 في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات  
 مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة  
 في البحار والاسماك والمياه الجارية اذا كان من أول الشهر إلى الامتلاء فانها تخرج  
 من قعر الاسماك والبحار ويكون منها أزيد وأما من بعد الامتلاء إلى الاجتماع فانها  
 تدخل في القعر وينقص سمها وأما في اليوم يليه فمادام القمر مقبلا من المشرق  
 إلى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في حيرتها ولا تكون  
 في غاية السمن وكذلك أيضا خشاشات الارض يكون خروجها من حيرتها  
 في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس)  
 أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائدا تنور مقبل إلى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وبعثت وأمرعت النباتات وان كان ناقص النور زائلا عن وسط السماء  
 كان بالفسد وكذلك القول في الرياحين والنبات والاعشاب فانها تكون أزيد نشوا  
 ونمو إذا كان القمر مقبلا من الاجرة ماخ الى الامتلاء وأما في النصف الاخير من الشهر  
 فالحال بالفسد من ذلك والقرع والفتاه والخيار والبطيخ ينمو بالغاء عند ازدياد الضوء  
 وأما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم التوسع حتى انه يحصل التفاوت  
 في اللحم في الاله الواحدة فكذلك المعادن والنباتات فانهما تزداد في النصف الاول  
 من الشهر وتنقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر  
 انما كان قوى التأثير في هذا العالم لثلاثة اوجه أحدها ان حركات القمر سريعة  
 وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيراتها هذا العالم كثيرة فكان  
 اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثاني انه أقرب الكواكب  
 من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث ان القمر بسرعة حركته يمزج أنوار  
 بعض الكواكب بانوار الباقي ولا شك ان امتزاجها يبادى لحدوث الحوادث  
 في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب)  
 اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب ان الكرات السبع التي هي منازل  
 السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى  
 الاوج ونزول الى الخفيض وأحاط بهذه الكرات السبع كرتان عظمتان أدوم حارة  
 الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرتان  
 احدهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي  
 كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما القاعدتان  
 والكرتان الداخلتان أعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة  
 المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالاتي والاداة فهذه الكواكب  
 اذا تصاعدت الى أوجها فساكنها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذ هبطت  
 الى خفيضاتها وقربت من العالم الاسفل ساكنها تؤدي تلك الآثار الى هذا العالم  
 الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات  
 ستة فهي تتحرك بطبائعهما من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم  
 من المشرق الى المغرب وأيضا فهي تسير تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا  
 فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجها وأخرى الى أسفل وذلك  
 عند هبوطها الى خفيضاتها فهذه حركات الست حاصله لكل واحد من تلك السبعة  
 فهي اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب  
 الى المشرق وبالقصر على الفسد من ذلك فالجموع أربع وأربعون وينضم اليها الحركة  
 البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات  
 كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلعت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية  
 وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب  
 الى هناء من المطالب العالية للامام الهمام نضر الدين الرازي عليه الرحمة والغفران  
 (الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما يتبعها من الاتصال  
 والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه  
 ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره  
 فهو منفصل يوجد دونه أو هو مرتبط به يلازمه فقبل انهما شي واحد وقيل انهما  
 شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد  
 أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثيرا التطويل فلنجهج على التصريح  
 بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث  
 عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن  
 حكمهما في الدنيا والآخر والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي  
 شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال  
 الله تعالى وما أنت بمؤمن لنسأى بصديق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام  
 بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو  
 القلب والاسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل  
 تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة  
 والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الاسلام أعظم والايمان أخص وكان الايمان  
 عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وايس كل تسليم تصديق  
 البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل  
 الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل  
 أما الترادف ففي قوله تعالى فاجزنا من كان قبيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غيريت  
 من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الايت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله  
 فعليه فوكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في الاسلام على خمس وسئل  
 مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب  
 آمننا لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فارادى الايمان ههنا  
 تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام الظاهر باللسان والجوارح وفي حديث  
 جبريل عليه السلام اسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
 ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالْحساب وبالقدر خيره وشره فقال  
 ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبير بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد بن رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطفاً ولم يمهط للاختر  
 فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو لم فأعاد عليه  
 فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضاً أنه سئل عليه السلام نسيل له أى  
 الاعمال أفضل فقال الاسلام فقبل أى الاسلام أفضل فقال الايمان وهذا دليل على  
 الاختلاف والتداخل وهو وفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من ادخلها  
 وهو أفضلها والاسلام هو التسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها  
 الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال اهما على سبيل الاختلاف  
 وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التصديق للغة  
 واما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق  
 للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وباطناً وهو أيضاً موافق للغة فان التسليم  
 ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم  
 المعنى لكل محل ~~ي~~ يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لم يس غير بعض بدنه يسمى  
 لا مساوان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم  
 تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قاتل الاكابر آمنوا  
 الخ وقوله في حديث سعداً ومسلم لانه فضل أحد هـ ما عن الآخر ويزيد بالاختلاف  
 تفاضل المسمين واما التداخل فوافق أيضاً للغة وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن  
 التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام  
 وهو القلب وهو الذى عينناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الايمان وعموم  
 الاسلام لكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أى الاسلام  
 أفضل لانه جعل الايمان مخصوصاً من الاسلام فادخله فيه واما استعماله على سبيل  
 الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً فان كل ذلك  
 تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعظيمه وادخال  
 الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن  
 ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا  
 القدر من التعيين مراد فالاسم الاسلام ومطابقاً له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه  
 خرج قوله تعالى لها وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم  
 الشرعى) وللإسلام والايمان سكان آخرى وذئوى أما الاخرى فهو الاخراج  
 من النار ومنع التضديد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان  
 في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا  
 عنه بان الايمان ماذا من قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب  
 وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالاركان ومن كشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة  
 الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال  
 ولكن ارتكب صاحبها كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة يخرج به من  
 الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الساسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخد  
 في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب  
 والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب  
 المحكي العمل من الايمان ولا يتم دعونه ولذهي الاجماع فيه واستدل بآية تشعير بتقيض  
 غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل  
 وراء الايمان لا من نفس الايمان والاف يكون العمل في حكم المعاد والمحب أنه ادعى  
 الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجموعه ما اقتربه  
 ويشكر على المنزلة قولهم بالتضديد في النار بسبب الكبائر والقائل بهذين  
 مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل  
 هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول  
 لوبيق حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فترصكها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخد  
 في النار قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس  
 ركنا من نفس الايمان ولا شرط في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت  
 به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فما ضبطت  
 المدة وما عدد تلك الطاعات التي ترصكها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التي  
 يارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائرا أصلا  
 الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال  
 مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا ما اختلف فيه ومن شرط  
 القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه  
 وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طامع  
 بالايمان فكيف يخد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان  
 الا التصديق بالله وملائكته واليوم الاخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة  
 أن يصدق بقلبه ويساعد من العمر مهلة النطق بكلمة الشهادة وعلم وجوبها  
 ولكنه لم ينطق بها فيصنع أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول  
 هو مؤمن غير مخد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجان الايمان  
 فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر  
 اذ لا مستند الا اتباع موجب اللفاظ ووضع اللسان أن الايمان عبارة عن التصديق  
 بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان



ولا يتعدى الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن  
اذ ليس كلمة الشهادة اختيارا من القلب بل هو انشاء عقدة وابتداء شهادة والتزام وقد  
خلا في هذا الماتمة المربوطة فقالوا لا يدخل النار أصلا وتعالوا ان المؤمن وان عصي  
فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله  
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الاستحسان الكفار  
وأنه محاذ في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالآخرة والولاية من المسابن  
لان قلبه لا نطاع عليه ومما ينشأ أن نطق به أنه ما قاله بلسانه الا وهو نطق عليه بلسانه  
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الديني في ما بينه وبين الله وذلك بأن يموت في  
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستعقب ويقول كنت غير صادق  
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي يفي وبين الله تعالى أو تكف مسألة  
ثم صدق هل يلزمه إعادة النكاح هذا في محل النظر فيستعمل أن يقال أحكام الدنيا  
متوسطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناطبا للظاهر في حق غيره  
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والظاهر والعلم عند  
الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه إعادة النكاح ولذلك كان حذيقه رضى الله  
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وغير رضى الله عنه كان يراهي ذلك  
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيقه رضى الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا  
وابن العبادات والتوقى عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله تعالى كذا الصلاة وليس  
هذا مناقضا لتولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام  
ما يشهه للظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبقى على ظواهر الالفاظ  
والعمومات والاقيسة فلا ينبغي أن يظن التاصر في العلوم أن المطلب فيه القطع  
من حيث جرت العادة بإيراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع بما أقطع من نظر  
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فاشبهة المعتزلة والمربوطة وما حجة بطلان  
قولهم فاقول شبهتهم عمومات القرآن أما المربوطة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان  
أقرب كل المعاصى لقوله تعالى من يؤمن بربه فلا يخاف نجسا ولا رهقا وبقوله والذين  
آمَنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلاً أتى فيم افوج - ألهم  
خرنتها ألم يأ نكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلاً أتى عام فينبغي  
أن يكون كل من أتى مكذبا واقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذا  
حصروا ثبات وتقى واقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ  
آذون والايان رأس الحسنات واقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى  
انا لانضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الآيات  
أريد به الايمان مع العمل أذينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير  
 العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج  
 اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به ويقرر ما دون ذلك  
 لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله  
 فان له نارجهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى الا ان الظالمين في عذاب مقيم  
 وقال تعالى ومن جاء بالسيدة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة  
 عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجائين لان الاخبار مصرحة  
 بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردة كالمصرح في أن ذلك لا بد  
 منه للكل اذ لا يخلو مؤمن من ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها الا الاشقي اراد به جماعة  
 مخصوصين أو اراد بالاشقي شخصا معينا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج من  
 الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الاشعري وطائفة من  
 المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه اللفاظ يتوقف فيها على أن ترد قرينة تدل على  
 معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله  
 تعالى والعصران الانسان لنى خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات وقوله تعالى وان  
 منكم الا واردة قال تعالى ثم نبى الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله  
 فان له نارجهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرر وغايتها الايمان وقوله تعالى ومن يقتل  
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى  
 ويقرر ما دون ذلك ان يشاء فينبغي أن يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك  
 قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله  
 تعالى ان الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الايمان وجميع الطاعات بعصية  
 واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أى لا يمانه وقد ورد على مثل هذا  
 السبب فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتمر  
 عن السابق قولهم الايمان عقد وقول وعمل فإما عناء قلنا لا يبعد ان يعد العمل  
 من الايمان لانه مكمل له ومتم كما يقال الرأس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج  
 عن كونه انسا بان يعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال  
 التسييمات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالصديق بالقلب  
 من الايمان كك القلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقيّة الطاعات  
 كالاطراف وبعضها أعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزنى  
 الزاني حين يزنى وهو مؤمن والعصاة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة  
 في الخروج عن الايمان بالزنا والكنه غير مؤمن حقا ايمانانا ما كاملا كما يقال  
 لا عاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء

حقيقة الايمان (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد  
وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور  
فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود المدول وما لاحد عن قولهم مدول  
فما ذكره حق وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من اجراء الايمان  
ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به وازائده موجود والنقص موجود والشئ  
لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بهيته ومعنسه  
ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا  
تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان  
فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو شئ واحد  
فأقول اذا تر كالمداهنة ولم تكثر يشغيب من يشغيب وكشفنا الغطاء ارتفع  
الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الاول انه يطلق  
للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وان شراح صدر وهو  
ايمان العوام بل انطلق كلهم الا نلوا من وهذا الاعتقاد عقدة على القلب فانه  
تشد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالمقدمة على ان يطعمتلا ولا تستبده هذا واعتبر  
باليهودى في صلاته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها يتخوف وتحذير ولا تخفيل  
ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصرى والمبتدعة ومنهم من يشكك  
بأدنى كلام ويمكن استنزاه عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شك  
في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق  
أيضا والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء في نماء الاشجار  
ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ايزدادوا ايمانا مع  
ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد  
وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في أوقات  
المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك  
التفاوتات في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء  
على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليقيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب  
الاعتقاد يمسح رأسه ويلطف به أدرك من ياطنسه تأكد الرحمة ونمائها بسبب  
العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا الغيره أسس من  
قلبه بالتواضع عند اقامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال  
الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها ويؤكدها ويزيدها وسياتي هذا في ربيع  
المهلكات والنحيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والتلويح  
فان ذلك من جنس تعلق الملك بالمكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

وأعني بالملكوت عالم الخيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء  
وأعمالها من عالم الملك والطق الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض  
الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون أنه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه  
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبرته  
وقال

رق الزجاج ورقة النحر \* فتشابهوا وتشاكل الامر

فكأنما خسر ولا قدح \* وكأنما قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعتراض خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا  
اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلسل كل ساعة على علوم المعاملة  
الى أن تكف عنها بالتكاف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق  
وامهنا قال على رضى الله عنه ان الايمان لا يبذل لعمى فإذا عمل العبد الصالحات  
نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان النفاق لا يبذل لعمى سوداء فاذا انتهت الحرامات  
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى  
كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق  
والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يزني الزاني حين  
يزني وهو مؤمن وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يخف زيادته وتقصانه  
وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الفعلي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشربنا  
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف  
وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة  
وامكنى أقول الامر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه  
فليست طمأنينة النفس الى أن الاثني أكثر من واحد كطمأنينتها الى ان العالم  
مصنوع حادث وان كان لا شك في كل واحد منها بل اليقينية تختلف في درجات  
الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه  
من زيادة الايمان وتقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان  
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في كرم آخر مثقال دينار  
فأى معنى لاختلاف مقادير ما كان ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه  
قول السلف ان مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر  
وقد كانوا يجتنعون عن جزم الجواب وقيل لعلمة أمؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله  
تعالى وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن  
عند الله فسمعت هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه  
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا في أصل الايمان ولكن

في حاقته أو كماله الوجه الاقول الذي لا يستند الى الشك الاسترازم من الجزم خيضة  
 ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين  
 يزكون أنفسهم ثم قال افطر كيف يقترون على الله الكذب وقيل الحكيم ما الصدق القبيح  
 قال شاء الانسان على نفسه والايان من أعلى صفات الحمد والجزم به تزكية مطلقة  
 وصيغة الاستثناء كأنها تفيد من غير التزكية كما يقال للانسان أنت طيب  
 أوقية أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لاني معرض للشك وان كنته لانراج نفسه  
 عن التزكية والصيغة مبيغة الترييد والتضعيف لنفس الخبر ومعتاد التضعيف  
 للآزم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لو شئت عن وصف ذم لم يحسن  
 الاستثناء الوجه الثاني التأديب بذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله  
 فقد أدب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تشوان لشيء في فاعل ذلك  
 خدا الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد  
 الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بما يدخل  
 لا محالة وأنه شاء وان كان المقصود تعليمه ذلك فتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في كل ما يخبر عنه ما لو ما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل  
 دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون والحق بهم غير مشكوك فيه  
 ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى  
 صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا  
 فتقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشكك واذ قيل فلان سيزل مرضه ويصح  
 فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك  
 الى معنى الرغبة فكذلك المعدول الى معنى التأديب بذكر الله عز وجل كيف  
 كان الامر (الوجه الثالث) مستند الشك ومعناه ان المؤمن حقا ان شاء الله اذ قال  
 الله تعالى اقوم مخصوصين بأعيانهم اولئك هم المؤمنون حقا فاقتسوا الى قسمين  
 ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لاني أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه  
 وذلك ليس بصحيف والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث  
 ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو حتى لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل  
 بالطاعات ولا يدري وجودها على السكال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون  
 الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بايمانهم وأنفسهم في سبيل الله اولئك  
 هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله  
 واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال  
 أو تلك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن المنفاق والشرك ان لني فقوله صلى الله  
 عليه وسلم أربع من ~~ك~~كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اتقن خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات  
 واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء اقرب الناس من النفاق من يرى انه بريء منه قال  
 أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئاً فأردت أن أنكره فقلت أن يأمر  
 بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقايمي التزين للخلق عند خروج  
 روحي فكشفت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكجالة وصفائه  
 لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويملك في زمرة  
 المخلفين في النار والثاني يفضي الى النار الى مدة أو يقصر من درجات عليين ويحط  
 من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا النفاق  
 تفاوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والحبج وأمر آخر لا يضلونها  
 الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضاً مستند الى الشك وذلك من خوف الخيانة فانه  
 لا يدري أي سلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر فهو ذبا لله حبط الايمان  
 السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولا جها كان أكثر بكاء  
 الخائفين لاجل أنها عمرة القضية السابقة والمشيئة الاولية التي لا تظهر الا بظهور  
 المقضى به ولا مطاع عليه لاحد من البشر فخرق الخيانة ظروف السابقة وربما يظهر  
 في الحال ما سمعت الكلمة بتقيضه من الذي يدري أنه الذي سبقت له من الله الحسنى  
 فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرزاني رحمه  
 الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول  
 فاتقوا الله وأطيعوا اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف  
 بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها فأسألو الرسول الله صلى الله عليه وسلم كيف  
 تقسم ولما الحكم في قسمتها اللهم ابرين أم لا انصار أم لهم جميعاً فقيل له قل لهم هي  
 لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل  
 شرط لمن كان له يلا في ذلك اليوم أن ينقله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسرو  
 سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المغاتلون وقال  
 الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كثر ادالكم وفئة تمهازون اليها ان انهزمت  
 وقالوا الرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت  
 أصحابك فترأت وعن عبادة بن الصامت نزلت في ايام عشر أصحاب بدر حين اختلفنا  
 في النفل وساءت فيه أخلاقنا فترعه الله من أيدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين  
 المسلمين على السواء وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله وامسلاح ذات البين وقرأ  
 ابن مسعود رضي الله عنه يسألونك الانفال أي يسالك الشبان ما شرطت لهم من  
 الانفال فان قلت ما معني الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول  
 قلت معناه أن حكمها مختص بالله ورسوله بأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكمته ويمثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر في قسمة ما قوض الى رأى أحد  
 والمراد أن الذي اقتضته حكمته الله وأمر به رسوله أن يوافق المعاملة المشروطة  
 لهم التنفيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات في قاصحهم على السوية ولا يستأثروا  
 مباشرة لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدر ذلك فيما بين المسلمين من التصاب  
 والتصافي فاتفقوا الله في الاختلاف والتخاصم كوفوا متصددين متآخين في الله وأسطروا  
 ذات بينكم وتأسوا ونسأعدوا فبما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما سقيمة  
 قوله ذات بينكم قلت أحوال بينكم ومعنى ما بينكم من الأحوال حتى تكون أحوال  
 ألفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهي مضمرة أحوال كانت الأحوال ملازمة  
 للبين قبل لها ذات البين كقولهم اسقى ذاتنا كقوله ما في الأمان من الشراب وقد  
 جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته  
 ليعلمهم أن كمال الايمان وقوف على التوفيق عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم  
 كامل الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تلايت عليهم آياته  
 زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة هم يتفقون أولئك هم  
 المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المؤمنون  
 إشارة اليهم أي انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله  
 أولئك هم المؤمنون حقا (وجلت قلوبهم) فزعزعت وعن أم الدرداء الوجع في القلب  
 كاحتراق الشعفة أما تجده قشعريرة قال بل قالت فادع الله فان الدعاء يذهب به معنى  
 فزعزعت يذكره استعظا ماله وتهيبا من جلالة وعزة سلطانه ويطشه بالعصاة وعقابه وهذا  
 الذكر خلاف الذكر في قوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمة  
 ورأفته وتوايه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يهتم بعصية فيقال له اتق الله فينزع  
 (زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقينا وطمأنينة نفس لان تظاهر الأدلة أقوى للردول عليه  
 وأثبت مقدمه وقد سهل على زيادة العمل وعن أبي هريرة رضي الله عنه الايمان سبع  
 وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها ما طمأنينة من الطريق والحياة  
 شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ان للايمان سنا وخراتض  
 وشرائع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى  
 ربهم يتوكلون ولا يفوضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الاياه جمع  
 بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة  
 والصدقة حقا صفة للمصدر المندوف أي أولئك هم المؤمنون ايمانا حقا وهو مصدر  
 مؤ كد للجهل التي هي أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا أي حق ذلك حقا  
 وعن الحسن أن رجلا سأله أمؤمن أنت قال الايمان ايمانا فان كنت سألتني عن  
 الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأنا مؤمن وإن كنت سألتني عن قوله تعالى إنما المؤمنون الخ هو الله لأدري أنهم  
أنا أم لا وعن الثوري من زعم أنه مؤمن بالله حقا ثم أنه لم يشهد أنه من أهل الجنة  
فقد احن بصف الآية وهذا الزام منه يعني كما لا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين  
حقا فلا يقطع بأنه مؤمن حقا وهذا يتعلق من يستثنى في الايمان وصحكان أبو حنيفة  
رحمه الله تعالى هو لا يستثنى فيه وحكي عنه أنه قال لقنادة لم تستثنى في ايمانك  
قال ائنا معا لبراهيم عليه السلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي فقال له هذا  
اقتديت به في قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة)  
وتجاوز لسيئاتهم (ووزق ككريم) تعميم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على  
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشف (أحسن) بالخطاب لا يقال الا لمن  
قل صوابه كما يحسن أن يهدى الحسن سأل من أبي حنيفة رضي الله عنه في حال  
صغره عن قال والله لا أكلمك ثلاثا متعاقبة فقال الامام ثم ماذا تبسم  
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام رأسه ثم رفع وقال حنت مرتين  
فقال محمد أحنت فقال الامام لا أدري أي قوايه أوجع لي قوله انظر حسنا  
أو أحنت فان أحنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات أبي البقاء رحمه الله  
عليه في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطال مذهب  
جميع أهل السنة من سلف الامة وخلفها أن الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى  
الذي يستحق به العبد المدح والمواودة من المؤمنين هو الايمان بالامور الثلاثة  
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل  
بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا أقر واعتقد ولم يعمل القرائض لا يسمى مؤمنا  
بالاطلاق وأقول لعل مراده كمال الايمان لأصل الايمان ونقصه والافضل من ترك  
غرض لا يهكون مؤمنا فهو ومشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سبحانه  
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان  
النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير  
الايمان وذكر في الكتب الكلامية له تفاسير قال المتأخرون هو تصديق الرسول  
عليه السلام بما علم بحيشته به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والالتزامية  
الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالحنان والاقرار باللسان والعمل  
بالاركان هذه أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائي والخامس مركب  
ثلاثي ووجه الحصر أنه بسيط أولا والبسيط اما اعتقادي أو قولي أو عملي والمركب  
اما ثنائي أو ثلاثي وهذا كما بالنظر الى ما عند الله وأما عندنا هو بالكلمة فاذا قالها  
حكما بايمانه افسا قائم لا تغفل أن التزاع في نفس الايمان وأما الكمال فلا بد فيه  
من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالغ من شرح



الضاري للفاضل الصكرمانى قال البيضاوى في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون  
 بالغيب والايان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان المصدق أمن  
 المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق  
 بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما أمنت أن أسجد بحماية ~~وهو~~ لا  
 الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وأما في الشرع فالصدق بماعلم بالضرورة انه من  
 دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد  
 الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أشخل  
 بالاعتقاد وحده فنافق ومن أشخل بالاقرار فهو كافر ومن أشخل بالأصل ففاسق وفاقا  
 وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل  
 على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القاب فقال كتب في قلوبهم  
 الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولم يداخل الايمان في قلوبكم وعطف  
 عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصه وقرنه بالمعاصي فقال وان طاعتان من  
 المؤمنين اقتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا  
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قوله التفسير فإنه أقرب الى الاصل وهو متعين  
 الارادة في الآية إذ المعنى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف في أن مجرد التصديق  
 بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لا يقمن اقتران الاقرار به للحكم منه والعمل الحق  
 هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند ~~ككفر~~ من ذم الجاهل المقصر والمانع أن يجعل  
 الذم للانكار لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن  
 التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع  
 ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض  
 تجدد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كثيرا ما كان تنزل آية وفيها تجديد فرض  
 ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزدادوا ايمانهم كذلك وكل ذلك  
 داخل في الجمله على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق في عصره  
 صلى الله عليه وسلم لا في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن أبي سفيان رحمه  
 الله تعالى وهو بعينه مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم وأما من حيث  
 تجدد أمثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث  
 ثمرته واشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن ~~ككذا~~ في الكفاية لا مغايرة بين الايمان  
 والاسلام عندنا خلافا للعشوية والظاهرية بقوله تعالى قالت الاعراب آمننا ولم  
 تؤمنوا ~~ولكن~~ قولوا أسلمنا ونقول باجماعهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور  
 الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وحقيقته أن الاسلام عبارة عن  
 الانقياد والخضوع لذلك لا يتم وبدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته

والايان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اشير على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام  
وانما يتحقق ذلك بقبول أو امره ونواهيته فلن يتصور انسان يكون مؤمنا بالله  
تعالى ولا يكون مسلما ثم ان ما يدل على اتحادهما قوله عز وجل فأخرجنا من كان  
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم  
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآتي والجواب عن مستندهم ان  
الله سبحانه لم يخبر عن اسلامهم وانما أمرهم بأن يقولوا أسلنا أي أسلنا في الظاهر مع  
الانكارية لولينا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الاسلام  
اذ لو كان المراد في الآية حقيقة لكان ما أتوا به مرضيا ومقبولا عند الله كذا  
في الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اشير رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وفي المكشاف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطاة القلب فهو اسلام  
وما وطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان أقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله وأما  
مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره)  
الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما في قوله تعالى ولكن قولوا أسلنا والدين  
ان الدين عند الله الاسلام والايان كما في قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من  
المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت  
من المسلمين بالقاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان  
وان لم يكن له اعتقاد وبه يصدق الدم وقوى الايمان وهو الاعتراف باللسان  
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتملة وبعض  
أهل الحديث ان الايمان والاسلام متحدان وعند الأشعرى أنهم ما متباينان  
وغاية ما يكن في الجواب أن التغيير بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق  
عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح في الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم  
ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدي وهو أن الاسلام معرفة الله بلا كيف  
ولاشييه ومحلها الصدر والايان معرفة الله بالالهيية ومحلها داخل الصدر وهو القلب  
والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله  
بالوحدانية ومحلها داخل الفؤاد وهو السرفهذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا بمتغايرة  
فاذا اجتمعت صارت دينا وهو الثبات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين  
الله في السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام من تعريفات  
أبي البقاء الكفوى (وتفصيل الكلام) في الايمان وما يتعلق به من الابحاث  
مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود رضى الله عنه  
كان يشكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يشكر كون المعوذتين من القرآن  
واعلم أن هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر

العصية تكون سورة القاسمسة من القرآن فينبذ كان ابن مسعود علم بذلك  
 فأنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان  
 حاصله في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس يتواتر في الاصل  
 وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاعجاب على القلق أن نقل هذا المذهب  
 عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة  
 من التفسير الكبير للامام الرازى في سورة القاسمسة

عسى الكرب الذي أمسيت فيه \* يسكون وراءه فروح قريب

البيت اهدية بين الحشرم العذرى قتل صبورا قصاصا انتله ابن عمه وكان معاوية  
 عرض على ول القليل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو قول قتيل قتل صبورا بعد  
 عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لاهله بلغنى أن التليل يعتل  
 بعد سقوط رأسه فان سقطت فاني فايض ربي وبيا سطات ثلاثا ففعل ذلك به مستقوط  
 رأسه من خط السعدى في هامش المغنى (قال القطب الراوندى) في شرح  
 الشهاب روى أن دعاء مستغين من الناس مستجاب لا محالة مؤمنا كان أو كافرا  
 دعاء المظلوم ودعاء المضطر لأن الله تعالى قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه وقال  
 النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول  
 وما دعاء الكافرين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاء وهم قلنا الآية واردة في دعاء  
 الكفار في النار وهناك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أوردناه يراد به  
 في الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الاسعدي) سمعت أعرابيا يقول  
 اللهم اغفر لى فقلت مالك لا تذكر أبالك فقال ان أبى رجل يحتال انفسه وان أمى  
 امرأة ضعيفة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي فدخل البيت المحرام قبل الناس  
 وتعلق بإستار الكعبة وقال اللهم اغفر لى قبل أن يدلهمك الناس ويكتر عليك السائلون  
 الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون  
 ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون  
 ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يؤتي الفضل من يشاء كذا في كثر العباد وقيل  
 لو لم يروا أى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصى المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز  
 فتسكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة  
 عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز  
 المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للامام السالمى الحنفي (كلام) الانبياء  
 عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب  
 ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم  
 بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فلا انبياء

والعصاة جميعا يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا  
من معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي (قائده) استقر الخلاف بين المسلمين  
في عصمة الملائكة ولا تقاطع في أحد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم  
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يخفوا في أن أمثال  
هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة في الظنيات في باب الاعتقادات  
فان اريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلانزاع فيه وان  
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوده الاقل  
أن ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه  
منهم كقوله ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق من أمر ربه وانما ادريج في الملائكة تغليباً  
لكونه جنياً واحداً منهم ورايتهم والقول بأن كان بمعنى صاراً وطائفة من الملائكة  
تسمى بالجن شأنهم الاستبكار فكلام علي خلاف السند وخلاف الظاهر والناسي أن  
قولهم في جواب اني جاءني في الارض خليفة أتجعل فيها الخ اغتيايد واستبعاد  
لفضل الله وتركية لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار  
عن الحكمة وانما علم اذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة اللوح أو مقايسة بين الجن  
والانس لا يقال بنا في ذلك قوله ان كنتم صادقين أي في اني استخلف من يتصف  
بما ذكرتم لان تقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير  
حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لانه يقول هذا القدر  
من الخطا والسهو لا ينافي العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة  
الحفيد) ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احق بالخلافة لعصمتكم وأن خلقهم  
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم  
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم  
مدلوله بالانخبار وبهذا الاعتبار يترى الانشآت من البيضاوي (كلام في الايمان)  
وهو يشقل على اجاث الاول أن الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة  
أو التعديدية بحسب الاصل كان المصدق صادراً أمن أو جعل الغير آمناً من التكذيب  
وتصدي بالياء لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل  
اليه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكايه وما أنت بمؤمن لنا  
ولما انه عائد الى أخذ الشيء صادراً في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم  
لا اعتبارات مختلفة قبل أخذت بالله أي بأنه واحداً متصفاً بما يليق منزعه عما يليق  
وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاءه وآمنت بالملائكة أي بأنهم  
عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات  
الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضمن من الاحكام وآمنت باليوم الآخرى بأنه كائن البتة وآمنت بالتقديرات  
 الخيرة والشرية بتقدير اقله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول تضمين  
 الاعتراف في التعديدية بالباء يستلزم اعتبارا لاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك  
 كما سيأتى مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيدا ذهنيا وبعيدا استعماله بدون الحرف  
 ذكر الحق الرضى انه اذا كان الغالب في فعل التعديدية بحرف فهو لازم مع  
 بحرف وقد يحذف منه الحرف (البعث الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل  
 القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة والمعروفة عند الشيعة ومن  
 يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخبر اسان واما عن القول  
 اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أئمة الكفر وأظهر الايمان  
 يكون مؤمنا الا أنه يستحق الظل في النار ومن أئمة الايمان ولم يظهر باللسان  
 لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند القائل  
 وبشرط التصديق عند القاطن واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاقرار عليه  
 مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحققين من أبي حنيفة فعلى  
 هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما  
 اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار بشرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه  
 والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك ويغني أن يكون الاقرار بهذا الغرض على وجه  
 الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقرب لسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر  
 على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان  
 فالله يوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى  
 قاضيجان من الخفية انه **كافر** عند الله تعالى تأمل واما عبارة فعلى عن  
 القلب واللسان والجوارح وهو مذهب الحديث والمهي عن أكثر السلف  
 على ما يشهرونه تقرير المولى الكرمانى في شرح البخارى ويتبادر من كلام القائل  
 البيضاوى لكن المحققين على انها أجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس  
 في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنه  
 بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الجوارح الى أن تارك العمل  
 خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر  
 فله المنزلة بين المنزلتين ويغني أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من أجزاء الايمان كانت  
 محولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول **لكن** فعل الندوب وترك الصغيرة  
 عند الجوارح فمن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقف واما عند أكثر  
 المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للجوارح على ما في شرح  
 المواقف الا أنه صرح بأنه لا يوصف أحدا بالكفر أو بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أن التصديق في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكفي الاجال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور وعليه اشكال قوي وهو أن كثيرا من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة كسئلة الرقية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجاهلين والجواب أن المراد بالضرورة في الصدر الاقول وقد حدث البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل تقول أهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من أهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيم من كتب الشافعية وبه يشعر كلام الخنزية في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع قال في شرح المقاصد في أوخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم واختلقوا فيما سواها كسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري وأكثر الاصحاب الى أنه ليس بكافرو به يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الأهواء الانلطائية وفي المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وعليه أكثر الفسقة من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الايمان به ضروري كونه من الدين بقى أمر آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقتها خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذي وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أن التصديق المعتبر في الايمان شرعا هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب به من غير بيان ولتوقفوا في الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعاً وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فيين في مواضع من التنزيل وفي الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كرويدن بحمد رسول الله وراستكوي داشتم وپذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو كونه است يكي درياقتن ورسيدن وانرا بتازي تصور خوانند دوم كرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند\* ولا شك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل على أنه يكتفى بالتصديق المنطقي في الايمان ما ذكره الشيخ ابن حجر في شرح البخاري فالسلف قالوا هو أي الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان وأرادوا بذلك ان الامل شرط في كماله وأيضا ما ذكره الاشاعرة في قبول الايمان

الانقياد ناطهر القوله ويسألوا الى آخره وتقبل الشيخ ابن حجر من بعض العلماء قوله  
 لا يؤمنون به في لا يستكملون الايمان أقول واصلم أن اعتبار امر زائد على العلم  
 التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره المفرقة النظامية يرد عليه  
 أن ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والحشر ومثاه ما فانه لا معنى له أصلاً وان سلم  
 صحته في الايمان بالله والانبيا وأيضاً اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوي  
 للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشترى في التصديق أن كون الايمان  
 المعرفة مذهب سخص بلهم بن صفوان وقد طال كثير من الائمة ان التصديق المعرفة  
 فما وجه ذلك قلت المذهب السخص جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستيثار  
 باللسان والجوارح وتلحق ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق  
 المنطقي من قبيل الفعل لا من أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل  
 في كتبهم عن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم  
 ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما وجه بن صفوان فجعله من  
 أقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذهان وينبغي أن يعلم ان كثير من الآيات  
 والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل  
 الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروي فيه  
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله  
 وأني رسول الله لا يلقي الله بهما عبد غير شانهما الا أدخل الجنة الى عثمان المجموعة  
 الحفيدية (الاسماعيلية) ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم سبب الباطن الكتاب  
 دون ظاهره فانهم قالوا القرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعالوم  
 من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمقصود بظاهره  
 معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتسكره في ذلك  
 بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب  
 ولقبوا بالقرامطة لان أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له سعدان قرمطي  
 وهي احدى قرى واسط وبالحرمية لا يحتمل الحرمان والمحارم وبالسبعية لانهم  
 زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد  
 ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتمون شريعته  
 ولا يبق في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يتدى في الدين وهم متناوتون في الرتب  
 امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله ووجه تؤدى عنه أي عن الامام وتعمل  
 عمله وتنتج به وذو صلة يصح العلم من الجنة أي يأخذ منه فهذه ثلاثة أبواب  
 وهم الدعاة فأكبر أي داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

اليهود على الطالبين من أهل الظاهر قيد خالهم في ذمة الامام وينتفع لهم باب العلم  
 والمعرفة وهو خامسهم ومكاتب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة  
 بل في الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعي ككاتب الصائدي اذ احتج  
 على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداء  
 المكاتب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه اليهود وقال الاممى انما هو امثل هذا  
 مكابا لأن مثله مثل الجارح يمس الصيد على كلب الصائدي على ما قال تعالى وما علمتم  
 من الجوارح مكابين وهو سادسهم ومومن يتبعه أى يتبع الداعي وهو الذى أخذ عليه  
 اليهود وآمن وأيقن باليهود ودخل في ذمة الامام وسزبه وهو سابعهم قالوا ذلك  
 الذى ذكرناه كالمسوات والارضين والبخار وأيام الاسبوع والتكواكب السيارة  
 وهى المدبرات أمراكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبائكية اذا تبع طائفة  
 منهم بايك الطريحي فى الخروج يا ذريجان وبالجمرة ليسهم الجمرة فى أيام بايك أو تسعيتهم  
 الفخالفين لهم من المسلمين حيرا وبالا ما عبيدية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر  
 الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل لا تتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم  
 على ابطال الشرائع لان القيسارية وهم طائفة من الجوس رما عند شوكة الاسلام  
 تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا  
 ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لاسماعيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم  
 واستيلائهم على الممالك لئلا نجتال بتأويل شرائعهم الى ما يهود الى قواعدنا  
 ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورتيبهم  
 فى ذلك جدا ان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القسداح أولهم فى الدعوة واستدراج  
 الطعاسم حراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا  
 القاء البذر فى السبحة أى دهوة من ليس قابلا لها ومتمنعوا من التسكك فى بيت فيه سراج  
 أى فى موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأسيس باسقالة كل أحد من المدعوقين بما عييل اليه  
 جهواء وطبعه من زهد وخلاعة فان كان عييل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه  
 وان كان عييل الى الخلاعة زيتها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك  
 فى أركان الشريعة بقطعات السور بان يقول مامع فى الحروف لملقطعة فى أوائل  
 السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلواتها أى لم يجب أحدهما دون الآخر  
 ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركمات أى لم كان بعضها أربعا  
 وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى  
 هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليهتلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران  
 الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد سرت سنة الله بأخذ المواثيق واليهود ويستدلوا  
 على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد



حيث أنهم بحسب اعتقاده أن لا يفتنى لهم سرا والثاني هو التسعة على الامام في حل  
 ما أشكل عليه من الامور التي ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى  
 يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين  
 والدنيا لهم حتى يزاد ميله الى مادعاه اليه ثم التأسيس وهو تعهد من خدمات يقبلها  
 ويسلمها المدعو وتكون ساقطة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخاطب وهو الطمانينة  
 الى اسقاط الاعمال البدنية ثم الخلع عن الاعتقادات الدينية ومنها تذاوي وحسين  
 اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاياحة والحث على استجبال الذات  
 وتأويل الشرائع كقواهم الوضوء عبارة عن موالاته الامام والتيمم هو الاخذ من  
 المأذون عند غيبة الامام الذي هو الخطة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول  
 بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن اثناء  
 سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والركعة  
 تركيبة النفس بعرفة ما هم عليه من الدين والصلبة التي والباب على والسماء  
 هو النبي والمروة على واللبقات الايتاس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت  
 سبعاً والاقامة السبعة والجنسة راحة الابدان عن التكليف والتمار شتمها  
 بزاوله التمسك اليه الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود  
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ~~وذلك في جميع الصفات~~  
 وذلك لان الاتبات الحسني يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنبي  
 المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واجب هذه الصفات  
 ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه ابداع بالامر العقل  
 التام وبوسطه ابداع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس الى العقل التام  
 مستفيدة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال وان تم الحركة  
 الايات لها حدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بوسط  
 الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن  
 والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداده اذ هي الانوار  
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتقاً على عقل  
 كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات ويجب أن يكون في العالم  
 السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة  
 تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل  
 الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان تحرك  
 الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك  
 الناطق والوصي وعلى هذا في ~~كل عصر وزمان~~ قال الامام في هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وبين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه ألهجة التي يؤدى  
 عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج  
 الى العلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم وانلوا من عن النظر في الكتب  
 المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلستوا ولم يزالوا مستهزئين بالخواص  
 الدينية والامور الشرعية وتحمسوا بالخصوم وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء  
 منهم فأظهروا اسقاط التكليف وباحثة المحرمات وصاروا كالحيوانات البهيماء وان  
 بلا ضابط يقي ولا وازع شرعي فهو ذبا لله من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف  
 (الباطنية) انما زعمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا  
 ولهم القاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطية والمردكية وبخراسان  
 التعليمية والمطردة وهم يقولون نحن اسماعيلية لانا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات  
 الامامة لاسماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الا كبر المنصوص عليه بالامامة  
 ثم ان الباطنية القصدية قد دخلوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم  
 على ذلك المنهاج فقالوا في البارئ تعالى انما لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم  
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضى  
 الشركة بينه وبين سائر الموجودات في الالهة التي أطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يكن  
 الحكم بالاثبات المطلق والتقى المطلق بل هو الاله المتقابلين وخالق الخلقين والحاكم  
 بين المتضادين ونقلوا في هذا نصا من محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه أنه لما وهب  
 العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر  
 بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لاجبى انه تام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة  
 فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك  
 تقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلته والمحدث خلقه وفطرته  
 أبداع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبداع النفس الثاني الذي  
 هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسبة النطفة الى تمام النطفة والبيض الى الطير  
 واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الاتى الى الذكور والزواج  
 الى الزوج قالوا ولما اشتقت النفس الى كمال العقل استجابت الى حركة من النقص  
 الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحررت حركة دورية  
 بتسدير النفس أيضا فتركت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان  
 واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر  
 الموجودات بالاستعدادات الخاصة لفيض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله  
 وحيث كان في العالم العلوى عقل ونفس كل واحد واجب أن يكون في هذا العالم  
 عقل مشخص هو كل واحد منكم حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه النياطق

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل أيضا وحكمه حكم الفضل الناقص المتوجسه  
 الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو حكم الاتي المزدوج بالذکر  
 ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحرك النفس والعقل  
 كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحرك النبي صلى الله عليه  
 وسلم والوصي في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل  
 زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن  
 الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكالها بالوجه الى درجة العتل واتحادها به  
 ووصولها الى مرتبته فلا وهو القيامة الكبرى فتصل تراكيب الافلاك والعناصر  
 والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتلوى  
 السموات كالكتاب المرقوم وفيه يحاسب انطلق ويتبين الطير من الشر والمطبخ من  
 العاصي وتتسلل برزخيات الحق بالنفس الكلي وبرزخيات الباطل بالثيطان المبطل  
 فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى ما لا نهاية له هو الكمال  
 ثم قالوا ما من فریضة وحكم من أحكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح  
 وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزن من العالم هدد في مقابلة عدد وحكا  
 في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية امرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية  
 وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزن تركيبات الصور والاجسام  
 ونسبة الحروف المترددة الى المركبات من الكلمات كالمسائط المترددة الى المركبات  
 من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة تخصصه وتأثير من حيث تدان  
 الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم المتسادة من الكلمات التعليمية  
 غذا للنفوس كما صارت الاغذية المستفاد من النباتات غذا للابدان وقد قدر الله  
 تعالى أن يكون غذا كل موجود مما خلقته منه فلي هذا الوزن صار والى ذلك  
 أعداد الكلمات والآيات وان التسمية مركبة من سبعة واثني عشرية وأن التاميل  
 مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع  
 قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل اية امة منهم استمر اج ذات  
 مما لا يعمل العاقل فكرته في نفسه الا ويحجز عن ذلك خوفا من مشابته بتدته وهذه  
 المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتابا وادعوا الناس الى امام في كل  
 زمان يعرف موازات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه اوضاع والرسوم  
 ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته  
 وقصر على الازامات كلمته واستظهر بالرجال وتخص بالتمساع وكان بدعه موده  
 على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد  
 امامه وتلقى منه كينية الدعوة لانشاء زمانه فساد ودعا الناس اول دعوة الى تعبين

امام صادق قائم في كل زمان وتمييزا لفرقة الساجية من هذه الفرق بهذه النسكته  
 وهو انهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني) والالزامات  
 التي قصرت كلمته عليها منذ كورة فيه وانما تركها لتعاشيا من تطويل بلاطائل  
 لانها كلمات يتسخرنها الاطفال والجمانين وتضحك الشكلى والى الله المشتكى من  
 قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم ان للمصنف رحمه الله  
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشاء باليه في خطبة الكتاب  
 ومحصواهما ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم  
 بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده  
 مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما بمجرد الدلالاتها  
 على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبهم أيضا لکنها ليست  
 كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اقرار  
 من أنكر كلامية ما بين دفتى المسامف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله  
 تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون  
 المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام  
 الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى  
 عنده أمرا أشاء لالفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المعامف  
 مقروء وباللسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الجادة ومليقال  
 من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ  
 بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على  
 حدوثه دون حدوث اللفوظ جمع بين الأدلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا  
 لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه وهذا المحمل  
 لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة  
 فى أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد  
 فى آخر المقصد السابع فى أنه تعالى متكام (قوله كعدم اقرار الخ) اعلم أن  
 اقرار من أسكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من محترعات  
 البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى  
 بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى  
 ومحترعاته بأن أوجده فى لسان الملائكة أو لسان النبي عليهما السلام أو أوجد نقر وشا  
 دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب أكثر الاشاعرة  
 فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحن جلي عليه الرحمة)  
 واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الجادث

حيث وصفها هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفس وحيث وصفها  
 هو من لوازم الحادث دل على أن المراد اللفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي  
 وهل المعنوي متواطئ أو مشكك قال المحقق الأوجه أنه مشترك معنوي مشكك كذا  
 في النجم الوفاة وكتب لذي قوله مشكك معطلا هكذا لأن الاطلاق في كل من المعين  
 يكون حقيقة مع وحدة الوضع إذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم  
 أعم من أن يكون ذلك المتعلق نفسياً أو لفظياً بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع  
 فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه  
 رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي يرجع البحث فيه إليها  
 وهو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو بما يساويه على ما ذكره المتأخرون  
 وذلك البحث إما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة وينتبه له ما هو عرض  
 ذاتي له كالجسم الطبيعي في قواهم كل جسم فله حيز طبيعي أو بأن يجعل نوعه موضوع  
 المسئلة وينتبه له ما هو عرض ذاتي له كالجوان في قولهم كل حيوان فله قوة النفس  
 أو ينتبه له بالعرضية لا مراعاة بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كتقول  
 الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسئلة وينتبه له  
 العرضي الذاتي أو ما يلحق لأمر أهم بالشرط المذكور كقواهم كل مختصلة بجزئيين  
 مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما فتقوله ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية بحمل  
 تفصيله ما ذكرناه إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختلفة بأنواع  
 موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة)  
 بكسر الدال أو بقصها يعني ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لا يرتباطها به ونفعه  
 فيها وهي مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فيأبى توقف عليه الشروع في مسائله وهو  
 معرفة حده ونهايته وموضوعه مقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم  
 هي الإدراكات التي يتوقف عليها الإدراكات مسائل العلم فالعلم هو مقدمة الكتاب  
 وإدراكات مبيها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أن أرباب  
 التصانيف كثيراً ما يقدمون أمام المقصود طائفة من الكلام يتفجع الطالب بإدراك  
 معانيها في ذلك المقصود ويسمون بها المقدمة كإسهون طائفة من كلامهم فناً أو قسماً  
 أو باباً أو فصلاً ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الأمور اشتمال الكل على الأجزاء وهي  
 هنا البيان رسم المنطق والحاجة إليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة  
 العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهي معرفة حده وموضوعه  
 ونهايته فمقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الإدراكات التي  
 يتوقف عليها الإدراكات مسائل العلم فالفاظ مقدمة الكتاب وإدراكات معانيها  
 هي مقدمة العلم فانم البغدادي على التهذيب (اعلم أن المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما يحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أى ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه  
 ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما يحسب  
 الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة  
 في الهند أم في السند الى غير ذلك فطلب ما يحسب الاسم مقدم على هل البسيطة  
 ومطلب هل البسيطة مقدم على ما يحسب الحقيقة وما يحسب الحقيقة مقدم على  
 هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما ويطالب به التصور ومطلب  
 هل ويطالب به التصديق والتصوير يحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه  
 مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري  
 في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات أيضا والطالب له ما لا شارحة  
 للاسم وثانيهما تصور يحسب الحقيقة أعني تصور الشئ الذي يعلم وجوده من حيث  
 انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق  
 بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوت غيره والطالب للاول هل البسيطة والثاني  
 هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما لا شارحة مقدم على مطلب هل البسيطة  
 فان الشئ ما لم يتصوره فهو لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة  
 مقدم على مطلب ما بالحقيقة لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن أن يتصور من حيث  
 انه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما بالحقيقة لكن الاولى تقديم الماهية  
 من الحاشية القديمة على شرح التجرىد (سقيقة الشئ وما هيته) جهه على التعريف  
 يدل على ترادفهما والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره  
 يعنى أن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو سواء صدق على شئ في الخارج  
 كما هي الانسان التي هي الحيوان الناطق أو لا يصدق على شئ في الخارج أصلا  
 كما هي العنقاء وهو طير يطير في القاف مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشئ يكون  
 هو هو ولكن لا بد من صدقه على شئ في الخارج كما هي الانسان وغيرهما ما به شئ  
 هو هو الضميران للشئ أو أحدهما له والاخر لا وهو مبتدأ وخبر والمخرج خبر عن الشئ  
 وبه متعلق بكان المقدر وجهه الشئ هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون  
 الانسان انسانا بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالانسان باعتباره وجوده ومعنى سببية  
 الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا  
 بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له في الماهية كما عرفت على أن الناطق  
 سبب لصدق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان  
 بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه أى بدون الضاحك  
 والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى  
 أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما يحسب المفهوم ولا يحسب

الاستعمال فأشارنا أيضا إلى أن بينهما افترا باعتبارها بالاحتمالية باعتبار حقيقة  
 في الخارج حقيقة بأن وجودها صدق هو عليه في الخارج باعتبار شخصه هوية  
 يقال شخص بصره فهو وشاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع  
 قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص رمضان أفندي على شرح العقائد  
 لآفة تازاني (والماهية) منها بسيطة وهي ما لا يبرهله ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما  
 موجودان ضرورة أن دعوى الضرورية في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود  
 الانسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركيبها أيضا  
 معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورية فيه محل تأمل  
 وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كلمة  
 وان كانت غير متناهية من الواحد لأنه مبدؤها فلواتهي الواحد انتهت الكلمة  
 لاتقاء مبدئها من شرح التجريد على قوشبي (الماهية) ان أخذت من حيث هو وهو  
 من غير التعلق إلى أن يقارنه شيء من العوارض واللاواحق أو لا بل يلتفت إلى مفهومه  
 من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بالشرط شيء وان أخذت مع الشخصيات  
 واللاواحق تسمى مختلطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وحدها  
 الاول المطلق موجود في الخارج لأنه جزء من المختلوط الموجود في الخارج وجزء  
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وان أخذت بشرط العراء عن الشخصيات  
 واللاواحق تسمى البهردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لأن  
 الوجودات الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في المستقل  
 وان كان كونه في العقل من اللاواحق لأن المراد تجريد عن اللاواحق الخارجية  
 من شرح المطالع للاصفهاني (اعلم أمم اختلق في أن الماهيات الممكنة هل هي  
 مجعولة يجعل جعل أم لاعلى أقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها  
 مجعولة يجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لأن الهوج إلى تأثير الفاعل  
 هو الا يمكن العارض للمركبات والبسائط فكما يحتاج إلى جعل الفاعل ثم الاثر  
 الحاصل في الخارج من جعل الفاعل أى بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده  
 فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة يجعل الفاعل دون وجوداتها الثاني  
 غير مجعولة مطاق مركبة كانت أو بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل الفاعل  
 لم تكن الانسانية عند عدم جعل الفاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه فعال  
 أقول انما لا نسلم استحالته فإن المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه وانما الحال  
 هو ايجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج  
 وأسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها  
 عنها بحسب الخارج لأنها تنقر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لا انسانية والحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف  
 البسيط ماد لو كان البسيط مجعولا لكان ممكلا ان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر  
 والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنية فيلزم أن يكون  
 في البسيط اثنية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلاف والجواب أن الامكان نسبة بين  
 الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضى الاثنية فيها (من شرح التجريد  
 لعلي قوشجي) في تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات  
 مجعولة مطلقا لانها ممكنة ويذهبهم غير مجعولة مطلقا لان العمل يقتضى شيئين  
 ولا شيئين في البسيط والمركب يصل الى البسيط لوجوب تناهي أجزاء الماهية  
 وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الأجزاء دون البسيط لدليل القول  
 الشافعي وأنت خير بأنه لم تواردا الأقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن العمل  
 قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو جعل الظلمات والنور  
 ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون المحل بين  
 مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثاني أن يكون غير  
 مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة  
 كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول الميثاق على الاطلاق والمنقح  
 عندهم انما هو العمل بالعلم في الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الاطلاق وأما  
 القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق المحققين وقد شرب هذا  
 المشرب الهني من منبع الزفرات عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشيء  
 بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة  
 علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون  
 الانسان انسانا مشلا غير محتاج الى القاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ تعنى به انها بذواتها  
 أثر للقاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأخير آخر في كونها هي وثق الاحتياج اللاحق  
 لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست  
 بافاضة مفيض في العلم واختراعه والالزام أن تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا  
 خلاف نعم ليس اختراعها في العلم الازلي كما اختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا  
 أنظها رأينا لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخر ادهر يابل علمه تعالى ذاته بذاته  
 يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية النبوت في العلم والالزام  
 الجهل ومتأخرة عنه تعالى تأخر اذ اتيا لامكانها الذاتي لازمانا ودهر يابل كما  
 ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء  
 والقدر والحدوث والقلم والجبر والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة وألف  
 في القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف في تعريفاته) الاعيان الشابتة هي



حقائق الممكّنات في علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة  
 العلية لا تأخر لها عن الحق الابالذات لا بالزمان فهي أزلية أبدية والمعنى بالاضافة  
 التأخر بحسب الذات لا بتغير وقال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التحليل  
 السلي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم العينية  
 كما قال كنت ~~تزاخنة~~ تزاخنة فأسيت أن أمرها الحديث الفيض المقدس عبارة  
 عن التحليلات الاسمية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان  
 في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاقل تحصيل الاعيان  
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصيل تلك الاعيان في الخارج  
 مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدام سره (التضاء والتقدير) التضاء ما بالمد  
 أو بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والبرام  
 وانطلاق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والالتفاذ والايجاب واعتمام الوطر  
 وبلوغه وتغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة وقول مدّ من صدره من ولاية  
 عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع الشيء واقلمه وأما القدر  
 يفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء والتقدير والحكم وأما معناه اصطلاحا  
 فانه أقوال القول الاوّل للاشعري وجهه ورأه أهل السنة وهو أن التضاء ارادته تعالى  
 الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما ديزال والقدر ايحياد ما ياحاه على قدر  
 مخصوص في ذواتها ووصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول  
 الثاني للموقفية وهو أن التضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان  
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الازلي والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي  
 به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالاً ان الذات الالهية  
 من حيث هي هي ليست متعلقة بشيء من الاشياء لاستغنائها التمام وفوق التمام وأما  
 أسماءها الانسية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشيء من الاشياء  
 ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الاسماء التي  
 استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فانه ما لا يتعلق بشيء من الاشياء أيضا كالحق  
 ومنها ما يتعلق بشيء من الاشياء كالعالم المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور  
 ثم ان لهذه الاسماء الالهية صوراً في العلم الازلي لانه عالم بذاته لداته وأسمائه  
 وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة  
 تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية صكّات وتسمى ماهيات وحقائق  
 أو جسمية وتسمى هو يات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبارها  
 صور الاسماء والتأخر اعتباراً أنها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار  
 الاوّل كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان وللأسماء أيضا

اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها  
محتاجة إلى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وتجاوبه له وباعتبار وحدة الذات  
الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهي الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابتة  
مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره  
المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي مماها اثبات الباري وهو أن القضاء  
اقتضاه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجود معينة مخصوصة منطبقة  
على ماهي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء  
القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح المنطق السابع من الاشارات ونسبها  
الواجب يجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه  
بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاقول تأديا واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى  
فتعال الامام القضاء هو المعلوم الاقول لأن القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه  
سائر التفاسيل والاعلوال الاقول كذلك وأما القدر فهو سائر العلوات الصادرة  
طولا وعرضا لأنها بالنسبة إلى المعلوم الاقول تجرى تجرى تفصيله بالجملة القول  
الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضوع من شرح الاشارات فقال لما كان  
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصله من حيث هي معقولة  
في العالم العقلي بإبداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة  
على سبيل الابداع متمما اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك  
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها واخراج  
ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر يلفظ حكمته زمانا مستقر  
التجدد وغير مستقر الاتصال يخرج فيه تلك الامور من القوة إلى الفعل واحدا بعد  
واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها  
واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي  
مجمعة وبجملته على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية  
بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل  
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها  
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة  
فيها مرتين القول السادس بجهور الحكماء وهو أن قضاء تعالى علمه بما ينبغي أن يكون  
عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم  
بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جلته على أحسن الوجوه وأكملها  
وقدره خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول  
السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاء تعالى علمه الاجمالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكتابات وهو أن القضاء ثبت صور جميع الاشياء  
 في العلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالاعتل الاقول والقدر حصول  
 صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكماء  
 بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القيسات وهو كلام طريز جدامن  
 أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور وألى الرسالة المنتولة عنها هذه الاقوال  
 وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحدوث  
 والقدم والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة  
 وألف واعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري أي من البسائط التي هي العناصر  
 الاربعة والمرحكات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها  
 في صغرها وكبرها موصوف في الفلك أي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أي في  
 عالم الحس بجميع هيئاته أي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان  
 ومما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذا افلأنا  
 أبدعت منقوشة بجميع الكائنات لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا حسنها وضبطتها على  
 ما قال تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة  
 في سطوحها المهدية والمقمرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وايسست على  
 ما يحس بالبصر اشقيف الافلاك بل على ما يليق بحيال الافلاك لنا أمكن نقشه  
 فهو منقوش كصورة الانسان والنبيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا اشكاله  
 وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالرابع والطعوم والالوان وأمثلهما  
 من الحركات والسكات فهي منقوشة على وجه آخر كالتحابة حول كل شخص مسور  
 على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيرها من أول  
 نشوء الى آخر أمره وبهذا يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى  
 من أول أمره الى آخر عهد بحسب الاوقات على الترتيب الزمني كما هو عليه (من شرح  
 حكمة الاشراف العلامة الشيرازي بعدد كرمقام كن قريبا الى الاواخر حرره الشريف  
 محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجاليست باحوال موجودات مثل حكم من يموت  
 هو انسان وقدر تفصيل اين حكمت بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل  
 حكم يموت في يد در فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات رايتم  
 تابع علمت باعيان ثابتة وقدر تابع علمت باحوال اعيان ثابتة واين علم تابع اعيان  
 ثابتة است داود قيصر در شرح فصوص كويد كالاعيان ايست مجهولة بجمال  
 الجاهل ليتوجه الايراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتداء وعين  
 الضال مقتضية للاضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كالبانجس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم  
 بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة  
 فهي الشايبة أزلا وأبدا لا يتعلق بالعمل والايجاب بها كما لا يتطرق لعدم والافتاء اليها  
 وصباغ كرباس راكرباس غير سازد ورنك رازنك غير سازد بل كركرباس رازنكين  
 ميسازد وخدای تعالی هم ذات راذات غير سازد ووجود را وجود غير سازد بل كذات را  
 موجود ميسازد شيخ ابو علي وقتي كه آلو ميخورد و معنی الماهيات ليست بمجموعة  
 يجعل الجاعل يرسيه في جواب فرموده **كك** تجاعل الورا الوجود غير سازد بل كك  
 الورا موجود ميسازد ونبي خادم قضاست چنانچه طبيب خادم طبيعتست  
 اگر موافق قضا نباشد چگونه راه نمابد ليس لك من الامر شي انك لا تهدي  
 من احببت وتطبيق قضا ياترت آنست كه امر ونهي هم از قضاست و ثواب  
 وعقاب خاصيت فعل و نيت ماست فعل و نيت نيك مقتضى بهتشت است  
 وفعل و نيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا سهل وزهر قاتلست  
 از (شرح ديوان علي كرم الله وجهه للقاضي مير حسين) مراتب  
 الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث آدناها الموجود بالغير الذي  
 يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته وموجود يغيرها فاذا نظرت  
 الى ذاته مع قطع النظر عن موجوده أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه  
 فلا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاك عنه فالتصور والتصور كلاهما يمكن  
 وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود  
 هو غيره أي الذي تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود  
 عنه فهذا الموجود له وجود يغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته  
 لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور يمكن وهذا حال  
 واجب الوجود تعالی على مذهب جمهور المتكلمين وأعمالها الموجود بالذات بوجود  
 عينه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغير ذاته فلا يمكن  
 تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال  
 واجب الوجود على مذهب الحكماء وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح  
 الحال مما نورد في هذا المثال وهو أن مراتب المضي في كونه مضيئا ثلاث أيضا  
 الاولى المضي بالغير أي الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استضاء  
 بمقابلته الشمس فهنا مضي وضوء يغيره وثي ثالث أفاد الضوء الثانية المضي  
 بالذات بضوء هو غيره أي الذي يقتضى ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه  
 عنه ككرم الشمس اذا فرض اقتضاءه الضوء فهذا المضي له ذات وضوء يغير ذاته  
 الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضي بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهو هذا المعنى وأقوى ما يتم في كونه الشيء مضميناً فان قيل كيف يوصف  
الضوء بأنه مضمي مع أن الضمى كما يتبادر إليه الاوهام العامية ما قام به الضوء ظاهراً  
ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضمي في اللغة وليس كالمستأنف  
فاننا اذا قلنا ذلك الضوء مضمي بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وما مضميناً بذلك الضوء  
بل أردنا به أن ما كان حاصل لكل واحد من المضمي بغيره والمضمي بذاته يضيء هو غيره  
أعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته  
لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فانه ظاهر بذاته ظهوراً  
لا شفاء فيه أصلاً ويظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضي  
مير حسين الميبدى) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بإزاء شيء  
ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعبر  
في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين  
الحقائق والجمازات وثانيهما جعل الشيء بإزاء المعنى ليدل عليه ولو بمونة القرينة وهو  
المعنى الاعم الشامل للقيمة والجماز ويتقسم كل من المعنيين الى وضع المعين للمعين  
ككافي المقدرات والى وضع الاجزاء واللاجزا ككافي المركبات وأيضاً يتقسم الى الوضع  
الشخصي وهو وضع الشيء الملموظ بخصوصه لاسم في التروحي كوضع الانسان  
للحيوان الناطق ووضع الحروف اعانيها والى الوضع التروحي وهو وضع الشيء الملموظ  
مع أشياء آخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والجمازات وأيضاً يتقسم الى  
الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام  
للموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له  
الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات  
والمركبات والجمازات (من حاشية مير أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى  
الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل الثلاثي المجرى والمزيد واليه واليه  
المجرى والمزيد بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بإزائه ذات متممة بمبدأ  
الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب  
أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع  
ويوضع بإزاء معنى مركب ومعنى الملاحظة في الجمازات أن يلاحظ لفظ الجماز المفرد  
ولفظ الجماز المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ الجماز ويوضع بإزاء معنى مناسب  
لامعنى الموضوع له منه انتهى (أبيجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة متممة بهذه  
الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بالانكسار وقد جرت العادة  
بتعليمها المبتدئين بعد ما علموا حروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على قلم  
وترتيبها ألوف للطباع منشط لهم على أخذها وضبطها والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدئ به مد تعلمه المفردات والثنائيات المنظمة أن في الكلام  
 تركيبات ثلاثية ورابعة أيضا غير منظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع  
 المخالفات أيضا فيسره الشروع في تعلمه مطلق الكلام وفيه سر آخر هو اناسهم  
 بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات مهملة هجائية  
 يؤيده ما ذكر والهاسن المعاني هو أن أجد بمعنى أخذوهوز بمعنى وصكب  
 وحطى بمعنى وقت وكل بمعنى صار متكلمة وسعفهن بمعنى أسرع في التعلم وقرشت  
 بمعنى أخذت بالقلب وتخذ بمعنى حفظ وضطخ بمعنى أتم فتكون كلها على صبغة الماضي  
 من الثلاثي أو الرباعي بمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالقارسية يداكر ديدر بيوست  
 واقف شد سخن كوي شد زود يياموخت در دل گرفت نكاه دلشت تمام كرد \*  
 وعلى هذا لا يخفى إمكان اعتبار فائدة أخرى أيضا في هاهي تأليفهم بالمعاني المربوطة  
 بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكي المتعلم اذا عرفها  
 أن الاعم له اللائق بشأنه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف  
 على المقصود وتكرار التكلم والامراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه  
 والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله  
 وأجد الى قرشت ولكن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف  
 اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلن

كلن هدم ركفي \* هلك وسط الخلو \* سيد القوم آناه العسفت نار اوسه ماظله  
 جعلت نار اعليهم \* دارهم كالضجعه

ثم وجدوا بعدهم فخذ ضطخ فسهوها الرادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى  
 ظاهرة على التأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بشاراً مطرت عليهم من  
 مصابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبع ما اقترحوه بقولهم فأسقط علينا كسفا  
 من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى  
 عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم  
 وكأنه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته يده وجاءت به الى الكتاب  
 وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أجد فرقع عيسى  
 عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أجد فلامه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب  
 لا تضربني ان كنت تدري والافاسأني حتى أقسر لك قال فسروني فقال عيسى  
 عليه السلام الالف آلاء الله والباء بسمحة الله والجيم جمال الله والداد  
 دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم  
 حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلن كلمات الله لا مبتدل لكلماته سعض  
 صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذي أيتها المرأة

سيدانك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب ومما يدل أيضا على أن أجدد علم وضع في قديم  
 الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من المخلقين ما قرعوا عليه من قديم الأيام  
 من الحساب المشهور بالجل بل يضم اليه وفتح الميم المستددة والمنقصة ومن لطاقب  
 الاتصافات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية  
 وعشرون حرفا فجاءوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاتحاد  
 والعشرات والمئات وواحد الالاف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء آخر اليها أصلا فضلا  
 عن تكرارها كما احتج في أرقام حساب أهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم  
 وصفرين في مائتهم وثلاثة في آحاد الالوف وهكذا فيحصل التصود في جميع المراتب  
 من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور  
 في حساب أهل النجوم في بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم  
 الأيام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر في تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها  
 يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود أنهم بعد مباح مفتح سورة  
 البقرة تروها أنه اشارة الى أن مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احد وسبعون  
 سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفوايح ارتفعت الشبهة عنهم  
 وأيضا يدل عليه ما روي أن أبا القاسم بن روح الله قدم سره قال في جواب رجل  
 سأله عن معنى قول العباس رضى الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم إن علمك  
 أيا طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلاثا وستين عنى بذلك أنه أحد جواد  
 وتفسير ذلك أن الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والهاء  
 ثمانية والدال أربعة واليم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال أربعة فذلك  
 ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله  
 وعقد بيده الخ عطف تقديري لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما أن أيا طالب  
 أخبر عن اسلامه بإشارة حسائية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقرب يامهات أسمائه وصفاته  
 التي يمكن أن يرجع اليها البواقي فظهر عما تلونا عليك أن حساب الجمل معمول عليه  
 من قديم الأيام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف  
 بإراد انظ يدل بنفسه أو بما يتبادر معناه اللقوى أو الاصطلاحى بنوع من أنواع  
 الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعانيات أن يعبر  
 مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لا يامه وعن غين ضطلع  
 بالعندليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل عقلة  
 عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات في معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به يا بدر  
 خطا بالنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الطاء والهاء أربعة عشر  
 وفي عددها يصير الهلال بدر من الشهر ومنها ضبط التوارىخ على وجه يمكن فيه رعاية

أمور متناسبة تلذ وتفتش منها الاسماع والقلوب وسهل بها الضبط والحفظ  
 كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور برباعه الزبر واستخراج  
 نوع آخر منه يسمى بالبيئات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والليم مثلا اذا اعتبرت  
 اسمائها اعتبارا من الاول اعتبارا اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا  
 الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والليم ثلاثة وهكذا الثاني اعتبار بقية  
 الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والقاه  
 وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الليم خمسين مجموع مسمى الباء والليم  
 فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البيئات ووجه التسمية  
 في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان تكون مناسبة تقابلها في لفظ القرآن في بعض  
 الحروف يكون زبرها اكثر من بيئاته في الحساب ككل من حروف قرئت وبعضها  
 بالعكس ككل من حروف كلن وبعضها متساوي الزبر والبيئات كما اتفق في خصوص  
 سين سمفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء  
 من جملة اتفاق مطابقة عدد بيئات لفظ محمد بعد زبر لفظ اسلام وعدد بيئات لفظ  
 على بعد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدين الدواني في سلك رباعياته المشروحة  
 بقوله (رباعي) خورشيد كالست نبي ماه ولي \* اسلام محمد ست و ايمان علي \* كريمتي  
 برين سخن ميطلبى \* بنه كركه زينبات اممات جلي \* فهذه كلها اعتبارات  
 اصطلاحية معظم فوائدها اتمها وما ذكرنا من كونها من المتصوفة بناء على ما تخيلوا  
 من ان مراتب الاعداد منطقية على مراتب العوالم وانها من آلهة خلق الاشياء حتى  
 لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها لانكشف له آحوال الموجودات  
 حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة  
 من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع  
 زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك أصلا في نفس الامر فصرفوا  
 أعمارهم في تلك التحالات قاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر  
 الاسماء والالفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب  
 فاخترهوا طرقا في وضع تلك الاسماء في الألواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة  
 من التكبير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري  
 والهوائي والمائي والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبتوا آخرتها وغير ذلك  
 مما لا طائل تحتها ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور طمعا في  
 الاحتمال الى كسب المراتب ان لامثال الألواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها  
 هذه الاسماء على هذه الأصول الموضوعة آثارا غريبة وأحكاما عجيبية يترتب بعضها  
 على أصل وضعها فيها وبعضها على وقتها في أمكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها



برابطها أو تملقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص  
 المطالب باعتبار أوضاع البروج والكواكب وأثبتوا أيضا تكرار كل من هذه الأسماء  
 بعنوان الذكروا والورد والمداومة على عددها لخصوص به المستتبط من تلك الأحوال  
 خصوصا مع رعاية أمور آخر منها موافقة في الحساب لاسم إذا كروا المذكور فواتد  
 عظيمة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتملين أضافوا إلى تلك الدعاوى أباطيل  
 أخرى يمسكها لا يخفى بطلانها على جهال العوام أيضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب  
 والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسماءهما وطرح عدد شخص من  
 من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في بداول اخترعت لذلك  
 والحكم بان أيامها هو الغالب وغفلوا أو تغفلوا عن أن هذا الحكم بهذا الحساب  
 مستلزم لدوام غالبية أحد المسميين على الآخر في جميع الاختصاص والأحوال  
 والازمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأوجب من جميع ما ذكرنا جراحة بعض  
 من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد الصحة وترويضها ويطلب  
 القلوب قوم إلى بعض الأئمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شيعة  
 ومشايخهم يفتهم الذين شأنهم تدب أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله  
 التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان القواية (إلى ههنا من لسان الخواص)  
 رضى الدين التزويني لهذا باستقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)  
 ومن الناس طوائف يضعون قوانين لا استخراج الغيب ليست من الطور والاول  
 الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس الميسني على تأثيرات النجوم  
 كما زعمه بطليموس ولا من الطق والتضمين الذي يحال عليه العرافون وانما هي  
 مغالط يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة وليست أذ كرم ذلك الاما ذكره  
 المنقرون وواع به الخواص فن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب الزيم  
 وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب  
 في المتحاربين من المولود وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحد هما بحسب الجمل  
 المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الالف أحاد وعشرات ومئين والوقا فإذا  
 حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل  
 واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين  
 من حساب الاسمين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا معا زوجين أو فردين فسا حب  
 الاقل منهما هو الغالب وان كان أحدهما زوجيا والآخر فردا فصاحب الاكثر  
 هو الغالب وان كانا متساويين وهما معا زوجان فالمغلوب هو الغالب وان كانا معا  
 فردين فالمغلوب هو الغالب ونقل ههناك بيتين اشتهرا بين الناس وهما  
 أرى الزوج والافراد يسعوا قلوبها \* وأكثرها عند الخائف الغالب

ويغلب مطلوب إذا الزوج يستوى • وعند استواء الفرد يغلب طالب  
ثم وضعوا المعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة فانها معرفة وقاعدتهم مبتدأ  
من أول حروف أبجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهي أيقغ • بكر  
• جلس • دمت • هنت • وسخ • زعد • حفظ • طعض • مرتبة على نوالى الاعداد  
ولكل كلمة منها عدد الذي هي في مرتبته فالواحد لكلمة أيقغ والاثان لكلمة بكر  
والثلاثة لكلمة جلس وكذلك الى التسعة التي هي طعض فتكون اها التسعة  
فاذا ارادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في أى كلمة هي من هذه  
الكلمات وأخذوا عدد ما كانه ثم يجمعون الاعداد التي يأخذونها بدلا من حروف  
الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والا أخذوها ثم يفعلون  
كذلك بالاسم الاخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان  
ولا تحقيق والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير عزق الى ارسطو وعند المحققين  
لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت ممن  
أهل الرسوخ انتهى • لخصنا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق  
على ملحمة منسوبة لابن العربي الحسامي رضى الله عنه في كلام طويل شبيه الالغاز  
لا يعلم تأويله الا الله فخله أوافق عديدة ورموز مغرزة وأشكال حيوانات تامة  
ورؤس منقطة وتماثيل من حيوانين غريبين وفي آخرها قصيدة على روى اللام  
والغالب انها كلها غير صحيحة لانها لم تبن على أصل على من نجامة وغيرها من المقدمة  
المذكورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حديثان الدول على الخصوص  
الى كتاب الجفر ويؤمنون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والنجوم لا يزيدون  
على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون  
سعيد العجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب يروي به عن جعفر الصادق وفيه علم ما سبق  
لاهل البيت على العموم وللبعض الاشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر  
الصادق ونظرائه من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمناهم  
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هرون العجلي وكتبه  
وبه اسم الجلد الذي كتب منه لان الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا  
الاسم عملا لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما في باطنه من المعاني  
فرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه  
وانما تطاير منه شواهد من الكلمات لا يصح ما دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق  
لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح  
عنه أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عم  
زيد من مصرعه وعصاه ففريج وقتل بالجوزبان كما هو معروف (من المقدمة)

المذكرة كريمة في محقق العلم الرطل وعدم محضه ) ومن هؤلاء يعني من الذين يدعون مدارك  
 الفيلسوفم استنبطوا الاستقراء القبيح وتعرف الكائنات صناعة هو هبوط  
 الرطل ومحصول هذه الصناعة انهم صعدوا من النقط أشكال ذات أربع مراتب  
 تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستوائها فيهما فكانت ستة عشر  
 شكلا ميزوها كلها بأسمائها ونوعها الى صعود ونحوس شأن الكواكب وسموا لها  
 ستة عشر ريتا كأنها البروج الاثنا عشر التي للفلك والاول نادى الاربعه وسموا الشكل  
 شكل يتناو حظوظا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك  
 فنا حازوا به فن الصلابة ونوع قضائه الا أن أحكام الصلابة مستندة الى أوضاع طبيعية  
 وآثار فلكية وهذه انما مستندها أوضاع تحككية وأحوال انفاقية ولا دليل  
 يقوم على شيء منها واتممت هذه الصناعة مستكثرا من المطالبين للمعاني  
 في المذنب ومنه فواقبها التماثيف المصنعة لقوا مبادئها وأصولها كما فصله الرافعي  
 منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة في العالم وربما  
 نسبوها الى داياتال أو ادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم  
 كان نبى يحفظ فن وافق خطه فذالك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرطل كما  
 يزعمونه لأن معنى الحديث كان نبى يحفظ قياسه الوحي عند ذلك الخط ولا استهالة  
 أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي  
 ومعنى فن وافق خطه أى ذلك النبى فهو ذات أعمدة وهو صحيح من بين الخط بما عنده  
 من الوحي لذلك النبى الذى كان عادته أن يأتيه الوحي عند الخط وما أخذ ذلك عن الخط  
 بمجرد من غير موافقة وحي فلا حصة فيه وهذا معنى الحديث واقم اعلم من مقدمة  
 ابن خلدون المذكرة كريمة (النسب الاربع الواقعة بين الكليين) اعلم انه لا بد وأن يتفق  
 بين كل كليين احدى النسب الاربع التباين الكلى والتساوى والعموم المطلق والعموم  
 من وجه لانه اما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر أو يصدق على الاقل  
 فهما متباينان كالانسان والجرى وعلى الثاني فاما أن لا يصدقون بينهما صدق كل  
 من جانب أصلا أو يكون فعلى الاقل فهما أعم وأخص من وجه كالحوان والايض  
 وعلى الثاني فاما أن يكون الصدق الكلى من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الاقل  
 فهما متساويان كالانسان والناسطى وعلى الثاني فاعلم وأخص مطلقا كالحوان  
 والانسان فارجع التساوى الى موجبتين كليتين فهو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان  
 وارجع التباين الى الساليتين كليتين فهو لا شيء من الانسان يجرى ولا شيء من الجرى  
 بانسان وارجع العموم والندوم مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الانسان  
 ومجولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومجولها الاخص فهو كل انسان  
 حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان وارجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسالبتين جزئيتين فهو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض  
 الابيض ليس بحيوان عبيد الله بزدي قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد  
 في البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الخلق ولا يشترط  
 في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يمكن المطابقة  
 لما في الازمان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل المعتمد المطابقة لما في نفس الامر وهو  
 المراد بالواقع ولتخرج أي خارج ذاتها المدركة والخبر هو معناه ما يفهم من قولنا هذا  
 الامر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حد ذاته وبالمنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك  
 المدركة واخبار الخبر على أن المراد بالامر الشأن والشئ وبالنفس النبات فان قيل كيف  
 يتصور هذا في الافات لولا شتيمة في الاعيان كالمعدومات سيما المستنعات الجواب  
 اجابا أن نعلم قطعا أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر  
 وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتسكن من تخصيص العبارة  
 فيها وتفصيلا أن المطابق اضافة ي كفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء  
 في أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات  
 او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة  
 أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة للضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس  
 ذلك المعقول من غير خصوصية المدركة والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر  
 وبالنسبة أيضا عند من يجعله أهم مما في الاعيان على ما بيننا فصفة هذه النسبة تكون  
 بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة أو المقنونة من زيد  
 أو عمرو وغيرهما بين ذينك المعنيين ت تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة  
 الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس  
 الامر سيما فيما بين المعدومات والمستنعات حصول الا بحسب العقل وكان عندهم  
 أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد  
 أزلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل  
 على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس  
 الامر كالاحكام بأن الواحد نصف الاثنين ونها ما هو غير مطابق كالاحكام بتقيض ذلك  
 فللاقول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو أزلي  
 لا يطبقه تفسير أصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان  
 مع أن المطابقة لما في نفس الامر في الكل معني واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق  
 الخارج عن مرتسمة في مجرد أزلي مشتقل على الكل بالقول وليس هو الواجب تعالى  
 لامتناع اشتقائه على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتقائه على الكل بالقول فتعين العقل  
 الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن الجيد بالروح المعنوية والكتاب

المبين المنسقل هي كل رطب ويايس وأنت خبير بان ما ذم مستوره منع ضعف بعض  
 مقدماته على الفاصر بحجوه تعالى وعند مفاتيح الغيب الآية فليسته سكت  
 من التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول بأسافان أدت تفصيله فأرجع الى الترح  
 (نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الذي الماوى الصور والاشياء كلياتهم او جزئياتها  
 صغيرها وكبيرها جعما وتفصيلا عينية أو علمية وجعل بعض المعارف من نفس الامر  
 عبارة عن العقل الاقول لكونه مظهر العلم الالهي من حيث اطاعته بالكيلات  
 المشبهة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى ومساك ذلك النفس الكلية  
 أى الروح عبارة عنه داود قصري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فاما مثال الاقول هو ان جوهر النفس  
 كملك واليدن كالمملكة ولهذا الملك جنود ان يجندى بالبصر وهو الحواس الظاهرة  
 وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم ان لو جود هذه القوى معونة  
 في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل مصالح الجسد اخرى أما الترح الاقول  
 من المعونة فهو ان كمال النفس المتساقطة في أن تعرف اسطق لذاته وانظر لاجل العمل به  
 لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرقان لكنهما خلقت في أول القلعة خالية من معرفة  
 اكثر الاشياء فأعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحست  
 بمسوات تنهت اشارت ككيات بينها ومباينات فتميز عند الحس ما به حصلت  
 المشاركة بين الاشياء بمما به حصلت لمباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها  
 ما يبيكون مجرد تصوراتها وجباجزم الدهن باستناد بعضها الى البعض بالقي  
 او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو اليد يهيات والثاني هو النظريات فهذا  
 بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن  
 فهو اننا نينا أن البدن حار رطب فيكون أبدأ في التحال والذبول ولهذا السبب  
 يحتاج الى ايراد بدل ما يتصل عنه ولا بد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون  
 منافيا فهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن واعلم أن السعي في اصلاح  
 مهمات البدن يقيد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس  
 انما دخلت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آفة النفس  
 في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب  
 فنبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال  
 الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالى في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة  
 العقلية المفكرة كالشیر الناصح والشهوة كالذئب يجلب الطعام الى المدينة والغضب  
 كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبدا لجمال الطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارا مخادعا يقتل بصورة الناصح الا ان تحت نصحه كل شر هائل ومم قاتل  
 وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل  
 ان يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للاطماع وعلى صاحب الشرطة وان  
 لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير ليستقيم امر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى  
 استعانت بنور العقل واستضات بضوء العلم والحكمة وعملت المشهورة والفضيلة  
 مقهورين استقام امر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال  
 الله في حقه ارايت من اتخذ الهه هواه المثل الثالث الجديد كالمدينة والنفس الناطقة  
 كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالبلد ودوالا اعضاء كالرحمة والشهوة والغضب  
 كعدو قويا ازمعه في مملكته ويسعى في اهلاله رهيبته فان قصد الملك قهر ذلك العدو  
 استقامت المملكة وارتفعت المحسومة وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت  
 بلدته وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثل الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس  
 ركب لاجل الصيد فشبهه وتفرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه  
 من ناضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه انحرق  
 وكان الفرس في نفسه جوحا والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحتها على حسب  
 ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بأن يعطب فضلا عن ان ينال ذلك الذي  
 طلب المثل الخامس اعلم ان هذا للبدن يشبهه الدار الكاملة التي بنيت واكملت  
 بيوتها وخرابنها واقويت ابوابها واهتد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس  
 كالغرفة في أعلى الدار (ب) الثقب التي في الرأس كالوازن في غرفة الدار (ج) وسط  
 دماغه كالايوان في الدار (د) الثقب كباب الغرفة (هـ) الانف كالطاق الذي فوق باب  
 الدار (و) الثنتان كصراعي الباب (ز) الاسنان كالبيابين (ح) اللسان كالطاجب  
 (ط) الظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار (ي) الوجه كصدر الدار (يا) الرنة  
 التي هي الجاذية للنفس الباردة كالبيت الصيفي (يب) جريان النفس فيها كالهواء  
 الذي في البيت الصيفي (يج) القلب مع حركته القريرية كالبيت الشتوي (يد) المعدة  
 مع نضج الغذاء فيها كالطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو)  
 العروق التي يجري فيها الدم كسالك الدار (ين) الطحال بما فيه من السوداء كالتفواطي  
 التي تصب فيها الدرديات (يج) المرارة بما فيها من الصفراء كبيت السلاح (يط)  
 الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (يظ) المثانة بما فيها من البول  
 كبيت البئر (كا) السيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تنخرج منها القاذورات  
 من الدار (كب) الرجلان كالركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها  
 كالخشب التي عليها بناء الدار (كد) اللحم في خلل العظام كالطين (كه) العصب الذي  
 يربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويدات

في جوف العظام كالمسناديق في الدار (كن) المخب فيها كالجواهر والامتصاصية  
 في المسناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في عند الدار  
 كالمالك فيبصر بالعينين ويسمع بالأذنين ويشم بالمخثرين ويذوق باللسان وينطق أيضا  
 باللسان ويلبس باليدين ويعمل الصنائع بالأصابع ويمشي بالرجلين وييرك على الركبتين  
 ويقعد على الاليتين وينام على الجنين ويستند بالظهر ويحمل الاتقال على الكتفين  
 ويخيل بمقدم الدماغ ويتم كرم بوسط الدماغ ويتذكر بمخز الدماغ ويصوت بالحنجرة  
 ويستنشق الهواء بالثديوم ويخضع بالاسنان ويأع بالمرى هو المقصود من كل هذه  
 الآلات والادوات أن ~~يكتسب~~ حلية العلم وتصبح هذه النفس منقشة بنقش عالم  
 الملكوت متعلية بجملة اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان)

و نحن نذكر منها أقساما (التقسيم الاول) من الخواص النطق وفيه أبحاث الاول  
 ان الانسان الواحد لو لم ~~يتمكن~~ في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة  
 اهلكت أو ساءت معيشته بل الانسان محتاج الى أمور ثلاثة هي في الطبيعة مثل  
 الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضا لا تصلح  
 للانسان الا بعد صنعها من صناعاته فلذلك يحتاج الانسان الى جعله من  
 الصناعات حتى تنظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام  
 بجميع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخدمه هذا الذي ينتج  
 ذلك لهذا فلهذه الاشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف  
 الآخر الذي هو شر يكما في نفسه بسلامة وضعية وهي أقسام فالاول أصلها  
 وأشرفها وهو الاصوات المرصصة والسبب في شرفها أن بدن الانسان لا يتم  
 ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد  
 اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يجرق نفاثت آلات في بدنه بحيث  
 يقدوالانسان به اعلى استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم  
 لحظة تسخن وقد فوجئ اشراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الطيار بحسبها  
 لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في الحجابس المختلفة  
 فحصلت هتات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك الحجابس وتلك  
 الهيئات المختصة هي الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا  
 الحروف فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة بمعرفة معينة في مخصوص  
 فلا جرم ما تعرف المعاني المختصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول  
 ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلة  
 المعلومات ~~الكثيرة~~ في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تندخل في الوجود

وعمد الاستغناء عن ذكرها لعدم لان الاصوات لا تبتقى والقسم الثاني من طريق  
 التعريف الاشارة الى ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاقول ان الاشارة  
 لا تتناول الا المرقى الحاضر وأما النطق فانه يتناول المعدوم ويتناول ما لا يصح  
 الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه أيضا والثاني ان الاشارة هي عبارة  
 عن تصرف يكتسب بالحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد أو نوعان فلا تصح لتعريف  
 الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة  
 والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف  
 بسبب تلك الاشارة ان المراد تعبر به تلك وحدها والصفة القلائد أو الصفة  
 الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فانه موافق تعريف كل واحد من هذه  
 الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة قطاها ان المراد في ادخالها في الوجود  
 صعبة ومع ذلك فانها فرع على النطق وذلك اننا لو اقتصرنا الى أن نضع لتعريف  
 كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقسنا لا تقصرنا الى حفظ نقوش  
 غير متناهية وذلك غير ممكن فدير واقبه طريقا لطيفا وهو أنهم وضعوا بازاء كل واحد  
 من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة  
 الحروف المركبة فسهلت المؤنة في الكتابة بهذا الطريق الا أنه على هذا التقدير  
 صارت الكتابة مفرحة على النطق الا أنه حصلت في الصعوبة منفعة عظيمة  
 وهو أن عقل الانسان الواحد لا يفي باستبطاط العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد  
 اذا استبط مقدار من العلم وأثبتته في الكتابة بواسطة الكتبية فاذا جاء بعده انسان  
 آخر ووقف عليه قدر على استبطاط أشياء أخرى زائدة على ذلك الاقل فظهر أن العلوم  
 انما كثرت باعانة الكتبية فلهذا طال عليه السلام قيود العلم فهذا بيان حقيقة النطق  
 والاشارة والكتابة (البص الثاني مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور أنه يقال  
 في عقول الانسان انه حيوان فاطلق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا  
 أما الطرد فلان بعض الحيوانات يتلطق وأما العكس فهو أن بعض الناس لا يتلطق  
 فاجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلي ولم يذكروا هذا النطق العقلي تفسيراً لمفردا  
 فنقول ان الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيئا فانه لا يقدر على أن يعرف غيره حال نفسه  
 مثل البهايم وغيرها فانها اذا وجدت من أنفسها أحوالاً مخصوصة فانها لا تقدر  
 على أن تعرف غيرها تلك الاحوال وأما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة  
 قدر أن يعرف غيرها تلك الحالة الموجدودة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلا مقوما  
 هو هذا المعنى والسبب فيه اننا نعلم ان كل طرق المتعريف هو النطق المعبر عن هذه  
 القدرة بأكمل الطرق المدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السؤالات لا توجه  
 والله أعلم (البص الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فالقول اللفظ



وقينه وجهان أحدهما أن هذه الألفاظ إنما تولدت بسبب أن ذلك الانسان لفظاً  
 ذلك الهواء من خلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو انطق ذلك الهواء لا جرم  
 سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كامنة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه  
 الألفاظ صارت تلك المعاني الكامنة معاومة فكانت ذلك الانسان لفظها من الداخل  
 الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلام وهو بالمرح والسبب  
 فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها  
 فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي مأخوذة من العبور  
 والمجاورة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكانت ياوزه وعبر عليه  
 والثاني ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا  
 التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى  
 الخارج واما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم  
 (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة وهذه  
 القدرة مبدأ أو آلة المبدأ فهو انطباع القادر على تركيب الصور بعضها ببعض  
 وأما الآلة فهي اليدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخرى كما تحصل  
 في بناء البيوت المدسة الا أن ذلك لا يسد عن استنباط رقياس بل بالهام وتضخيم  
 ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو منتوخ من بالحركة العقلية (النوع  
 الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهي على أقسام فأحدها  
 أنه اذا رأى شيئاً يعرف سبب حصوله حاله مخصوصة في نفسه مسماة بالتعجب  
 وثانيها أنه اذا أحس بحصول الملامح حصلت له حالة مخصوصة وينب عنها أسئلة  
 جسمانية وهي تمدد في عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس  
 بحصول المنافي والمؤذي حزن فانه صدم قلبه في الداخل فينصرأ يضاد ما حسه  
 وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان  
 اذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبيائح حصلت له حالة  
 مخصوصة تسمى بالخيالة ورابعها أنه اذا اعتقد في فعل مخصوص من أنه قبيح فامتنع عنه  
 لقبه حصلت هناك حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تصديق  
 الأحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص  
 الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب  
 ذلك عند من يقول به واما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاورة الانسانية  
 اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم من جهة وأما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض  
 الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبها فليس ذلك مشايخ المصلحة الحاصلة للانسان  
 من هيئة أخرى لان كل حيوان فانه يجب بالطبع حصول من يتفحصه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك ما نعاله عن اقتراسه (والنوع الخامس  
 من خواص الانسان) تذكر الامور الماضية فقبل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر  
 الحيوانات والجزم في هذا الباب بالنفي والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة  
 والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا  
 النوع من الفكر يمكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكير كيفية  
 أعباده وتكويره وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والمتنع وإنما يمكن  
 في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وإنما يمكن في الممكن المستقبل وإذا  
 حكمت هذه القوة تتبع حكمها حدوث الارادة الجازمة ويتبعها تأثير القوة والقدر  
 في تحريك البدن وهل لشي من الحيوانات شيء من الكليات المشهورة وانكاره وفيه  
 موضع بحث فأنما رغبة في كل ما يكون لذيتها عندها نافية عن كل ما يكون مؤلماً  
 عندها فوجب أن يتقرر عندها ان كل لذية مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأوجب عنه  
 بان رغبتها انما تكون في هذا اللذية وكل لذية حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك  
 الشيء فأنما أن تعتقد أن كل لذية فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه  
 الاشياء بالنفي والاثبات حكم على الغيب والعلم به ليس الا الله العلي العظيم الى هنا من  
 المطالب العالية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعنى الله مختص  
 بخواص لا توجد في سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فان الخاصة الاولى أنك اذا  
 حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما  
 في قوله والله جنود السموات والارض وقه خزائن السموات والارض وان حذف  
 عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كافي قوله تعالى له مقاليد  
 السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذف اللام الباقية كانت الباقية  
 هي قولنا هو وهو أيضاً يدل عليه سبحانه وتعالى كافي قوله تعالى قل هو الله أحد  
 وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سعة وطها في الجمع والتثنية  
 تقول همام فهذه الخاصة موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء  
 ولما حصلت هذه الخاصة بسبب اللفظ فقد حصلت أيضاً بسبب المعنى فانك اذا  
 دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوت به بالعليم فقد  
 وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات  
 لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا  
 الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة  
 الشهادة وهي الكلمة التي يسببها يقتل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها  
 الا هذا الاسم فلان الكافر قال أشهد أن لا اله الا الرحيم أو الالمالك أو القُدوس  
 لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

عن الكفر ويدخل في الاسلام وذلك بتبدل على اختصاص هذا الاسم به فلا خاصة  
الشريفة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والخطب  
وأشغالها من كسب الغضب والنزع وللهم والغم والحمل فغنية عن التعريف بل كونها  
وجداية الا أنك ينبغي أن تعلم أن السبب المعنى للفرح كون الروح الحيوانية المتحركة  
في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير  
المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم فوجب زيادة  
القوة الثاني أنه إذا كان كثيرا بقى قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانبساط  
الذي يكون عند الفرح لان القليل تجذب به الطبيعة وتغرسه عند المبدأ فلا ينسبط  
وأما في الكيف فبأن يكون معتدلا في الاطاقة والفاظ وشديد الصفاة ومن هذا ظهر  
أن المعنى للغم اما قوله الروح كافي التامهين والمم وكين بالامراض فلا ينسبط  
واما غلظه كما للسوداوين وأما سببه الفاعل فالاصل فيه أن تغسل الكمال راجع  
الى العلم والقدرة ويترجح فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتكمن من تحصيل  
المراد والاستيلاء على الغير والخروج من المؤلم وتذكري الذات ومن هذا يعلم السبب  
الفاعل للغم ويتبع الفرح أصرات أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور  
ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها سقطة من استيلاء الفاعل عليه وثالثها  
كثرة تولد بدل ما يتعمل عنه وثانيهما تخلف الروح ويتبعه أصرات أحدهما الاستعداد  
للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغذائية اليه بجره صفة  
بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستنبح ما وراءها  
لتلازم صفاة الاجسام وامتناع الانبساط والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفتين  
التابعتين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحامدات  
عند انقطاع الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك تضاد  
ما ذكرناه والفضيب تعصبه حركة الروح الى خارج دفعة والفرح تعصبه حركة الروح  
الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفسي يعرض له عند المحبوب وفوات المطلوب  
يتدفق معه الروح الى داخل تدريجيا والهم يتدفق معه الروح الى جهتين في وقت واحد  
فانه يوجد معنه غضب وحزن وكذلك الحبل فانه تنقبض به الروح أولا الى الباطن  
ثم يخترق الى صاحبه أنه ليس فيما يجمل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ما ويهوى الى خارج  
فيصير اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الامور فاعلم عرف من طريق  
التجربة والمقدس والحقة يدعي بفرق حقيقة غضب ثابت والالم تقرر ضرورة المؤذي  
في الحال فلا تشناق النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة  
والا كان صك الحاصل في الحال فلا يشتم الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد  
مع الضعفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان كما تعذر

عند الخيال فلا يشترق اليه ولا ذلك لا يبقى مع الملوكة (من شرح حكمة العين لمبارك  
 شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان يجوز به بعضهم ويطلق على  
 ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالة  
 عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان (والتساهل) يستعمل في كلام لا خطأ فيه وان كان  
 يحتاج الى نوع توجيه تحتمله العبارة (والتساعح) هو استعمال اللفظ في غير موضعه  
 الاصل كالجواز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور  
 الفهم من ذلك المقام (والتعمل) الاحتيال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر  
 (والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامر بالتدبر بغير فاء للسؤال في المقام  
 وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وقلبتأمل قال بعضهم تأمل  
 بلا فاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وقلبتأمل الى الاضعف  
 وقيل معنى تأمل ان في هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل امر اذا دعا على  
 الدقة بتفصيل وقلبتأمل هكذا مع زيادة بناء على ان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى  
 وفيه بحث مناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد فيعمل عليه على  
 المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال  
 واقتل بجوابه أقول أو نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه  
 أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول واذا كان قويا يقال  
 فان قلت بجوابه قلنا أو قلت وقيل هل قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد  
 وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا في الجملة يستعمل  
 في الاجمال وبالجملة في التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام  
 تفصيل بعد الاجمال من كيات أبي البقاء (في أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه)  
 قال الفاضل أبو عبيد الله محمد بن أحمد بن هشام اللخمي في شرح القصور لابن دريد  
 فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشتعل المبيض في مسوده \* مثل اشتعال النار في جزل الغضى

فكان كالليل البهيم حبل في \* أرجائه ضوء صباح قاصحيلي

قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون  
 فيه اسما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيه حرفا وأن تكون اسما  
 وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه اسما تكون فاعله كقول الاعشى  
 اتنتون وان يتهى ذوى شطط \* كالقطن يهلك فيه الزيت والقتل

فالكاف هاء فاعله ينتهي لان الفاعل لا يحدف وقال امرؤ القيس

وانك لم يغر عليك ككفاخر \* ضعيف ولم يظلمك مثل مغلب

فالكاف فاعله يغر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاءني أي مثل زيد جاءني وتكون

اسم ان هو ان كزيد غلام محمد ويدخل عايم الحرف الجرف فتكون اسماء دخول حرف  
الجرف عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكان الماء يجنب وسطنا تصوب فيه العين طورا ووزق

والقسم الذي تكون فيه حرفا كتقولات امرؤ القيس كزيد فهي هي ما حرف لا يك  
لوجعلتها اسماء لوصف الذي بالمراد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز ان تكو  
فيه اسماء وحرفا كتقولات كزيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف مما يمكن ان تكون  
زيد مثل عمرو وتصلح ان تكون حرفا كسولت كزيد من الكرام فكان ان من حرف  
وضع خبرا من المتبادر كذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت أنت كزيد وجمعت  
الكاف اسماء فلا ضمير فيها كما أنك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضمير في مثل جاء سمير في  
الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقوله عز وجل ليس كذلك شيء تقديره والله أعلم بغير مثله شيء  
فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما هو  
التواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرسية والملاكية) اعلم ان التاريخ خبره  
من الزمان فتأخبر بها بين قرن أو قرنين وقع فيها أمر هيب الشأن كوقعة الطوفان  
فلسبط الآتي والماضي من الزمان يستعملها الايام والظهور والاعوام وقد اعتبر  
المجموع من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الهند وتاريخ  
الملكي ولما كانت الشمس والقمر أطوار الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس  
في حدود سنة وتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ ان يكون سنة  
شمسية وشهورا قمرية مع ان تلك مما يذهب اليه أحد من اصحاب التواريخ فانه لو كان  
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر  
فأدى الى ان يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العدة  
التي تقررت في العقول وتلقها الطباع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كما نطق به  
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله أي فيما أنزله  
وأوجب من كتبه وراه حكمة وصوابا وقيل في الواح المحفوظة منهم من اعتبر دور القمر  
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة  
شمسية تابعة للشمس كما باب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية  
كان تاريخهم فيما شجر بينهم من الحروب والوفات كعام النبيل وغيره فلما انتهى  
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الأشعري الى عمر رضي الله عنه لي عنه  
بأبنا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارتخ لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال  
بعض أربخ ببعث النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخر بوفاته فقال عمر رضي الله عنه  
بل نورح بهجرت عليه السلام فانها هي التي فرقت بين الحق والباطل فأرجحها ولما  
كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا قمريا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مفر وضعا من الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وله في كل وضع شكل  
 فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدا أسائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور  
 برؤية لهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن  
 فمن ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب  
 لما رأوا اختلاف الأهل في الرؤية لم يلتفتوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس  
 والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على  
 ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوما وثلاثة عشر ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجعلوا  
 أيام الشهر الاوّل ثلاثين اصطلاحا منهم على أن الكسر يقوم مقام العدد اذا كان  
 زائدا على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسر جبر النقصان  
 الشهر الاوّل وهكذا جعلوا في الشهور الباقية حتى صار أيام ستة أشهر وهي الاوتار  
 ثلاثين ثلاثين وأيام ستة أشهر وهي الاشعاع تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر  
 الزائد على نصف اليوم الذي أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة في مدة  
 سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون  
 دقيقة وهذه الجمله خمس يوم وستة ساعات في كل ثلاثين سنة يجتمع من الاثنا عشر  
 وهي ستة أيام ومن الاسداس أيضا ثلاثون وهي خمسة أيام فالجموع احد عشر يوما  
 فمن ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احد عشر مرة في آخر ذي الحجة في كل  
 واحد يسهونه الكبيسة لان ذلك لا يرم لما حصل من جمع الكسور وكان الكسب  
 بمعنى العلم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة في الحقيقة نعت السنة التي يسرق فيها  
 ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثانية والخامسة والسابعة  
 والعاشر والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون  
 والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذي  
 الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان  
 الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وثمان  
 ساعات وثمان وأربعين دقيقة

### (أمانار شيخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق أن التوار يخ الباقية بأسرها مبنية على السنة الشمسية  
 وهي مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بمر كرتها  
 الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في ارض ابدليس ومن بعده  
 من المتأخرين كالكثامون وابن الاعلم والبناني والحماكي ثلثمائة وخمسة  
 وستون يوما وربع يوم الا كسر او عليه بناء التار يخ الملكي وفي ارض المتقدمين  
 على بطليموس كبرما حيس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلموا على أن أيام أربعة أشهر منها  
وهي تشرين الأول وشهران وايلول ثلاثون ثلاثون وأيام سبعة منها  
وهي تشرين الأول وكانون وادار ويار وغاز و آب أسد وثلاثون أسد وثلاثون وأيام  
واسد منها هو شباط في ثلاث سنين متواليه ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون  
وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لانهم لما أخذوا التهور  
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقى ربع يوم اجتمع منه  
في مدة أربع سنين يوم واحد زادوه في آخر شباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر  
شهورهم لكنه أقصها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضي اثنتي عشرة سنة من  
وفاة اسكندر بن فيليس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن أبي علي عليه وسلم  
أنه سمى بذي القرنين لانه طاف قرى الدنيا شرقها وغربها (أما تاريخ الفرس) عدد  
كان من عاداتهم أن يؤرخوا بأيام ملك قولي أمرهم فإذا مضى أمر ذلك الملك  
أرخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى يزيد بن شهر يار بن  
بروز هو لما كان آخر ملوك الجهم ولم يكن بعده ملك ثم سمى استقر التاريخ الذي  
في أول عهدده واستقر بتاريخ يزيد بن جرد وبعثوا أيام شهره ثلاثين ثلاثين وازدادوا  
في آخر ابان ماه واسم قنندار ثمانمائة وخمسة أيام استقرت هناك جميع السنة لانهم  
أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما  
وبقى خمسة أيام مستترقة وانما لم يتبعوا ارباديها في احراسه قنندار ثمان مائة بعينه مع  
أنه آخر شهورهم وعند عدم تعيينها لما خسروا بزادها ابان ماه من بين سائر شهورهم  
لانهم من جهة ما كانوا عليه من الملة في كمرهم كانوا يتخفون أن يكتبوا السنة  
يوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يركون الكسر الذي هو ربه يوم  
إلى أن يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور  
سنة بلغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلثة عشر شهرا ويصير  
شهر كل واحد من الشهور الاثنا عشر شهرا فيزيدون الخمسة المبرقة أيضا في آخر ذلك  
فتكون زيادتها علامة له إلى طور آخر (من شرح رسالة التتويم)

معرفت انك قد درك دام بر جست بطريق تريب

انچه از ماه شد متقی کن \* پنج دیگر قزای بر سران \* پس بهرین ازان زمانه نزلت \*  
خانه کبر و جای ما میدان \* (بیوت کواکب) محل و عدد بر حسب اهرام \* قوس  
و حوتت منتر ارام \* تور و میران جو خانه زهره است \* مرزحل راحت جدی  
دلو مقام تیر و جوزا و خوشه سرطان \* خانه افتاب شیر مقام (مدت) \*  
اقتاب در روج) لاولالب لاولاشش ماست \* ال کط و کط ال شهور اوتها است  
اسماء شهور رومی

ودو كانون و پس انكه \* شباط اذار و نيسان و ايار است \* حزيران و تموز و آب و ايلول  
 \* نكهدهارش كه از من يادكار است (منازل معنوسه) از منازل كه بدین شرح برین  
 دارد جای \* آنچه شخص است همین است كه كفته خاشاك \* شوله و انجبه و نثره  
 و صرفه دبران \* بلده و ذابح و اكلیل و زبانی و سماك (شهور فارسیه) فقر و ردین  
 چو بگذشتی مه اردی بهشت اید \* بمان خردار و تیرانكه چو مردادت همی باید \*  
 پس از شهر یوزامهر ایان و اذرودی ماه \* كه بر بهمن جزا سفندار مذماهی نیز اید  
 (اسماء شهور قبط) فوت و پس بایه بعد از آن هاتور \* كهيك و طوبه آمد و امشیر \*  
 بر قفار مهات و برموده است \* پس بشنس و بوته آمد ز پر \* از شهر و رقبط چو بگذشت  
 ده \* آخر ایشان ایدب و مسری كیر (اعلم) ان قولنا قتا مل اشاره الى قوة كلام سابق  
 و فلي تأمل الى ضعفه (حسن جلی على المواقف) و اذا قيل تأمل ~~يكون~~ معناه  
 أن في هذا المحل دقة و قتا مل معناه أن في هذا المحل أمران اذ ا على الدقة بتفصيل  
 لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعاني و كذا فلي تأمل على زيادة و اذا قيل فيه بحث  
 معناه أعم من أن يكون في هذا المحل تحقيق أو فساد و يحتمل على المناسب للمحل  
 و فيه نظري يستعمل في لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) انظر يستعمل على ثلاثة  
 أوجه الاول أن يكون أفعال تفضيل أصله أخير حذفته همزة على خلاف القياس  
 لكثرة استعماله و الثاني أن يكون مصدران خاير خيرا و الثالث أن يكون صفة  
 منسبة تحقيق خير مثل سيد و سيد و ميت و ميت حسن جلی (الصواب)  
 خلاف الخطا و هما يستعملان في الجمادات و الحق و الباطل يستعملان  
 في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب من يخالفنا يجب أن نقول  
 انه خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا أن نقول الحق ما عليه  
 نحن و الباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

\* (الفصل الخامس عشر) \*

في الفرق بين الكل والكلية وذلك من أوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون  
 موجودا في الخارج و اما الكلية فلا وجود له الا في ذهن الثاني الكل يعد باجزائه  
 والكلية لا يعد بجزئياته الثالث الكلية يكون مقوما للجزئ والكل يكون مقوما  
 بالجزء الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هي أما طبيعة الكلية فانها بعينها تصير جزئية مثلا  
 الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أن الكل لا يكون كلاسكل جزء وحده والكلية  
 يكون كيانا كل جزئي وحده لان الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان  
 الكل اجزائه متناهية والكلية جزئياته غير متناهية السابع ان الكل لا بد من حضور  
 أجزائه معا والكلية لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث الشرقية للامام  
 الرازي (الفرق بين العام والمطلق) أن المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشيء والعام



يدل عليهم من حيث تحققها في زمن جميع برتيانه فالعام افظ يستغرق جميع ما صلح له  
 اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نم وبلي فتم وضعت للجواب بمعنى الاقرار  
 لا زال الذي ليس فيه اني وبلي بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه اني وبليان ذلك  
 انه اذا قيل لك اباك زيد بجوابه نم واذا قيل ألم يأتك زيد بجوابه بلي بمعنى الاقرار قال  
 الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا فآوانم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير  
 قالوا بلي فان قيل لك أأست بعون بآي تحييب من بلي ونم فتحييب بلي ليكون معناه أما  
 مؤمن فان أجبت بنم لا يجوز ذلك وتصير كافرا اذا تعدت ذلك بالمعرفة (من هاشم  
 شيخ زاده) الفرق بين الضدين والتمييزين أن التمييزين لا يرتفعان ولا يتجهسان  
 دل وجود والعدم والاضدين لا يتجهسان واكن يرتفعان فالسواد والبياض  
 من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على  
 القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والجبر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل  
 يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس  
 بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي يحسب اللفظة اماما أو مرسوما  
 النبوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعلا بمعنى الساعل أو من النبي بمعنى الطريق  
 أو من النبوة بمعنى النبوة وهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحذف أن يرد مستوفى  
 المرسول أي أخبره الله بأمره ثم النبي في الاصطلاح فإن بعينه الله على الاربع  
 ما أوحى وكذا الرسول (كذا في شرح القاصد) يقال الامام الواحد في تسمية رتبة  
 الحج الرسول الذي أرسل الى الخلق برسالة جبريل عيانا وتجاربه شهاها وان النبي  
 من تكون نبوته الها ما أو نوما لكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام  
 الوفاء في تسمية الاحماء بأن فيه منة من النبوة النبي فان طهره ان النبوة بغير رتبة  
 لا تكون برسالة الملك وليس كذلك أقول التفرع بقوله كل رسول الحج يشهر بالمراد  
 من كون النبوة برسالة الملك وبغيره ونقل الامام الساهي في أوامر تاريخه عن شعبة  
 أن الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمجرات التي تدل على الخلق  
 والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ اسحق بن عمار في كتاب الدعوات أن النبي  
 في العرف النبأ من جهة الله بأمر يقتضيه تكليفا فان أمر بتبليغه الى غيره فهو رسول  
 والاهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول فمعنى أنه نبي واذا قلت فلان نبي  
 لم يتضمن أنه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتاب أن الرسول جده كتاب  
 وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتبليغه شرع من قبله أقول في  
 أبحاث الاول انه يشكك بمنزل داو عليه السلام ادله كتاب دون الشريعة ومع ذلك  
 قد أمر بتبليغه الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقوله  
 كتاب معه بل أمر بتبليغه شرع من قبله ألا ترى قول السوفو شارح الحاوي

في فقه الشافعي والمسرا دبالكتاب في قوله تعالى والمحصنات من الذين آمنوا الكتاب  
 التوراة والانجيل لا الزبور ووصف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما الكون  
 لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ بقي أن عيسى عليه  
 السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث  
 الثاني) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لان أكثر الرسل لم يكونوا  
 أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس من  
 المرسلين وليروح اليهم كتاب وكم وكم والتصديق أن النبي هو الذي ينبي عن ذات الله  
 وصفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو الماء ورب ذلك  
 لا صلاح النوع فالتبوة تطرفها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان  
 كان أخص وجود الأئمة ما فهموا ما ينترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بان يقترب  
 الرسول والمرسل في أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام  
 للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى  
 فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح و ابراهيم وموسى  
 وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس  
 مخصوصا بالشرعية فانه ذكر هذا القول في مقابله أن يكون كلمة من للتجنيس  
 أي البيان وذكر في كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولي العزم  
 مع أنه قال تعالى واقدارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم  
 من لم نقصص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس به هذه المشابة والكثرة  
 (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) أي أولوا الثبات  
 والجلد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبويض رأ أولوا العزم أصحاب الشرائع  
 اجتهدوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجد له عزيمة)  
 ومثاهيرهم نوح و ابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاه  
 الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه و ابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب  
 صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى  
 لما قال له قومه انما نريدك ان تكون قال كلا ان محي ربي وداود بكى على خطيئته أربعين سنة  
 وعيسى لم يضع لينة على لينة كذا في تفسير القاضى وقرىب منه ما في الكشاف  
 والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولوا العزم الا يونس وقيل أصحاب الشرائع  
 وهم خمسة نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه  
 كذا في الثعلبي قال ابن عباس أولوا العزم ذوو العزم وقال الضمالي ذوو الجهد والصبر  
 واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقول  
 فن للتجنيس والتبويض وقال بعضهم كلهم أولوا العزم الا يونس لجملة كانت منه وقال

قوم هم قبياء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكلبي  
 هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى  
 عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح و ابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وأيوب  
 وقال ابن عباس وقتادة هم نوح و ابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع وهم  
 مع محمد خسة عليهم الصلاة والسلام كذا في معالم التنزيل والقول مختار المول  
 عبد العزيز شارح الاصول البردوي الختفي الى هنا من المجموعة الحفيدة  
 \* (الفصل السادس) \*

في شرح أحوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي بحاث القلب ذهب  
 أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء  
 وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار وأما سائر الاعضاء منضرة  
 والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الخجة الاولى قوله تعالى في سورة النورة  
 قل من كان عدوا لجبriel فإنه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وأنه لتنزيل  
 رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدللت هاتان الآيتان بصريهما  
 على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون الخاطب والمكلف هو القلب  
 واخبة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية  
 دالة بصريهما على ان الذكرى والنهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع باليد  
 في الاستماع حتى يصير سمعه كالشيء الذي ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس  
 من قال ان أوفى هذه الآية معنى الواو وذلك لان الذكرى لا بد فيها من مجموع الامرين  
 يعنى كما لا بد فيها من حضور القلب لا بد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل  
 ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الحد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات  
 ومن المعام انه لا بد من الامرين معا فكان أو ههنا يعنى الواو والجواب أن ما ذكرتم  
 محتمل لكن ~~يعنى~~ أيضا الجراء الآية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان  
 منها ما يكون في غاية الكمال والصفاء ويكون سخاا لسائر العقول بالكمية والكيفية  
 أما الكمية فان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربة لها أكثر وأما الكيفية  
 فلان تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق الى النتائج الحسية أسهل بالنسبة اليها  
 ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة  
 بالغير الا أن مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذى لا يكون لذلك  
 فهو يحتاج فى اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتسك  
 بالقانون الصناعى الذى يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فتقوله ان في ذلك  
 لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التشكيك  
 ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (واتجدنهم أمصرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طوي له المدة فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب أى ككامل في قوة  
 الادراك العظيم الدرجة في الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى وألقى السمع  
 وهو شهيد فهو إشارة إلى القسم الثاني الذي يفتقر إلى الكسب والاستعانة بالغير  
 وهذا من الأسرار التي عليهم إنشاء أصل العلم المنطقي وقد لاج بتوفيق الله تعالى  
 في هذه الآية ولما كان القسم الأول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لاجرم  
 أمر الكل في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم  
 قلوب يعقلون بها وأذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسيرا في الأرض حث على الطلب  
 والبهدي في الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاوّل وان كان غنيا عن  
 الاستعانة بالمناطق الا انه نادرا جدا والغلبة للقسم الثاني وكلهم محتاجون إلى المنطق  
 فانظر إلى هذه الأسرار العميقة كيف تعيدها مندرجة في الفاظ القرآن الحجة الثالثة  
 الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الاعلى ما في القلب من السامع فقال  
 لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال لن يزال  
 الله لحوماً لها اولاد ماؤها ولكن يناله التقوى منكم) ثم بين تعالى في آية أخرى  
 أن التقوى في القلب فقال أو تلك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل  
 ما في الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل  
 ما كنا في أصحاب السعير وستعرف أن العقل في القلب وأن السمع منفذ إليه الحجة  
 الخامسة قوله تعالى أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مستورا ومعلوم  
 أن السمع والبصر لا فائدة فيهما إلا ما يؤديانه إلى القلب فكأن السؤال ههنا  
 في الحقيقة سؤال عن القلب وتفسيره قوله تعالى يعلم ما بينة الاعين وما تخفي الصدور  
 ومعلوم أن خيانة الاعين لا تكون إلا بما يضره القلب عند التصديق والتفكير الحجة  
 السادسة قوله تعالى ويجعل لكم السمع والابصار والافتدة قليلا مما تشكرون  
 نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل  
 في السمع والابصار إلا بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب هو القاضي فيه والحاكم  
 عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما نكناكم وفيه وجعلناهم سمعا  
 وأبصارا وأفتدنا فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفتدتهم من شيء فجعل  
 هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من جهته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضي فيما  
 يؤدي إليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم  
 وعلى أبصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة وتفسيره قوله تعالى لهم قلوب  
 لا يفتقرون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال  
 بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم في غير القلب كشيء  
 في القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة أنه تعالى تكلم ذكر الايمان في القرآن أضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى  
 الامن أكرم وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ~~سكت~~ في قلوبهم بالايمان وقال  
 وما يدخل الايمان في قلوبكم فزيت أن محل هذه العارفين هو القلب وإذا كان كذلك  
 كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم وإذا كان محل الارادة  
 والعلم هو القلب كان الناعل هو القلب الخ العاشرة محل العقل هو القلب وإذا كان  
 ذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى  
 أفلم يسروا في الارض فتكون اهلهم قلوب يعتقدون بها وقوله تعالى واهم قلوب  
 لا يعتقدون بها وقوله تعالى واهم قلوب لا يذوقون بها وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى  
 لمن كان له قلب أى عقل أطلق عن العقل اسم القلب لان القلب محل العشق وأيضا  
 فانه تعالى اضاف احشاء العلم الى القلب فقال في قلوبهم عرض ستم الله على قلوبهم  
 وقالوا قلوبنا غلظ بل لعنهم الله بكثرهم يحذر المنساقون أن تنزل عليهم سورة تبينهم  
 بما في قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم كلاب وان على قلوبهم أظلام تدبرون  
 القرآن أم على قلوب أقفالها فأنها لا تعنى الابصار وإنما تعنى القلوب  
 التي في الصدور فدللت هذه الآيات على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب  
 أيضا أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبر) فأروى عن نعمان بن بشير  
 قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح  
 الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وهذا تصريح بأن الناعل  
 هو القلب وباقي الاعضاء تابع له ويروى أن أسامة لما قتل العفر الذي قال  
 لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتله قال لانه فان هذه الكلمة  
 من الخوف فقال هل شئت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وأن  
 عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا يدل على أن المتسود  
 الأصلي هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف المتألفين  
 فيها فزعم ارسطاطاليس أن النفس واحدة وأفعال الثلاثة الفكر والغضب والشهوة  
 فهذه صفات ثلاث بلوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب  
 ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس  
 أنها نفوس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة  
 فعند النفس المفكرة هو الدماغ وعند النفس الغضبية هو القلب وعند النفس  
 الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث مطابقتان لقول ارسطاطاليس ونحن  
 نورد هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب  
 اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة  
 والثاني بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب أما المقام الاول

وهو بيان أن النفس واحدة فحسن ههنا بين مقامين اما أن ندعى البدئية  
 واما أن ندعى الاستدلال أما دعوى البدئية فهو أن المراد من النفس ما يشير كل أحد  
 الى ذاته الخاصة بقول أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه إذا أشار الى ذاته الخاصة  
 بقوله أنا فان ذلك المشار اليه شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز أن يكون  
 المشار اليه لكل أحد بقوله أنا وان كان واحد الا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة  
 أشياء وهو القوة المتكرة والغضبية والشهوانية وابعواب هذا باطل وذلك لان البدئية  
 العقلية حاكمة بأني اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت أنا اشتهي أنا أغضب أنا أنتسكرك  
 فال موضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد انما وقع في المجهول كما أني اذا قلت  
 هذا الجسم حلو وأسود ويا بس فال موضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد  
 واقع في المحمولات واذا كان مدام معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد  
 بالذات متعدد في الصفات وأما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة قولنا  
 وجوه اللمحة الاولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي والشهوة حالة  
 نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافي وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون  
 الشيء ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار  
 والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لاحتمال بالشعور فالشيء المحكوم عليه  
 بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا يتد وأن يكون شاعرا به كونه منافيا  
 فالادراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة تثبت  
 بهذا البرهان القاطع أن التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة الا  
 أنها صفات متباينة اللمحة الثانية أنا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا  
 بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به ما نعالا لآخر  
 من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ  
 مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة  
 الغضبية بفعالها ما نعالا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها ولا بالعكس لكن التالي  
 باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبها به اليها بمنع من الاشتغال بالغضب  
 والانصباب اليه فعلمنا أن هذه الامور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي  
 صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الافعال مانعاه  
 من الاشتغال بالفعل الآخر اللمحة الثالثة أنا اذا أدركت شيئا فقد يكون الادراك سببا  
 لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغاير للجوهر  
 الذي يغضب والجوهر الذي يشتهي فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن  
 من هذا الادراك أثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب  
 أن لا يترب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب بحيث حصل

هذا القرب علمنا أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب  
 فهذا جعله ما يخرج به على وحدة النفس واحتموا على تمتد هذه النفوس فقالوا رأيت  
 النفس الشهوانية حاصلة في الثبات بدون النفس الغضبية ورأيت النفس الغضبية  
 حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأيت هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الانسان  
 فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه مندر بذاته والجواب ثبت  
 في أصول العقول أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذا ثبت  
 هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أعمال  
 التغذية والتمروان كالتماثلتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية  
 مساوية للنفس اليبهيمية في فعل الغضب وأن كالتماثلتين في الماهية وعلى هذا يكون  
 جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا أنها مبدا لأفعال ثلاثة أحدها الطق  
 ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه اليبهية فقط وثالثها الشهوة  
 ويشاركها فيه اليبهية والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الأفعال  
 مختلفة قلنا لا يجوز ذلك لاسمها عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان  
 المنص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات أما المقام الثاني  
 في بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول اننا قد بينا فيما تقدم أن المقام  
 اذا وقع في الرحم صار كالكرة وتجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتسير مادة  
 الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والرضوية وتحميط بتلك الكرة لتكون صوانها  
 والمانع من التصل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء الطافية  
 هو الموضع الذي اذا تمت خلقتها كان قلبا فهذا الطر يق عرفنا أن أول عضو يتكون  
 هو القلب واذا كانت النفس واحدة وكان تعاقبها الاقل بالقلب ثم بواسطة القلب  
 يسرى أثرها الى سائر الاعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب  
 هذا هو الكلام المعقول عليه في اثباته هذا المطلوب وهو ما وجوده اخر اقلنا عليه  
 ونحن نذكرها الحجة الاولى أن العقلاء يجدون النهم والادراك والعلم في ناحية  
 القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأما أنه  
 محل العلم فمنوع وجوابه أن الغضب دفع المناهي ودافع المناهي له شعور بكونه منافيها  
 فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية أن النفس هي الحساسة  
 المتحركة بالارادة فاذا تعلقت بالقلب فلا بد أن تفيد الحس والحركة الارادية فيكون  
 القلب متبع للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة أن الحس والحركة الارادية  
 انما يحصلان بالحرارة أما البرودة فماتقة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ  
 للبرودة فجعل القلب مبدأ الحس والحركة الارادية ولي من جعل الدماغ مبدأ الهمما  
 الحجة الرابعة كل أحد اذا قال انا فانه يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وأيضا

اذا قال الرجل العاقل انا فعلت كذا وانا اقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا  
 دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار اليه بقوله انا موجود في القلب  
 لا في الدماغ (الجزء الخامسة) ظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون  
 معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام  
 انما ينبعث من القلب لان الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس  
 واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب  
 والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا  
 للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب أولى من اسناده الى الدماغ الذي  
 لا حاجة به اليه البتة فثبت أن اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من  
 اخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من  
 القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول أن الآلة الاولى للصوت هي الخنجرة  
 بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة أسفل من الخنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه  
 الخنجرة صوتا فثبت أن آلة الصوت هي الخنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف  
 وهذه الغضاريف تتحرك ببعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك بأعصاب  
 نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثاني أن انزى عصبات البطن  
 تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فانه لا يشاله التعب عند التصويت  
 والثالث أن القلب اذا كُشف عنه ثم قبض عليه لم يبتل من الحيوان صوته  
 وان كُشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ  
 الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أننا يتنا بالجزء القوية أن مبدأ الصوت هو القلب  
 أقصى ما في الباب أن الدماغ يمين عليه الآن هذا لا يقدر في قولنا (الجزء السادسة)  
 أن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق  
 به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع أطراف البدن على القسمة  
 العادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن وذلك يتأني هذا المقصود (الجزء السابعة)  
 أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس  
 اذا وصفوا انسانا بأن له قلبا قويا قرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد  
 منه البدين والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا يتأني أن يكون  
 القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الادراك هو  
 الدماغ بوجوه الجزء الاولى هي أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك  
 وما كان منبتا لآلة الادراك وجب أن يكون معدن القوة الادراك فهذه مقدمات  
 ثلاث أما المقدمة الاولى وهي أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الاعصاب  
 الكثيرة انما توجد في الدماغ وأما القلب فانه لا يوجد فيه الاعصاب الصغيرة واذا كان



كذلك ويجب أن يكون الدماغ منبثا بالأعصاب وأما المقدمة الثانية وهي  
 أن الأعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه أنك إذا كثفت عن حسبة وشددتها  
 وجدت ما كان أسفل من موضع الشديط من الحس والحركة وما كان أعلى  
 مما يلي جانب الدماغ لا يمل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس  
 والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منبثا آلة الحس  
 والحركة يجب أن يكون معدنا لهم ما قالدليل عليه أنه إذا كان قوة الحس والحركة  
 انما يصلان من الدماغ الى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الأعصاب النابتة  
 من الدماغ فثبت أن المنبث والمعدن لهذه القوة هو الدماغ وأعلم أن أعصاب  
 ارسطاطا ليس أجايا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لانهم أن الدماغ منبث  
 العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الأعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة  
 صغيرة عند القلب فقد أجايا من وجهين الاول أن هذه المقدمة الواحدة غير منتجة  
 للمقصود بل لا بد من ضم مقدمة أخرى إليها وهي ان القوة والكثرة انما تكونان  
 عند المبدأ والصغر والقلة عند تخير المبدأ الا أن هذه المقدمة غير مبنية بل هي  
 منقوضة من وجوه الاول أن العصبية الموقوفة تكون رقيقة عند المنبث فإذا دخلت  
 الموضع الذي تتكون الحديقة فيه تغلظ تلك العصبية وتتسع وهذا ينقض على هذه  
 المقدمة الثاني أن الحبيبة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق  
 الشجرة فلم لا يجوز أن تتكون العصبية الصغيرة التي في القلب شلبيبة التي تنبث  
 منها الأعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو تنوع دليل جالينوس لوجب أن يقال  
 ان مبدأ العروق الضواري هي النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لان  
 في تلك النسيجة من العروق الضواري عدد لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق  
 الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلنا أن الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدأ لكن  
 لا نزاع في أن القلب منبث الشرايين وهي من جنس اجرام الأعصاب فيمكن أن لا تنبث  
 الأعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الأعصاب وذلك لان اجرام العروق  
 تنفرق وتنقسم الى الشفايا اللينة التي لا حس لها وهي بيض لينة عديدة الدم صلابة  
 غير حساسة في نفسها والأعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على أن الأعصاب  
 غير حساسة في أنفسها أنك اذا شدت العصبية برباط شداقويا صار ما هو أسهل من  
 موضع الشد عند الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه  
 وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق ولأعصاب متشاركة  
 في هذه الصفات والاحوال فعلمنا أن العروق والأعصاب من جوهر واحد  
 واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال ان هذه العروق الضواري لما انقسمت  
 وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بغيرها على البعض وانفذت

أجزاءها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب | وتحقق القول فيه أن هذه الشرايين  
حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حامله الدم والروح الى جوهر  
الدماع فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء  
عنها فصار لا يجرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت  
تلك الشرايين بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب فهذا الطريق صارت  
العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لا يجرم كان منبت الاعصاب  
أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول  
قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول أن الشرايين  
نايضة والاعصاب ليست نايضة الثاني أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست  
مجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم يدلل أنها اذا ثقت بلب ذلك الثقب  
على صاحبه من انفجار الدم أما اعصاب والعصب كله لادم الرابع أن الشرايين مؤلفة  
من طبقتين احدها ما تنحل الى أجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى  
تنحل الى أجزاء تذهب على الاستقامة في الطول وأما العصب فهو يتحلل الى ليف  
أيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الخامس أنك اذا شددت العصب  
حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان  
يبطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس أن العصب قد يسك عن فعله كثيرا  
والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس  
الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد  
من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن  
والقسم النازل الى الاسفل لا شك أنه ينقسم وينتفرق الى العروق الدقاق ثم انما  
بعد ذلك صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك  
اجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاقل فضعيف لان الصفات المذكورة  
للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ فلم قلت ان هذه الصفات تبقى  
والذي يدل عليه أن الروح الدماغية لا شك أنه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد من  
القلب وبقي في النسيجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له حال  
كونه في الدماغ أحوال وصفات ما كانت حاصله حين كان في القلب فلم لا يجوز  
أن يكون الحال في الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت  
حاصله لها قبل نفوذها في جرم الدماغ أما بعد نفوذها في جرم الدماغ وتقسما  
وتصغرها في الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلها عن طبيعتها فصارت في الصورة  
والخلقة شيئا آخر فهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره جالينوس في الجواب الثاني  
فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبية لما صعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البسطن في الشرايين الصغيرة ثم ان اجزاء الصاعد الى الرأس تغير  
 عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته  
 البتة فلم لا يجوز ان يكون الحال في اجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على جهة  
 جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحج ارسطاطاليس على أن منبت  
 العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وأن تدور بآلة صلابة قوية والدماغ  
 ليس بلحمه شيء من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن لحمه  
 قوى شديد صلب أصلب من سائر اللعوم ومنها أن فيه من الرباطات العصبية مقدار  
 كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لا بد وان يكون أقوى جرمًا واذا كان كذلك  
 كان جعل القلب منبتا للاعصاب التي هي الآلات للحركة القوية أولى من جعل  
 الدماغ منبتا أحياب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه بنى كلامه على المقدمة  
 القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلزم  
 اليه والثاني أن المتولى تحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العسل والعسلات  
 مركبة من الاعصاب والرباطات والاعشبة واللحوم وهي مستندة الى الاعضاء الصلبة  
 والاعصاب تفيد لها الحس والتوى على الحركة وأما ما يحتلط به من الرباطات  
 والاعشبة فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير  
 لا يتسرع كون الدماغ منبتا للاعصاب أحياب اصحاب ارسطاطاليس عن الاول بأن  
 الحس لم يدل الاعلى كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا أن هذا التقدير  
 لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب وأما الثاني فسمي أيضا بالآلات جالينوس  
 استدلل بغلظة العصب وكثرتة على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال  
 ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ ليسا والعصب قويا على كذا ينسج من تولده  
 منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب  
 أصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالكيفية والله أعلم (النوع الثاني)  
 من الجواب عن شبهة جالينوس سلنا أن الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس  
 والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا للقوة الحس والحركة بانه أنه  
 لا يعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب إلا أن الدماغ يرسل الى القلب  
 آلة نابتة منه ليستفيد تلك الآلة قوة الحس والحركة من العسل وإذا كان هذا  
 الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكيفية الجملة الثانية بل جالينوس على أن معدن  
 القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة  
 الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكننا اذا شدنا العصمة بنحيط شدا قويا وجب أن  
 يبقى الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب وأن يعطل من الجانب الذي يلي الرأس  
 لكن الامر بالشد فعلنا ان قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجمة لا يحتاج فيها الى المقتدات الكثيرة المذكورة في الحجمة  
 الاولى والجواب لم لا يجوز أن يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان  
 بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاحتدق واستعد لقبول  
 قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدماغ فلا جرم  
 لم يبق مستعد لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الثاني بل في  
 الحجمة الثالثة بل جالينوس أن الحكما والاطباء اتفقوا على أن الحامل لتقوية الحس والحركة  
 جسم لطيف ناقد في الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ يكون مبدأ الهست  
 الروح أولى من القلب وذلك لانه في الدماغ مواضع خالية قتل تلك المواضع الخالية  
 تصلح لأن تتولد فيها تلك الارواح وأما القلب فليس كذلك لأن التجوييف الايمن  
 منه مملو من الدم وانما الشبهة في التجوييف الايسر فانه يعتقد أنه مملو من الروح  
 قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرق من غير أن تثقب  
 وتخرق أغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة قلسه يبدل  
 وتظن اليه بعينه وهو مكشوف فتعرف كيف ينضه في هذه الحالة ليساوى بنضه  
 قبل أن يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشریح في موضع لا يكون هواؤه  
 بارد التلا يبرد القلب فانه لو برد اصاب النبض ضعفا بطيئا متساوتا اذا عرفت هذا  
 فنقول اننا اذا غرزنا الابرة في غشاء هذا التجوييف الايسر سال في الحال منته فم  
 ولو كان هذا مملو من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجوييف  
 في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا  
 التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال فلما سال في الحال علمنا أن التجوييف  
 الايسر مملو من الدم وأيضا الحيوان الذي مات نجده في التجوييف الايسر من تجوييف  
 قلبه علق الدم وأما الدماغ فان جرمه من ردة لا يمنع أن يحصل في تلك القضون أجزاء  
 الروح والجواب أن هذه الحجمة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على أنه ليس  
 في القلب روح أصلا وجالينوس لا ينزع في كون القلب معدا للارواح الحيوانية  
 ويسلم أن الروح الساعى هو الذي صعد من القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا  
 لقوة الحس والحركة الحجمة الرابعة بل جالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون  
 مكانه أشرف الامكنة وأشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل  
 هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وأيضا الحواس محيطة  
 بالرأس فكانها خدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللاتفة بها وأيضا محل  
 الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الرواسيات فكذلك  
 الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجواب  
 أن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الاقناعيات فهذا آخر الكلام

المتخيم في هذه المسئلة وحسبكت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب  
 طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص أبحاثه وخصصت اليه أشياء كثيرة  
 من العقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك متى فسكتبه في هذا المكان لئلا يضيع وبإقده  
 التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه  
 الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك  
 لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من انطلق  
 هو العبادة ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاطمئنان أما المعرفة  
 فقوله موسى عليه السلام وأقم الصلاة لذكري وأما الاطمئنان فقوله تعالى  
 وما أمر الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر أن لب القلب ومقصود المقصود انما  
 هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محمل هذه المعرفة هو قلب فحينئذ يظهر  
 أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله  
 جوهره ثم نظر اليه سبعين الهبة فصارت ماء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع ثم ما زيد  
 وعلامدشان تخلق الارض من الزيت والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك  
 الجوهرية شيئا واحدا واصله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من الخلقات فهو  
 سلالة الامدومات ثم سئل من ذلك الخلق السموات والارض لانه قال حسدنا تارتقا  
 فمقتناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سئل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام  
 كما قال تعالى واتخذ خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سئل  
 من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة  
 فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلالات ليعلم أنه الشيء المنظم من جميع  
 الخلقات وعند هذا ظهر أن جسم الانسان ينقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر  
 في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فان قلب  
 سبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر سبع القلب في المعنى ولما جعل  
 الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل  
 أن تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد فأتينا ومن هذا المحسوس محقولا  
 نطهر عما قلنا أن المقصود الاصلى هو القلب وحسنه هو كل البدن وحسن البدن  
 هو كل الارض وحسن الارض هو كل السموات وحسن كل السموات عالم  
 المكائن والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ هيئته اذا عرفت هذا فنقول القلب  
 له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى كتبت في قلوبهم  
 الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه  
 مسؤولا وقال وأقندتهم هواء وقال نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ثم نقول  
 يحتمل أن يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة والقلب اسما لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما  
للشئ الذي نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناطرة الى العين وتلك  
النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد  
العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في أن الابصار الظاهرة تحصل بالسويداء  
والبصيرة الباطنة تحصل بالسويداء وجوهان الاقول أن الابصار تجري مجرى النور  
والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالتضادين واظهار أحد الضدين من  
الآخر أدل على القدرة والحكمة الثاني أن يكون الاتهام على وفق الابتداء  
فكما أن في الابتداء يظهر نور البصيرة من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك  
في الانتهاء يظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون  
للبصيرة والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على صحة قوله فالتق الاصبح  
فمنه هذا ظهر ترتيب جهات الباطن والظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم  
العين ثم الناطرة ثم النور الباصر الموجود في النقطة الناطرة وأما الباطن فالقواد  
وهو اسم لقام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناطرة وهي سويداء القلب ثم نور  
البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار في العالم الظاهر تتوقف على شرائط  
وتلك الشرائط بعينها معتبرة في ادراك البصيرة الشرط الاقول للابصار أن لا يكون  
المبصر في غاية الجسالة ولا في غاية الخفاء أما الذي في غاية الجلاء فكالمشمس فان العين  
تصير فيها فلا تقدر على ابصارها بالقام والسكال وأما الذي في غاية الخفاء فكالتذرة  
فكذلك العقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في غاية الخفاء  
والصغرا أما الاشياء التي في غاية الجسالة والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه  
ويليه عظمة الارواح العالمة المقدسة فنور سويداء القلب يحترق في هذه المضرات  
فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحانه من احتجب عن العقول بشدة  
ظهوره واختفى عنها بكمال نوره وأما الذي في غاية الخفاء فكتناسيل الاحوال  
وجريان المحدثات أما تناسيل الاحوال فقوله ونشستكم فيما لاتعلمون فان النطفة  
حينما تقع في الرحم الى أن تنفصل جنينا لها في كل لحظة وفي كل لحظة صفة  
الا أن التفاوت بين العظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما جريان المحدثات فهو  
أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذكوا ومنافع  
ثم قال بعدة والحيل والبعال والجرير تركبونها وزينة ثم قال ويخلق ما لاتعلمون والمعنى  
أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع الحيوانات لكثرتهم واختلف  
أحوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر وتظيره أن العقول  
متحصرة في مبدأ التلقين والايجاد وفي منتهى الاعدام والافناء بل العقول لا سبيل لها الى  
معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والأبد ولو أنه بقي إلى قيام القيامة يتقدم إلى ما قبل ويتأخر إلى ما بعد لم يرتفعه إلا في التوسط بين الأزل والأبد ويرى حقيقة الأزل والأبد نزهة عن لواحق الاقتران وعلائق الافهكار والشروط الذاتي أن المبصر إذا كان حاضر انفعال بصيرته الانسان حادثة من جانب إلى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر ~~فهم~~ كذلك القلب عالم يحرك عينه الروحانية من معقول إلى معقول لم تمكن من الابصار وتلك التحريكات هي المسماة بالتحكروالروية وتطر العقل وكما أن تظر العين عبارة عن تثقيب الحادثة من جهة إلى جهة طلباً للروية فكذلك تظر القلب عبارة عن تثقيب حادثة العقل من جانب إلى جانب طلباً لادراك المعقول والشروط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكن ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الاشياء النيرة ~~فكذلك~~ العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور جلال الله كما قال تعالى وأشرقف الارض بنورها وهو بمنزلة الشمس فكما لا يستطيع ابصار الخفافيش ابصار قرص الشمس فكذلك لا يستطيع ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح النيرة على قلبك وأكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطبقون طاعة هذه النوار فهذه المرتبة بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدر ابيض العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالاً دقية ما يظهر قائلاً ثم معنى فكذلك الارواح قد تكون عطية الاضاءة والنارة كقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة تكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملازمون لعتبة جلال الله المعتكفون في حظائر قدس الله استنارت ارواحهم وأبصار ارواح غيرهم فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية متلألئة كما قال تعالى كأنها كوكب درية يوقد من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جرداً كالسهو وأمثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومراتبها أربع أولها الذين يكتفون في العظم الاقل وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب فان ارواح الخلق تندى بأنوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما أن الفائدة في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجيم بهم يهتدون فكذلك دعوات

الانبياء عليهم السلام أعلام نورانية يمتدى بها في ظلمات بالشبهات وبجر الشهوات  
قال تعالى واثق أمتدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في  
الارض ألا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم أرواح  
أولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وثالثها أرواح المرسلين  
وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يـكـونون في العظم الثالث من الكواكب  
ورابعها أرواح جله الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعمئة  
وعشرون ألفاً وهؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد  
هـذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث الساقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى  
ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا الذين ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق  
بانظريات قال ساقون هم الاوليا كما قال تعالى ألان أواباء الله لا خوف عليهم ولا هم  
يـحـزـنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم  
العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالرايا المحاذية  
فتنعكس أنوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكمله للآخرى من وجه  
ومستكمله تبها من وجه ولهذا السبب كان أحدهم مقامات الصديقين الحبيب في الله  
والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبة مرتبة النار في العالم الجسماني  
واعلم أن نور العقل له عيوب كثيرة كما أن نور النار له عيوب كثيرة فالقول كما أن نور النار  
مزوج بدخان كثير يسود الثوب ويصفق الدماغ فكذلك نور العقل مزوج بدخان  
الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل وأخرى  
يصفق دماغ البشرية فيلقى صاحبه في وهم الخلول والاتحاد والثاني أن نور السراج  
فيه اشراق وفيه اشراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وفيه اشراق اما اشراقه فهو  
التفكير في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما اشراقه فهو والتفكير في جلال  
الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخلاق والثالث  
أن نور السراج ينطفئ بأدنى ريح فكذلك اسراج نور العقل ينطفئ بأدنى شبهة فلهذا  
السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم ولولا أن يتنازل لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً  
وقال التليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفيق  
مسلماً وقال سليمان وأدخلك برحمتك في عبادة الصالحين وقال الحكيم رب  
اشرح لي صدري وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة  
الهداية والمعرفة والرابع أن السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير وأما اذا وضع  
في مصراع واسعة فإنه يقل ضوءه فكذلك اسراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت  
البدن كما قال وفي أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير محض صرا لا ترى  
أن سراج العقل لما وضع في ميدان الارواح انطفاً ولم يظهر له لمعان واشراق



كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا  
 فاذا كان حاله في ميدان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في حصره انوار  
 الجلال الصمدية وفضاء كمال الاسرار الالهية التي تقديست عن أن يكون لها بداية  
 ونهاية أو مقطع ونهاية وانطامس ظهور نور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص  
 الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ كذلك العقل انما ينضي فيما  
 وراء حجب الغيب وعالم انوار الصمدية وأما اذا أزيل الحجاب فتجلى الانوار انطامس نور  
 العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اخلع تعليلك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع  
 الخ اشارة الى تجلي انوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقائه  
 لئمه بالاشرة ينطفى وان استمر لئمه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة وكذلك نور  
 سراج العقل اما أن يطفى لما ريان الغفلات والشهوات واما أن يبقى الى آخر الامر لئمه  
 اذا اتقضى لئسل الحياة الدنيوية وتجلي نهايا عالم الاشرة وانكشفت السران وتجلت  
 الضمائر لم يبقى لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نبرات عالم الروحانيات  
 والجسمانيات الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي عليه  
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشيطان فمن الناس من أنكر  
 الجن والشياطين واعلم أولاً أنه لا بد من البعث عن ماهية الجن والشيطان فنقول  
 أطبق الكل على أنه ليس الجن والشيطان عبارة عن أشخاص جسمانية كشيعة قبيحة  
 وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها اجسام هوائية  
 قاذوة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال سعبة  
 شاقة والقول الثاني ان كثير من الناس أفتوا بوجودات لا تتحسرة ولا حالة  
 في التصيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون  
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكيفية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى  
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليهام مرتبة الارواح المتعلقة  
 بتدبير الاجسام وأشرفها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ  
 ثمانية والمرتبة الثانية الحاقون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حامين من  
 حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات  
 طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء  
 الذي هو في طبوع التسميم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزهور والمرتبة الثامنة مرتبة  
 الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة باليابس والمرتبة  
 العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية  
 الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة  
 آلهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي السمعة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوده الخفية الاولى  
ان الشيطان لو كان موجودا لكان موجودا في كل مكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان  
باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان  
كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام  
كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضئية  
ورعود وبروق مع اننا نشاهد شيئا منها ومن جوار ذلك مكان خارج عن العقل  
وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان تتزق  
وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية واما يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة  
على الاعمال الشاقة ومنبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان  
ثبت فساد القول بالجن الخفية الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا  
حاضرين في هذا العالم مغالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول  
المخالطة والمصاحبة اتماما لعداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة ووجب ظهور  
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة ووجب ظهور المضار بسبب تلك  
العداوة الا اننا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين  
يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا آثارا  
من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسعت واحد من تاب  
عن تلك الصنعة قال اني واطببت على العزيمة القلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة  
من الدقائق الا اتيت بهم اثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة آثارا الخفية  
الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اتما الحس واما الخبر واما الدليل اتما الحس فلم  
يدل على وجود هذه الاشياء فانما اذا كلالا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف  
يكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون اننا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم  
طائفة من الجهالين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امر جنتهم فيظنون انهم رأوها  
والكذابين المخرفون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام  
فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان  
يقال ان كل ما اقر به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع  
ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان  
فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجنع انما كان لاجل ان الشيطان تعذ في ذلك الجنع  
ثم اظهر الجنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام  
لان الشيطان دخل في باطنها فتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما اقتطعت  
من اصلها لان الشيطان قلعها فتثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب  
القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذر لا فالاعرف دليلا على ما يدل على وجود الجن والشیاطین فثبت  
 انه لا سبيل لتسالي العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه  
 الاشياء باطلا فهذه جولة شبه منكري الجن والشیاطین والجواب عن الشبهة الاولى  
 أن نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه لا يتنع أن يكون الجن جمعا ظم لا يجوز  
 أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا المتول فرق الفرقة الاولى  
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خبيثة  
 وقد تكون شريرة فان كانت خبيثة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي  
 الشیاطین الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المنارفة  
 وتعاق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المنارفة فينشئ يحدث لتلك  
 النفس المنارفة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتسير تلك النفس المنارفة معاونة  
 لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال الملائكة بها فان كانت النفسان من  
 النفوس الطاهرة المشرقة النورية كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهامان كانت  
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وموسسة فهذا  
 هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا بالجن  
 والشیاطین جوهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها وجنسها مخالف بنس النفوس  
 الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يتدرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية  
 فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بسالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي  
 الشیاطین المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجسمية غلة القوم فالنفوس البشرية الطاهرة  
 النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب  
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة  
 وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين  
 يشكرون بوجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح المجردة الملكية وزعموا أن  
 تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها واماها تها كما أن اكل  
 روح من الارواح البشرية بدنا معنا فكذلك اكل روح من الارواح الملكية بدن  
 معین وهو ذلك القلب المعین وكما أن الروح البشرية يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة  
 يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح القلبي يتعاق أولا بالكواكب  
 ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك القلب والى كلية لعالم  
 وهكذا أنه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالشرابين  
 والاعصاب الى أجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل  
 جزء من أجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل  
 بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء

هذا العالم وكما أنه بواسطة الأرواح الفاتضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل  
 في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الغازية والنامية والمولدة والحساسة  
 فتكون هذه القوى كالسائج والأولاد بطوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك  
 بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم  
 تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس  
 كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها  
 وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان زحل مثل طائفة والنفوس  
 المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل  
 متجانسة متشاركة فيحصل بينهم محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة إلى روح  
 زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري إذا عرفت هذا  
 فتقول إن العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة  
 خاصة وهي تكون معلولة لروح من الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح  
 الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية وتلك الأرواح الفلكية  
 بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالأب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا  
 السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتدبرها تارة في النوم  
 على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الإلهام ثم إذا اتفق لبعض النفوس  
 البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصالها بالروح الفلكي الذي هو  
 أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبه وأعمال خارقة للمعادن فهذه تفصيل  
 مذاهب من آيات الجن والشياطين ويزعم أنهم موجودات ليست أجساماً ولا  
 جسمانية واعلم أن قوماً من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن مجرد  
 يتمتع عليه ادراك الجزئيات فالجزئات يتمتع ككونها فاعلمه للأفعال الجزئية واعلم  
 أن هذا باطل لوجهين الأول أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان  
 وليس بقمرس والقاضي على شيتين لا بد وأن يحضره المقضى عليه ما فهو ناشئ واحد  
 وهو مدرك للكل هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئ هو النفس أيضاً الثاني  
 هب أن النفس مجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداءً لسكن لانزاع أنه يمكنها أن  
 تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال تلك الجواهر مجردة  
 المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثراء ومن كرة الزمهرير ثم انها  
 بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في همتهم  
 الأبدان فهذه أقام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين  
 أجسام هوائية أو نارية فقالوا الأجسام متساوية في الخفية والمقدار وهذان  
 المعنيان اعراض فالأجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والأشياء المختلفة

بالمهية لا يمتنع اشتراكهما في بعض اللوازم لم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة  
 بحسب حقائقها المخصوصة وما هيته المعينة وان كانت مشتركة في قبول الطبيعة  
 والمقدار اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة  
 نقادة حية عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للفرق  
 والتمزيق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها  
 بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس  
 ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن المواضع تنفذ في الفضة الطيفة  
 في بواطن الاجار والحديد وتخرج من الجانب فلم لا يمكن من ذلك هذه الصورة  
 وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف  
 فيها وانما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم  
 في كل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يتم على ابطالها فتميز المصير  
 الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصدقة  
 والعداوة مع كل واحد وكل احد لا يعرف الاحال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها سبق  
 هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو اننا نقول لان سلم  
 ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسبب ظهور الجواب  
 عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهو ان آخر الكلام في الجواب عن هذه  
 الشبهة الى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العلية) والجواب عن الشبهة  
 الثالثة ان ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو ان الانبياء عليهم السلام اطلقوا  
 على اثبات الجن والشياطين فالظن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبياء فان قالوا  
 اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب  
 الطعن ايضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لنا في اثبات النبوة طريق  
 بحسب نذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه انتهى لا يخفى ان هذا  
 الجواب احسن مما ذكره في التفسير الكبير ولذا ذيلناه به هذا واما الطريق الذي  
 ذكره في اثبات النبوات فلعلك تجده في هذه الوريقات (المسئلة الثانية)  
 اعلم ان القرآن والاشياء يدلان على وجود الجن والشياطين اما القرآن فآيات  
 (الاولى) قوله تعالى واذا صرقتنا اليك نفران من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه  
 قالوا انصتوا فاطمأنتوا ولو الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا اننا سمعنا كتابا انزل من  
 بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى اهمم مع  
 القرآن وعلى أنهم أنذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تكلموا الشياطين  
 على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام بعد لونه  
 ما يشاء من مهارب وبوتائل وجفان ك الجوابي وقد دررنا فيات وقار تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان  
 الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه بأذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر  
 الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ  
 (والخامسة) قوله تعالى انازنا السماء الدنيا زينة للكونا كعب وحفظا من كل شيطان  
 مارد وأما الاخبار كثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطأ عن صبي بن أفلح  
 عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي  
 وجلست أنتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحمير تكلمت سريره في بيته فاذا حبة  
 فقامت لاقتلها فأشاه أبو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار  
 وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث العهد بهرس  
 وساق اليميدية الخ قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهبأ الرمح ليطعنها بسبب  
 الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بجهة على فراشه فركز الرمح  
 فيها فاظطربت الحية في رأس الرمح فخر الفتى فماتت في بيتها ما كان أسرع موتا الفتى  
 أم الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنة جنانا قد أسلوا فبن بدا  
 لكم منهم فاذنوه ثلاثة أيام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطأ  
 عن يحيى بن سعيد قال سألت أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفرة تسان الجن  
 يطلبه بشعلة من نار فلما التفت رآه فقال جبريل ألا أهلك كلمات اذا قلتهن طفتت  
 شعلته قل أعوذ بوجه الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من  
 شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يهرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر  
 ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق  
 بخبر يارهن (الخبر الثالث) روى مالك أيضا في الموطأ ان كعب الاخبار كان يقول  
 أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي  
 لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبكلماته كلها ما قدمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرا  
 وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أرقع في نوعي  
 فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات  
 الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما لستمرو ببلغ التواتر من خروج النبي  
 صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم دعواتهم الى الاسلام (الخبر السادس)  
 روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعاه ربه أن يريه  
 موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على  
 القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله  
 صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد  
 الا وله شيطان قيل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعانني عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير  
الكبير أيضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين  
مقرنين في الاصناف وههنا بحث وهو أن هذه الآيات دالة على أن الشياطين لها قوة  
عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية العالية التي لا يقدر عليها البشر  
وقدروا على الغوص في البحار واحتاج سليمان عليه السلام إلى أن قيدهم وقاتل  
أن يقول إن هذه الشياطين إما أن تكون أجسادهم كثيفة أو لطيفة فإن كان الأول  
وجب أن يراهم من كان صحيح الطاسة إذ لو جاز أن لا يراهم مع كثافة أجسادهم فليجز  
أن يمسكون بحضرتنا جبال عالية وأصوات هائلة لا تراها ولا تسمعها وذلك دخول  
في السفطة وإن كان الثاني وهو أن تكون أجسادهم لطيفة ولينة فقل هذا يمتنع  
أن يكون موصوفًا بالقوة الشديدة وأيضًا لم أن تتفرق أجسادهم وأن تتفرق بسبب  
الرياح القوية وأن يموتوا في الحال وذلك يمتنع وصفتهم بالقوة القوية وأيضًا الجن  
والشياطين إن كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والرهاد  
في زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع أن المسلمين يبالغون في الظهار لهم وهداوتهم  
وحيث لم يحس بشئ من ذلك علمنا أن القول بآيات الجن والشياطين ضعيف  
(واعلم) أن أصحابنا يجوزون أن تكون أجسامهم كثيفة مع كثافتهم لا تراهم وأيضًا  
لا يبعد أن يقال إن أجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولينتهم أصلية بمعنى أنها  
لا تقبل التفرق والتزق (وأما الجباري) فقد سلم أنها كثيفة الأجسام وزعم أن الناس  
كانوا يشاهدونهم في زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما أتى في أمات الله تلك الجن  
والشياطين وخلق نوعًا آخر من الجن والشياطين تكون أجسامهم في غاية الرقة  
ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود في زماننا من الجن والشياطين ليس إلا من هذا  
النوع وانتهى ما قاله في هذه السورة مما يتعلق بهذه البهت (المسئلة الثامنة)  
في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكره أنه أي الشيطان يغوص في باطن  
الإنسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقى إليه الوسوسة واحتجوا بما روي أن النبي  
صلى الله عليه وسلم قال إن الشيطان ليحرق عيني ابن آدم مجرى الدم الأفضية والمجاريه  
بالجوع والعطش وقال عليه السلام لو أن الشياطين يحرقون حول قلوب بني آدم  
لنظروا إلى ما في السموات ومن القاس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها  
لأنه يمتنع حملها على غلواهرها واحتج عليه بوجوده الأول أن نفوذ الشياطين  
في بواطن الناس محال لأنه يلزم إما اتساع تلك المجاري أو تدخّل الأجسام  
الثاني ما ذكرناه أن العداوة الشديدة سائلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا  
النفوذ فلم لا يخلصهم بزيد الضرر الثالث أن الشيطان مخلوق من النار فلو دخل  
في داخل البدن لصار ككأنه تقذ النار في داخل البدن ومعلوم أنه لا نفس بذلك

الرابع أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انما تضرع بأعظم  
 الوجوه اليه ليظهر وأنواع الفسق فلا يجرد فيه أثرا ولا فائدة وبالجمله فلا تزي  
 من عدداتهم ضررا ولا من صدقاتهم نفعا وأجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال  
 الاول بأنهم نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنهم أجناس تامه كالأصوات  
 والهوا فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله والملائكة يمشونهم  
 عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله لنا ابراهيم يا نار كوني بردا  
 وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين يختارون ولعلمهم  
 يقعون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة  
 على الوجه الذي شرحه الشيخ الغزالي في كتاب الاغنياء قال رحمه الله القلب مثل قبة  
 لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب أو مثل هدف ترمى اليه المنهات  
 من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتري فيها صورة بعدد  
 صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن تدخال  
 هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما عن الظاهر كالجواس الخس واما  
 من الباطن كالتغيب والشهوة والغضب والاخلاق المرهكة في مزاج الانسان  
 فانه اذا أدرك بالجواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة  
 أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب واما اذا وقع الانتحال عن  
 الادراكات الظاهرة فالتحولات الخفية في القصر تسمى بالظواهر الخفية وهي التي  
 تسمى ويحسب انتقال الخيال يتقل القلب من حال إلى حال فالقلب وانما في التحنن  
 والتأثر من هذه الاسباب وانحصر الامور الحاصلة في القلب هي الخواطر وأما  
 بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأما عن بعضها ادراكات وعلمها أما  
 على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر  
 بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات الارادات والادوات  
 محرركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو  
 الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير أعني ما ينفع في العاقبة  
 فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالخواطر الحمود يسمي الهامما  
 والذموم يسمي وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب  
 والتسلسل محال فلا بد من انتهاء السلك الى واجب الوجود وهذا المخلص كلام الشيخ  
 الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره  
 الغزالي اعلم أن هذا الرجل فارحول المقصود الا أنه لا يحصل الغرض الا بعد من يد  
 التحقيق فتقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى)  
 لا شك ان هنا مطلقا ومفروضا وكل مطلب قائما ان يكون مطلقا بذاته أو مقبولا ولا يجوز



أن يكون كل مطلوب مطلوباً بغيره وان يكون كل مهروب مهروباً بغيره واللازم أنما  
 الدوراً والتسلسل وهما محالان فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً  
 لذاته وشيء يكون مهروباً عنه لذاته (المقدمة الثانية) إن الاستقراء دل على أن المطلوب  
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه  
 بالذات هو الألم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة  
 الثالثة) أن اللذبة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذبة عند القوة  
 الباصرة شيء واللذبة عند القوة السامعة شيء آخر واللذبة عند القوة الشهوانية شيء  
 ثالث واللذبة عند القوة الفضية شيء رابع واللذبة عند القوة العاقلة شيء خامس  
 (المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لازم من  
 حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرق وعنده الوقوف  
 عليه يحصل العلم بكونه لذياً أو مؤلماً أو خالياً عنهما فان حصل العلم أو الاعتقاد  
 بكونه لذياً ترتب على هذا الاعتقاد والعلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل  
 العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل  
 الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذياً لم يحصل  
 في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذياً  
 انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض  
 والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأى ناطعاً ما  
 لذياً فعملنا بكونه لذياً انما يؤثر في كوننا نريد تناوله اذا لم نعتقد أنه حصل فيه  
 ضرر فاند على ذاته أما اذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر فعدت هذا بغير العقل كيفيته  
 المعارضة والترجيح فأبهما غلب على ظنه أنه أرحم عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر  
 لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا أنه  
 انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحصيل ذلك العمل المؤلم يتخلص  
 عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل به الى تحصيل منفعة أهلى منها حالاً فثبت بما ذكرنا  
 أن اعتقاد حصوله لذياً أو مؤلماً انما يوجب الرغبة أو الفرضة اذا شئت ذلك  
 الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي ينادى به على أن  
 الافعال الحيوانية اها من اتب مرتبة ترتيباً ذاتياً رويها عقلياً وذلك لان هذه الافعال  
 مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا أن هذه القوى صالحة  
 للفعل والترك فامتنع سيرورتها مصدر الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل  
 الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما يوجد وتحدث  
 لاجل العلم بكونها لذية أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد  
 البحث الاول فيه ولزم أنما الدوراً والتسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي  
 اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق  
 تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في أن الفعل كيف يصدر  
 عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفلة الوسوسة قلو ثابتة  
 أن المصدر القريب لافعال الحيوانية هو هذا القوي المركوزة في العضلات والاورتار  
 وثبت ان تلك القوى لا تصير مصاد للفعل والتحرك الا عند انضغام الميل والارادة  
 اليها وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون تلك الشئ نبيذا أو مؤلما  
 وثبت أن حصول ذلك الشعور لا يتوأن بكون جفاقي لله تعالى بالتمسك به وبواسطة  
 مراتب شأان كل واحدة منها بالاستلزام ما بعدها على الوجه الذي قررناه فثبت أن ترتب  
 كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم لزمادانيا واجبا فإنه اذا أحس بالشئ  
 وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب  
 فإذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا  
 انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لأنه اذا حصل تلك المراتب  
 المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع  
 تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلنا أن القول  
 بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان اتفق حصول  
 هاتين المراتب في الطرف السامع يحصل لهما لاهما وان اتفق في الطرف المغناطيسية  
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكره هو حق  
 وصدق الا أنه لا يبعد أن يكون الانسان غافلا عن شئ فاذ ذكره الشيطان ذلك الشئ  
 تذكره ثم عند التذكر يرتب الميل عليه ويرتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي  
 أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية  
 عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي الا أنه بقي لقائل  
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان  
 اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك  
 الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الاول انما أقدم  
 على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث  
 من سبب وما ذلك الا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام  
 في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة  
 والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس  
 رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم  
 تزوره في اعتكافه فحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معواهلنا بلنا بلينا المسجد من رجالان من الانصار فسلما على النبي صلى الله عليه وسلم  
 واسرعا فقال لهم ما النبي عليه السلام هل رسلكم انتم اسقية فقالوا لا سبحان الله تعالى  
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم كتبه اني  
 خشيت ان يتذف الشيطان في فلوبكم كما شيا فتملككم المعنى ان كيد الشيطان لا ينكث  
 عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا ينكث جريان الدم عنه وقال قوم انه على  
 ظاهره لان الشيطان جسم لطيف فلا يبعده تفوقه نفسه لان اللطيف يدخل  
 في الكثيف اذا كان متخللا الاجزاء كالهواء الساكن في البدن من شرح المشرق  
 لابن الملك (م) أبو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم يصلي سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعنك بلعنة الله التامة  
 ثلاثا فيسقط يده كأنه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك  
 تقول في الصلاة شيئا لم نسمع منه منك قبيل ذلك وقد أسألك بذلك فقلت يدك قد سال النبي  
 صلى الله عليه وسلم ان عدواقه ايلس بالنصب عطف بيان أو يدل جاء بشبهها من نار  
 أي بشعلة تمها يصعل فوجهه فتقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت ألعنك  
 بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع  
 الثقلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعد لان اللعنة غير متبذرة بالمرات  
 ثم أردت أخذه والله لو لا دعوة أخينا سليمان لا أصبح موتنا بهي لا أخذت ايلس  
 وجعلته مشدودا بالوناق وهو القيد يلعب به ولدان أهل المدينة وفي الحديث جواز  
 روية ايلس لبعض الأدميين وأما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم  
 فعمول على الغالب قال الامام المازري الجلس أجسام لطيفة بحيث ان تصور بصورة  
 يمكن ربطه معها ثم يتشع من ان يعود الى ما كان عليه حتى يتأني التعب به وفي قوله  
 ألعنك دلالة على أن خطاب الغريق الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه  
 السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذا قال الجمهور وتبطل الصلاة  
 بردة السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ حديثه قاله النووي  
 رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه انه قال على الرواية عنه ان عفرية  
 وهو الخبيث المنكر من الجن تفلت أي تعزس بتشديد الهم على البارحة اية قطع على  
 صلاتي انما قدم المفعول غير السريع وهو على على الصريح ان غالب اهتمام العفريت  
 كان قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكنى الله تعالى منه أي أعطاني الله  
 مكنة من أخذه وقدرة عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل التام في الصلاة  
 وعلى أن الشيطان عينه غير مجسمة فلا تبطل الصلاة بمسه فأردت أن أربطه بكسر  
 الباء وضعها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من أفعالها  
 ببال المصلى على سارية أي اسطوانة من سوارى المسجد حتى ينظر اليه كما

فذكرت دعوة أني سليمان رب اعفوني وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي  
 فردته خاسئا أي ذليلا مطرودا لأن التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا  
 الحديث أنه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق  
 أنه تذكرها قبله فيتناقضان قلت لا منافاة لأن الحديثين صدرتا في وقتين ( إلى هنا  
 ملخصا من شرح المشارقي) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة  
 على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق  
 المشهور فنقول اعلم أن القائمين بالنبوات قريش من أسجد هما الذين يقولون ان ظهور  
 المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انما تبدل بقوله على تحقيق  
 الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الادل وعليه عامة أرباب الملل والنحل  
 والقول الثاني أن تقول اننا نعرف أول أن الحق والصدق في الاعتقادات ما هو  
 وان الضوابط في الاعمال ما هو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا الناس ايدعوا واطلقوا الى الدين  
 الحق ورأينا أن لقوله أثر اقويا في صرف انطلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبي  
 صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب الى العقل والشبهات فيه أقل وتقريره  
 لا بد وأن يكون مسبوقا بقدمات المقدمة الاولى اعلم أن كمال حال الانسان  
 في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور  
 في أمرين أحدهما أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تجعل فيهما صورا لاشياء  
 وحقاقتها تجليا كاملا مبرا عن الخيال والزلها الثاني أن يتعمق في العملية كاملة  
 بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد  
 من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب  
 الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للانسان الا بالوصول  
 الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة أطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء  
 الا الهيون على حقيقتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كامل العقل الا وساعدها المقدمة  
 الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقضين في هذه  
 المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين  
 في هذين المقامين الا أنهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين  
 يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم  
 السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى أوج الكمال وهوؤلاء هم الانبياء  
 عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان  
 والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية ككناها غير متناهية بحسب الشدة  
 والضعف والكثرة والقلة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان  
 وان كان شاملا للخلق عامة فاقبهم الا انه لا بد وأن يوجد فيهم شخص كامل بعيد

من النقصان والدليل عليه من وجوده الاقول اننا بينا ان الكمال والنقصان واقع  
 في المطلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم اننا كما شاهدنا تماثلا بينا في جانب  
 النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من اليقظة والسبب في ذلك  
 في جانب الكمال لا يتوان ان توجد أشخاص كاملة فاضلة ولا يتوان ان يوجد فيما بينهم  
 شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأقل مراتب  
 الملكية الثاني ان الاستقرا يعدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس  
 تحتها ثلاثة أنواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان أشرف هذه  
 الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدونها المعدن ثم نقول الحيوان جنس تحتها  
 أنواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحتها أصناف كثيرة مثل الزنج  
 والهند والروم والعرب والافريق والترك ولاشك ان أشرف أصناف الانسان وأقربهم  
 الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بيران شهر ثم ان هذا الصنف  
 من الناس يختلفون أيضا في الكمال والنقصان ولاشك انه يحصل فيهم شخص واحد  
 هو أفضلهم وأكملهم قطي فهذا قد ثبت انه لا يتوان ان يحصل في كل دور شخص واحد  
 هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم  
 واقدم صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الأشرف من سكان هذا العالم الأسفل هو الانسان  
 الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملكة  
 وحصلت له القوة العملية التي بها يتدبر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق  
 الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الأشخاص الموجودين  
 في ذلك الدور كان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص  
 ولاشك ان المقصود بالذات هو الكمال وأما النقصان فانه يكون مقصودا بالعرض  
 فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتبع له وجماعة  
 الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه  
 غائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة  
 في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لا ما قلنا ان ذلك  
 الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالتبع له وهو أيضا غائب  
 عن المطلق لان المطلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو أفضل هذا الدوروا كما هم وأقول  
 ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضا أنه أفضل أهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه  
 الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لا يعرف  
 نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اولياتي تحت قباني لا يعرفهم  
 غيري فثبت بهذا ان كل دور لا يتوان ان يحصل فيه شخص موصوف بمفات  
 الكمال ثم انه لا يتوان ان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره  
 وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقل  
 الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والتي المكرم وواضح  
 الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبتته الى سائر اصحاب الاديان والكسبية  
 الشمس الى الكواكب ثم لا يتوان ان يحصل في اصحاب الاديان انسان هو أكثر منهم  
 الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالعصر  
 بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقر شرعيته وأما الباقيون فنسبة كل  
 واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب الى السيارة  
 الى الشمس وأما سائر الامم انطلق فهم بالنسبة الى اصحاب الاديان مثل حوادث هذا العالم  
 بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أن عقول الناقصين تكمل  
 بالقرآن وعقول اصحاب الاديان تقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا  
 الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو أكمل  
 الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الاقوال الاعلى من الانسانية وقد علمت  
 أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه والأشرف من النوع البشري  
 هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلاً بقول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان  
 موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلاً بقول الملائكة ومختلطاً بهم  
 ولما كان من خواص عالم الملائكة البرامة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم  
 الاجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفاً  
 بما يناسب هذه الصفات فيكون قابلاً للاتصالات الى الجسمانيات قويها التصرف  
 فيها شديد الاغجاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع  
 الجلال القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم  
 بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون  
 قوته الروحانية مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوتى النظر والعمل ولما عرفت  
 أن النفوس الناطقة مختلفة بالمهايات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة  
 النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالاضد منه فتكون قوية في التصرف  
 في أجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة ظاهرة فيهما  
 جميعاً وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعاً وذلك هو الغالب في أكثر  
 الخلق وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول من صف النفوس الناطقة شيئان الاعراض  
 عن الخلق والاقبال على الخلق وهما شيئان الاقبال على الخلق والاعراض عن  
 الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الخلق والاعراض عن الخلق فهو النبي  
 الصادق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والتفصيل فكل من كانت قدرته على افادة هذه العلة اكمل كان اعلى  
 في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف كان اخص في حجة  
 النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه عن حال النبوة والله اعلم (الفصل الثاني)  
 في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل في اثبات  
 النبوة اعلم اننا ذكرنا من القرآن ونشرها ليعلم من ذلك التفسير صحة هذا  
 الطريق الذي ذكرناه منها سورة سمع اسم ربك الاعلى فنقول قد علمت أن  
 الاصل هو الالهيات والقرع هو النبوات فلا يجرم برب العادة في القرآن أنه يقع  
 الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها في هذه السورة  
 بدأ بالالهيات فقال سمع اسم ربك الاعلى ومعناه أنه أعلى من مناسبة جميع المكات  
 ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار وجود الجنس والفصل  
 باعتبار انان ومن قبول التفسير والقضاء اما في الذات واما في الصفات وهو سبحانه  
 أعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها واعلم  
 أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى هي صورة في قاعدة واحدة  
 وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات او في النباتات والحيوان لا بدن ونفس  
 فقوله الذي خلق فسوى اشارته الى ما في ابدانها من العجائب وقوله والذي قدر فهدى  
 اشارته الى ما في نفوسها من الغرائب فنبه بهذين الضابطين على ما لا نهاية له من العجائب  
 والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النباتات وهو قوله والذي أخرج المرعى  
 فجعله غنماً أحوى وما قرأ أمر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال  
 حال الانبياء في حصول أمور أربعة أولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة  
 العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها قدرته على تكميل  
 القوة العملية التي لغيره ولا شك أن كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل  
 غيره في هاتين القوتين ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا  
 البيان يقتضى أن يقع الابتداء أولاً بشرح قوته النظرية وثانياً بشرح قوته العملية  
 وثالثاً بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعاً  
 بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فإذا ظهر كماله  
 في هذه المقامات الأربعه فبيننا يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى النهاية  
 القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع  
 في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط  
 والنسيان الامشاه الله أنه يحصل بتمتضي البلبله الانسانية والطينة البشرية ثم أتبعه  
 ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ويسرك لليسرى معناه اننا نتوى دوامك  
 في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين وإرشاد المحتاجين فقال فذكر  
 ان نفع الذكرى فقوله فذكر أمره بإرشاد الناقصين وقوله ان نفعه تنبيه على أنه  
 ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك  
 وبعضها لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر في قلبه ودواهي  
 الحسد والغضب والاضرار على الجهل ثم لما تبين تعالى على أن المستمع لذلك  
 التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين  
 فقال سيد كرم يخشى ويتجنبها الا شق الذي يصلى النار الكبرى فيبين أن صفة  
 من ينتفع بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على  
 روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم ينتفع بإرشاد هذا الحق وأما الذي  
 لا ينتفع بهذا التذكير فيقتبأه منه ويحبذ من القرب منه فهو والنفس الموصوفة  
 بكونها أشقى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة  
 فلما بين هذا زاد في صفة فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها  
 لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها  
 بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهاذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين  
 وعيد من لا ينتفع بذلك بين كمال حال من ينتفع فقال قد أفلم من تزكى وذلك أن  
 المقصود من تعليم الانبياء موت كبرهم وإرشادهم أمران أحدهما إزالة الاخلاق  
 الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحية في النفس  
 ولما كانت إزالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لاجرم ابتدأ بقوله قد أفلم  
 من تزكى والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك  
 أتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف  
 النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهاذا قال وذكر اسم ربه  
 فصلى وهو اشارة الى استسعاد الانسان في تكميل قوته النظرية بإرشاد الانبياء  
 وقوله فصلى اشارة الى استسعاده في تكميل قوته العملية بإرشادهم وهدايتهم ثم عاد  
 الى حال المعرضين عن الاتقاع بإرشاد الانبياء وهدايتهم وبين أن ذلك الاعراض  
 انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثر في الحياة الدنيا ثم بين أن  
 الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة رابحة على لذات هذه الدنيا من  
 وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير  
 والثاني أنها أبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير  
 وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها  
 صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بإرشاد الانبياء  
 والى من لا ينتفع به ويبين أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها



التنبية على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والفضل  
الابقي أولى بالتصميل وعند هذا قدم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ  
ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة أسرار النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة  
بقوله ان هذا في العصف الاولي عصف ابراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من  
الانبياء فأزله الله ~~بكتابه~~ أو صحيفة فالله صود منه ليس الا هذه المراتب الاربع  
المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي نلخصه علم أن حقيقة  
القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جعله السور الثلاثة بهذا المعنى سورة العصر  
فبدأ بقوله ان الانسان لني خسر وذلك لاننا يشاء أنه حصل في بدنه تسعة عشر نوعا  
من أنواع القوى وكما تجزء الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة  
والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهي  
الربانية الواقعة على باب جهنم البسد وأما العقل فإنه مصباح ضعيف وانما حصل  
بعد استيلاء تلك التسعة عشر على ملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا  
يستولى على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في النسران والحمران  
فلهذا قال ان الانسان لني خسر ثم انه استثنى من هذا النسران انسانا يتناول  
ترياق الاربعية وهو ترياق روياني مركب من أسخراط اربعة روحانية فأولها كمال  
القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثابوا كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا  
الصالحات وثالثها السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق  
ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر  
لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى التصاد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما  
أشعر عن الملائكة أنهم قالوا أتعجب فيهما من يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا قدر الانسان  
على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل خيرات في القوة العملية ومن جعله  
الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما سبى عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه  
السلام المجهزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا لنؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض  
ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص  
انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوة النظرية والعملية وقادرا على  
معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على  
الاحوال التي طلبوها منه ومن جعله الآيات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال  
في سورة الشعراء وانه لتنزىل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن  
يكون هذا من تنزىل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزات به الشياطين ثم بين الجواب  
فقال هل أمبشكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أقالنهم والمعنى أنه لو كانت  
الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كل ذلك الداعي أفا كأتيا والذين

ويميزونه عليه هم الشياطين واما أنا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال  
 على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة  
 الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساجرا كاذبا ولما أورد عليه سؤال آخر وهو  
 أن لكل واحد من الشعراء شيطانا يعينه على شعره فلم لا يجوز أن يكون سالك كذلك  
 أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون والمعنى  
 أن الشاعر انما يدعو الى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية وأما أنا فادعو  
 الى الله والى الدار الآخرة فامتنع أن يصحكون الناصر والمعين في هذه الطريقة  
 هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في اثبات  
 النبوة هو الطريق الأفضل الاكمل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة  
 اعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة انطلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة  
 الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلى  
 الا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب أن يكون له  
 خوض في هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فقول نحوض الرسول اما أن يكون فيما  
 يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث  
 في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو أن يرشد هم إلى أن  
 هذا العالم محدث وله الله كان موجودا في الازل وسبق في الابد وأنه منزعه عن مماثلة  
 الممكثات وأنه موصوف بالصفات المعسرة في الالهية والكمال وهي القدرة النافذة  
 في جميع الممكثات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه  
 منزها عن الاجزاء والابحاض والفرديات المطلق بمعنى كونه منزها عن الضد  
 والندو والساحبة والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو  
 بقضاء الله وقدرة وأنه منزعه عن الظلم والعبث والباطل واعلم أن هذا الذي ذكرناه  
 يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب  
 كما يورده أهل الجدل والاستدلال لأن ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض  
 عليه وعلى ايراد الاسئلة فانه اذا اشتغل بالجواب عنها فرما أوردوا على تلك الاجوبة  
 أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب  
 عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة انلطابة من الترغيب والترهيب فانه  
 بسبب ما عساه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستغظا في العقول وبسبب ما عساه  
 من طريقة انلطابة يكون تأثيره في القلوب اكمل ويكون بعد السامعين عن سوء  
 الادب الذي يحصل بسبب المشاغبات ثم الفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصريح  
 بالنزبه المفض لان قلوب أكثرا تخلق تفرغ عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع  
 التصريح به صار ذلك سببا لنقرة أكثر انطلق عن متابعتة بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منزّه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كذلك شيء  
 وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب  
 الرحمن على العرش استوى ويعنيهم عن البحث في هذه المضائق إلا إذا كان من الأدب  
 المحققين والعقلاء المقلقين فإنه بعقله الوافر يقف على دقائق الأشياء وأيضا بين أهم  
 ككون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر وسالغ فيه  
 فإنه إن أتى اليه سم الخبير المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه وبين أهم أيضا أنه وإن كان  
 الأمر كذلك إلا أن الكل يقتضاه الله فلا يعزب عن عساه وحكمته متسارذرة  
 في السموات والأرض ثم يمنعهم بأقصى الوجود عن الظن من في هذه الدقائق فإن  
 طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الأشياء وبالجمله فأحسن الطرق في دعوة الخلق  
 إلى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه  
 بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجود على سبيل الأجمال ومنعهم عن الظن من  
 في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وإذا كان  
 غنيا على إطلاق امتنع كونه مؤلفا من الأجزاء وإذا كان كذلك امتنع أن يكون  
 متجزيا وإذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصل في الامكنة والاحياز وكذا أيضا قوله  
 ليس كذلك شيء ولو كان جسمال كان ذاته مثلا لاسائر الاجسام بناء على قوانا  
 الاجسام متماثلة بأسرها ثم انه ذكر في باب الاثبات ألفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا  
 هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقررت عند الأكثرين كونه موجودا وأيضا  
 بالغ في تقرير كونه عالما بجميع المعاوومات فقال وعند من فسح الغيب لا يعلمها الا هو  
 وقال الله يعلم ما تحمّل كل شيء وما تفيض الارحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته أو بالعلم  
 وبين أيضا ككون العبد فاعلا وحاملا وصانعا مؤثرا ومحدثا في آيات كثيرة  
 ثم بين في سائر الآيات أن الخبير والشر كل من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين  
 القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الأجمال وأيضا بين أنه لا يعزب شيء عن  
 مشيئة الله وادته وقضائه وقدره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعيب والباطل فالحاصل  
 أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعنوية والمنع من الظن من  
 بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا فاننا ان قلنا القبايح من أعمال العباد  
 حصلت بتخليق الله فقد عظمتنا بحسب الحكمة لئلا نكون ما عظمتنا بحسب القدرة  
 وبحسب الحكمة معانفتنا في الاقول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أحسبك  
 من حسنة فمن الله وما أحسبك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يعرضوا  
 في تقرير هذا التعارض وفي آياته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم  
 الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فإن الدعوة  
 العامة لا تنظم الا بهذا الطريق وأما التسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مشتغلاً الزمان بخدمة المعبود وتلك  
 الخدمة إما أن تعبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم وإما بالبدن وهو بالآتيان  
 بالطاعات البدنية وإما بالمال وهو الزكاة والصدقات وإما كان جهراً وانطلق محتاجين إلى  
 مرشد يرشدهم إلى هذه المعارف وهو النبي لا جرم وجب على الأنبياء أن يوجبوا عليهم  
 الإيمان بالأنبياء والرسل (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالآديان ما يتعلق  
 باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الأقسام الثلاثة  
 أهم المهمات للأنبياء والرسل في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتسهيل آتارها  
 واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما إزالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي والاول  
 متقدم على الثاني لأن الفرح إذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب إزالتها حتى يمكن  
 تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانياً فثبت أن إزالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل  
 ما ينبغي فلهذا السبب أول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة  
 الأولى إزالة ما لا ينبغي وهو المراد بالتقى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين  
 وأما سائر المراتب بعد ذلك فهي إشارة إلى تحصيل ما ينبغي وأشرف ما يتعلق بالإنسان  
 هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهذا ذكره بقوله هدى للمتقين  
 قوله يؤمنون بالغيب فإن محل الإيمان هو القلب وبعده قوله ويقومون الصلاة لأنها  
 تتعلق بالبدن وآخره قوله وعمارزقناهم ية تقون لأنه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه  
 الأحوال الأربعة المتعلقة بالالهيات أردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال  
 والذين يؤمنون بما أنزل إليك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بالرسول الحاضر ثم قال  
 بعده وما أنزل من قبلك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بسائر الأنبياء المتقدمين  
 وعند هذا تم ما يحتاج إليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالآخرة هم  
 يوقنون وهو إشارة إلى الإيمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي  
 الأصول المتعلقة بالأمس واليوم والغد قدمت المطالب وكملت المنال فلهذا قال  
 بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لأن الإنسان مادام يكون  
 في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافر أن يكون على هدى من معرفة  
 الطريق وإذا مات فقد وصل المسافر إلى المقصد وأحسن أحواله أن يكون قد أفلح  
 في ذلك السفر وقازي بالخيرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق  
 فلما اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة من أنواع الأسرار الإلهية القدسية والأفوار  
 العلوية لطال الكلام فاكتمينا بما سبق من الكلام والله أعلم (الفصل الرابع) في بيان  
 أن محمد عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء والرسل أعلم أنا بينا أن الرسول هو الذي  
 يعالج الأرواح البشرية وينقلها من الاشتغال بخير الله إلى الاشتغال بعبادته فلما كان  
 المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان جسدور هذه القوائد عنه أكثر

وأكل ويجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل إذا عرفت هذا فنقول إن تأثير دعوة  
 موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه  
 السلام فكانه لم يظهر له ما تأثيره إلا في أقل القليل وذلك لانا قطع بأنه ما دعا إلى الدين  
 الذي يقول به هؤلاء النصارى لأن القول بالآب والابن والتثليث أقبح أنواع الكفر  
 وأغشر أنواع الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول العظيم  
 المعصوم فعلنا أنه ما كانت دعوته البتة إلى هذا الدين الخبيث وإنما كانت دعوته إلى  
 التوحيد والتزيه ثم إن تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مرئية فثبت  
 أنه لم يظهر لدعوته إلى الحق أثر البتة أما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى التوحيد  
 والتزيه فقد وصلت إلى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا إلى الأديان  
 الباطلة فعبدة الأصنام كانوا مشغولين بعبادة الجور والخشب واليهود كانوا في دين  
 التشيعة وصنعة التزوير وترويح الأكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الأوثان ونكاح  
 الاقهار والبنات والنجاري كانوا في التثليث والسابئة كانوا في عبادة الكواكب  
 فكان كل أهل العالم كانوا معرضين من الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله  
 إلى هذا العالم بطلت الأديان الخبيثة وزالت المقاتلات القاسية وطلعت شعوس  
 التوحيد وأقار التزيه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الأنوار في بلاد العالم فثبت  
 أن تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفس الطليانية  
 كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء فوجب التمتع بأنه أفضل من جميع الأنبياء  
 والرسول في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان المنطقي  
 فانا يجتنب عن حقيقته النبوة والرسالة ثم يبين أن كمال تلك الماهية ما حصلت لأحد  
 من الأنبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (التمهل التماس) في بيان أن ثبوت  
 النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم أن التمسك بطريق المعجزات  
 من باب البرهان الاتي وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف  
 بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كيفية ذلك  
 الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان الامم وذلك لانا نعلم ان الامراض  
 الروحية غالبية على أكثر النفوس فلا بد أنهم من طبيب وتشاهد أن النبي صلى الله  
 عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويقيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على صحته  
 طبييا ما إذا في هذا السبب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به في معرفته  
 إلى أن يكون عالما ببدنات المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بما  
 مشتق فلا يستلزم دقايقها مما يضر في كونه مستغرفا في معرفة الله وعند هذا نزول  
 بوله التشبهات المذكورة في باب ثبوت النبوات فانه دللت المشاهدة في أنه عليه السلام  
 كان طبييا ما إذا في علاج هذه الامراض كما ينشأ بل كان روحه قدرت على قلب

طبائع أهل الدنيا فنقاهم من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الأديان  
 الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه  
 فنقول قد ذكرنا ان الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصلة يرجع  
 إلى ما ذكرناه في قوانين التعظيم لأمير الله والشيقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ  
 عليهم ما محال لا جرم قال تعالى إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله واما القسم  
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الأحوال القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ أن  
 الإنسان إذا واطب على أمر من الأمور مدة مديدة صار ذلك كالمألوف المعتاد فيأتي  
 بتلك الأعمال للذات والعبادة لا للاصلاح والعبادة فيحصل أبدالها بغيرها إزالة هذه  
 الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب اتقرر بهذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبعه  
 وعلاجه في الأصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير  
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ليسبق النفع في الكليات الكبيرة واما قولهم  
 انما ظاهري التشبيه قد وردت في القرآن فنقول قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتشبيه  
 المحض مشكل فوجب المسير إلى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين  
 التصريح بالتشبيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور وإلى هنا من المطالب العالية  
 (مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات تطرق إليها تأويلات فينبغي كيفية  
 اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر فيه ابطال الشرائع  
 وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر  
 والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يتناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام  
 ولا يكون للشرع سر يقضى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك  
 قضايا عظيمة ويخرج إلى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم الإمامة وهو عرض هذه  
 الكتب ولكن اذا تجرأ الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد  
 من كلام وجيز في حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر  
 فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الأيمان بل الأسرار التي يختص المقترنون بدركها  
 ولا يشاؤونهم الا كثرة في علمها ويمتنعون من اقتسامها إليهم ترجع إلى خمسة  
 أقسام الاوّل أن يكون الشيء في نفسه دقيقا بكل أكثر الأقسام عن دركها فيختص  
 بدركه الخواص وعليهم أن لا يفتشوا إلى غير أهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث  
 تقصر افهامهم عن الدرك والخفا سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 عن بيان من هذا القسم فان حقيقته مما تكلم الأقسام عن دركها ولا تقطن أن ذلك  
 لم يكن مكتوبا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف  
 نفسه فكيف يعرف به ولا يعبد أن يكون ذلك مكشورا لبعض الأولياء والعلماء  
 وان لم يكونوا أنبياء لكنهم يتأدبون بأدب الشرع فيسكتون عما سكت النبي

صلى الله عليه وسلم بل في صفات الله تعالى من انلقاها ما يتصور بالجاره من دركه  
 ولم يدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والمقدرة  
 وغيرها ما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة فوهو ما الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم  
 من الاوصاف ما يسي علمه وقدرته فيتوهمون ذلك بنوع مناسبة ولو ذكر من صفاته  
 ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يتوهموه بل لذات الخلق اذ صكرت للصبي  
 والعين لم يفهمها الا بنسبة الى لذات المعلوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهو على  
 التصديق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من الذلثة بين لذات الخلق  
 والاكل وبالجملة فلا يدرك الانسان انفسه وصفات نفسه عما هو حاضر له في الحال  
 او عما كان له من قبل ثم بالمقاييس اليه يتوهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بين ما نقاونا  
 في الشرف والمكالم فليس في قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من  
 الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أدل وأشرف ويكون  
 معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال والملك  
 قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به  
 اني أبجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراكه لانه جل جلاله  
 ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه  
 الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالهجز من معرفته وان يرجع الى الغرض  
 وهو ان أحد الاقسام ما يكل عن دركها الافهام ومن جعلته الروح وبعض صفات الله  
 تعالى ولعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سمع من سبحان من نور  
 لو كشفها لانسحقت أنوار سموات وجهه كل ما أدركه بعينه القسم الثاني من الخفيات  
 التي يمنع الانبياء والصديقون عنه هو مفهوم في نفسه لا يكل الذهن عنه ولكن ذكره بغير  
 بأكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر التدبر الذي منع أهل العلم به عن  
 افشائه من هذا القسم ولا يبعد ان يكون ذكره من الخفيات في ضمير بعض الخلق  
 كما يضر نور الشمس باصهار الخفافيش ورياح الورد يبلعل وكيف يهد هذا وقولنا  
 ان الكبر والمعاصي والزنا والشروع بقضاء الله تعالى وارادته وحشيتته حق في نفسه  
 وقد أنكر سماعه يقوم اذا وهم ذلك عندهم دلالة على السقم ونقص الحكمة والرضا  
 بالقبيح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر  
 ولو أفضى اوهم عندهم أكثر الخلق بهز الذنوب تصرافها هم عن ذلك ما يزل ذلك الوهم  
 عندهم ولو قال قائل ان القسامة لو ذكر ميقاتها وانها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل  
 لكان مفهوما ولكن لم يذكر أصلها العباد وشوقا من الضرر لعل السنة اليها بعيدة  
 فطول الامر واذا استطلت النفوس وقت العذاب قل أكثرها أو اعلمها كانت قريبة  
 في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال ونخرت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر ولو لم يكن يكفي عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعته في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك التألم في قلبه كالأقوال قائل رأيت فلانا يقرأ الدر في أعناق الخنازير وكفى به عن اهتمام العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر ووجد أن ذلك الإنسان لم يهتكن معه دونه ولا كان في موضعه خشنزير تظن لذلك السر الباطن فتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قول الشاعر

وجلان شيلط وآخر ماتك \* متقابلان على السهام الأول

لأنال ينسج ذلك خرقة مدير \* ويخط صاحب ثياب المقبل

فإنه عبر عن سبب ما روي في الأقبال والأديار برجلين صاعين وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالسورة التي تتضمن بين المعنى أو مشله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إن المسجد ينزوي من النخامة كما تنزوي الجلود في النار وأنت ترى أن مساحة المسجد لا تنقص من النخامة ومعناه أن روح المسجد ومعناه كونه معظما وروح النخامة تنقص فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجلود وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أيا يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولما كان من حيث المعنى هو كالتنزيه أياً من الحمار لم يكن بحقيقته لونه وشكاه بل بجماسيته وهو البلاغة والحق هو المقصود دون الشكل الذي هو غالب المعنى إذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فأنهما متناقضان وإنما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر أما بدليل عقلي أو شرعي أما العقلي فهو أن يكون له على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فإذا اقتسنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التي هي سر الأصبع وروحها النبي وكفى بالأصبع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعته في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنيته عن الاقتدار بقوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون فإن ظاهره ممنوع إذ قوله ~~ممكن~~ إن كان خطاباً مع الشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وإن كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل إليه وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراءه على الظاهر ممكناً ولكن يروى أنه أراد به غير الظاهر كما في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فصالت أودية بقدرها الآية وإن معنى الماء هو القرآن ومعنى الأودية القلوب وإن بعضها احتمل شيئاً كثيراً وبعضها شيئاً قليلاً وبعضها لم يحتمل والزيد يمثل الكفر فانه وإن ظهر وطفأ على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث وفي هذا القسم تعمق



جماعتا تلوها ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة المثل  
 ذلك بطريق الرواية واثباته على الظاهر غير محال فيجب اجراءه على الظاهر (القسم  
 الرابع) أن يدرك الانسان الشيء بحسنة ثم يدركه بنفسه بلا التصديق والذوق بأن يصير  
 حاله ملاساة فيتم ايمان ويكون الاقل كالثاني والثاني كالثالث والاول كالظاهر  
 والآخر كالباطن وذلك كما تشمل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد  
 فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالترب أو بعد زوال الظلام أدركه بمرقة بينه ما ولا يكون  
 الا غير ضد الاقول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق  
 الانسان بوجوده المشوق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع  
 اكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاسوال ثلاثة  
 احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاقول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر  
 عند وقوعه والآخر بعد تصرفه فان تحققه بالذوق بعد زواله بمخالف التصديق به قبل  
 الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة  
 الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالحمية وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام  
 الاربعة تفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يتلخص الظاهر بل تحمه ويكمه كما يتم  
 اللب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم  
 يقتض على الظاهر فيه تقدمه نطقا والبصير بالحق أن يدرك السر فيه وهذا كقول القائل  
 قال الجدار لآلوتدلم تشقني قال سل من يدقني فلهي تركني وراي الجبر الذي وراق فهذا  
 تعبير عن اسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض انبسطا وما  
 أوكرها قالتا أتينا طائعين فالبلد يفترق في فهمه الى أن يقدرها ما حياة وعقلا وفهما  
 للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسميه الارض فصيح بصوت وحرف فتقول أتينا  
 طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونها مضطرة بالضرورة  
 ومضطرة الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده فان البلدي يفترق  
 فيه الى أن يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق  
 تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجعا بوجوده وقد سبده انه  
 وشاهد ابو حنيفة الله تعالى كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد  
 وكما يقال هذه المسئلة المحكمة تشهد اصحابها بحسن التدبير كمال العلم لاجمع في انها  
 تقول أشهد ولكن بالذات والحسار وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى وجود  
 يوجد ويبقى بديم أو صاف ويرد في اطوار فهو بحاجة بشهد نطقه بالتفديس  
 يدرك شهادته ذوو البصائر دون الغامدين على اطوارهم ولذلك قال تعالى وانهم  
 لا تفقهون تسبيحهم اما القاصرون فلا يفقهون كنهه وكاله اذ لكل شيء شهادات  
 شتى هلج تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبمسيرته وتعداد تلك

الشهادات لا يلبق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت ارباب الظواهر وارباب  
 البصائر في علمه ويظهر به مضارفة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب المقالات  
 اسراف واقتصاد فن مسرف في دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها  
 حتى جعلوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرباعهم وقوله تعالى وقالوا لئلا نؤذيهم  
 لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخطابات التي تجوزها  
 من منكر وتكبير وفي الميزان وفي الحساب ومناظرات أهل النوار أهل الجنة في قواهم  
 افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله نرعو ان كل ذلك لسنان الحمال وغلا آخرون  
 في حسم البلبب منهم أحمد بن حنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون  
 ورؤوا ان ذلك خطاب بصرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون  
 نحق سمعت بعض أصحابه قال انه حسم باب التأويل الا لئلا نؤذيهم عليه  
 السلام الخبر الاسوديين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع  
 الرحمن وقوله اني لا جند نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب ارباب  
 الظواهر والظن بأحمد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والتزول ليس  
 هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح  
 الباب اتسع انطرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذا حصد  
 الاقتصاد لا يضبط ولا بأس به هذا الزبر ويشهد له سيرة السلف فاتهم كانوا يقولون  
 اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك الشافعي عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة  
 والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد فقصر ارباب التأويل  
 في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركتها ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها من غير  
 من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله تعالى الرؤية  
 وأولوا كونه سمعاً بصيراً وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر  
 والميزان والصراط ووجهة من أحكام الآخرة ولكن أكثرها بحشر الاجساد وبالجنة  
 واشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار  
 واشتغالها على جسم محسوس بحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم الى هذا  
 الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية روحانية ولذات  
 عقلية وأنكروا حشر الاجسام وقالوا تبقى النفوس وانها تكون امام مذبة وامام نعمة  
 بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاديين هذا الالتحال  
 وبين جهود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور  
 بنور الهن لا بالسماح ثم اذا انعكشت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع  
 والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين تزيروه وما خالف أولوه فامتن  
 يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والا ليق بالقتصر على السمع الجرد مقام أحد بن حنبل والا ن فكشف القسط من حد  
الاقصا د في هذه الامور داخل في علم المعصاة اشقة والقول فيه بطول فلا يخفى  
فيه (الى هنا من اجزاء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من ربيع  
العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نور كشمس في مصباح  
المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة  
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من  
يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم) اعلم ان الكلام في هذه الآية  
مرتب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور  
موضوع في اللغة هذه الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على الارض والبلدات  
وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون الها لوجود أحد هان هذه الكيفية  
ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دال على حدوثها  
وان كانت عرضا فقي ثبت حدوث الجسم لزوم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم  
ولكن هذه المقدمة المحتملة بعد اقامة الدلالة على ان السلول على العمل محال  
وثانها اناسوا قلنا النور هو الجسم أو امر حال في الجسم فهو منقسم لانه ان مسكان  
جسما فلا شك انه يتقسم وان كان حاله في المسكان في المنقسم منقسم وعلى التقديرين  
النور منقسم وكل منقسم فانه يشترط في تحته الى تحته ابرزه وكل واحد من اجزائه  
غيره وكل منتهى وفي تحته مفتقر الى الغير الافتقار الى الغير يمكن لانه يحدث لغيره  
فالنور يحدث فلا يصحكون الها وثانها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله  
لوجب أن لا يزول هذا النور ولا امتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع  
بطاوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت  
أزلية لكانت اما متحركة أو ساكنة لا جائز أن تكون متحركة لان الحركة معناها  
الاتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوبة بالحصول في المسكان الاول والازلي  
يتمتع أن يكون مسبوبا بالغير فالحركة الازلية محال ولا جائز أن تكون ساكنة فان  
السكون لو كان أزليا لكان متمتع الزوال لكن السكون يمكن الزوال لان انا ترى الانوار  
تنتقل من مكان الى مكان فذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما  
ان يكون جسما أو كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانه قد نقل الجسم جسما  
مع الذهول عن كونه نورا وان الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلما ثبت الثاني لكن  
الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يصحكون الها وبمجموع  
هذه الدلائل يطل قول الماثوية الذين يعتقدون ان الله هو النور الاعظم واما الجسم  
المسترفون بحصة القرآن فيخرج على فساد قواهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كنه  
شئ ولو كان نورا لبطل ذلك لان الانوار كلها مقابلة الثاني أن قوله تعالى مثل نوره

صريح في أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف إليه وكذا قوله يهدي الله لنوره  
 من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضي ظاهراً أنه في ذاته نور وقوله  
 مثل نوره يقتضي أن لا يكون هو في ذاته نوراً فينبغي ما تناقض قلنا نظير هذه قولك زيد  
 كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث  
 قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى  
 فيستحيل أن يكون الاله نوراً فثبت أنه لا يتم التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً  
 أحدها أن النور سبب لظهور الهداية كذلك سبب لظهور الهداية كما شاركت  
 النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية وهو كونه تعالى الله ولي الذين  
 آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور وقوله أم من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً  
 وقال ولكن جعلناه نوراً ثم يهدي به من تشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات أي  
 ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل إلا لأهل السموات والارض  
 فالجواب أن المراد الله ما دى أهل السموات والارض بحكمة بالغة ووجه نبوة وهو  
 قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه  
 بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فإنه إذا كان يديرهم تدبيراً حسناً فهو لهم  
 كالنور الذي يهدي به إلى المسالك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وغيث وعصمة •  
 وهو اختيار الأصم والزياج وثالثها المراد ما نظم السموات والارض على التركيب  
 الأحسن فإنه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما رأى الا من نوراً ورباهما من نور  
 السموات والارض ثم ذكر في هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات  
 بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثاني نوره ما بالشمس والقمر والكواكب  
 والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو  
 مروى عن أبي بن كعب والحسن وأبي العالية والاقرب هو القول الاول لأن قوله في  
 آخر الآية يهدي الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية إلى العمل والعمل  
 واعلم أن الشيخ الغزالي صنف في نفسه بهذه الآية الكتاب المسمى بعشكاة الانوار  
 وزعم أن الله نور في الحقيقة بل ليس النور الا هو وإنما نقل محصل ما ذكره مع زوائد  
 كثيرة تقوى كلامه ثم تنظر في صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور إنما  
 يقع على الكيفية الفاتحة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكسيفة  
 فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الطائفة وما عاين  
 أن هذه الكسيفة إنما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرتبات تصير بهم اظاهرة  
 منجية ثم من المعلوم أنه كما وقف أدراك هذه المرتبات على كونها مستنيرة فكذلك ايتوقف  
 على وجود العين الباصرة اذ المرتبات بعد استنارتها لا تكون ظاهرة في حق العميان  
 فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر في كونه ركناً لا بد منه لظهور ثم يرجع عليه في أن

الروح الباصرة هي المدركة وهي ادراية الادراك واما النور الخارج فلا يدرك ولا يدركه  
 فلا ادراك له بل منسوبة الادراك فكان وصف الانوار بالنور الباصر احق منه بالنور  
 البصر فلا يجرم اطلاق اسم النور على نور العين الباصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه  
 ضعيف وفي الاشمس انه ضعف نور بصره وفي الاعشى انه قد تدور بصره اذ اثبت هذا  
 فتقول ان للادراك بصر وبصيرة فالبصر هو العين الطاهرة المدركة للاضواء والالوان  
 والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدركة فكل  
 واحد من الادراكين نور الا ان نور العين ميو بالي يحصل شي منها في نور العقل والفزالي  
 ذكر منها سبعة وضمن بهلناها عشرين الاقول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا  
 تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها اما ان تدرك نفسها ولا ادراكها لان القوة الباصرة  
 زادوا القوة الباصرة لئلا من الامور الباصرة بالعين الباصرة واما ان تدرك آلتها  
 فهي العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين اما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها  
 وتدرك ادراكها وتدرك آلتها في الادراك وهي القلب والدماغ فثبت ان نور العقل  
 اكمل من نور البصر الثاني ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها  
 فمدرك الكليات اشرف من مدرك الجزئيات اما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات  
 فلان القوة الباصرة لو ادركت كل ما في الوجود فهي ما ادركت الكل لان الكل  
 عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل واما ان القوة  
 العاقلة تدرك الكليات فلاننا نعرف ان الاشخاص الانسانية متحركة في الانسانية  
 ومتميزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الامارة فالانسانية من حيث انها  
 انسانية امر متمايز لهذه الشخصات فقد عقلت الماهية والكليات واما ان ادراك  
 الكليات اشرف فلان ادراك الكليات تمتنع التغيير وادراك الجزئيات واجب  
 التغيير ولان ادراك الكليات يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت لاما هية  
 يثبت لجميع افرادها ولا يتعكس فثبت ان الادراك العقلي اشرف الثالث الادراك  
 الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب ان يكون الادراك العقلي اشرف اما ان  
 الادراك الحسي غير منتج فلان من احسن بشي لا يكون ذلك الاحساس مسببا لمصول  
 احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لا حس به مرة اخرى ولكن ذلك لا يكون  
 اتباع الاحساس لاحساس آخر واما ان الادراك العقلي منتج فلاننا اذا عقلتنا امورا  
 ثم ركبناها في عقلتنا فوصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم اخرى وهكذا كل عقل حاصل  
 فانه يمكن التوصل به الى تحصيل عقل آخر لا الى نهاية فثبت ان الادراك العقلي  
 يتسع لها فوجب ان يكون اشرف الرابع الادراك الحسي لا يتسع الامور الكنتورية  
 والادراك العقلي يتسع لها فوجب ان يكون الادراك العقلي اشرف واما ان الادراك  
 الحسي لا يتسع لها فلان البصر اذا اتى الى عليه ألوان كثيرة مجز من تمييزها فادرك لونا

يكافئ حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا تواتر عليه كلمات كثيرة التيسر  
 عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز وأما أن الادراك العقلي يتسع لها فلان كل من كان  
 تخصصه للعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك يوجب  
 الحكم بان الادراك العقلي أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المحسوسات  
 القوية ففي ذلك تجز عن ادراك الضعيفة فان سمع الصوت الشديد ففي تلك الحالة  
 لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول  
 السادس القوى الحسية تضعف عند ضيق الأرومين وتضعف عند كثرة الافكار  
 التي هي توجب استيلاء النفس على البدن الذي هو موجب لخزابه البدن والقوى  
 العقلية تقوى بعد الأرومين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخزابه البدن فدل  
 ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع  
 القوة الباصرة لا تدرك المرئي مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية  
 لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت  
 الثرى في أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه منزها عن القرب  
 والبعد وبالجملة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من  
 الاشياء الا غلواها فاذا أدركت الانسان ففي الحقيقة ما أدركت الانسان  
 بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح وبالانقياس ليس  
 الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن الخوض في الباطن  
 وأما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظاهرها بالنسبة اليها على السواء  
 فانها تدرك البواطن والظواهر وتفرص فيها وفي أجزائها فكانت القوة العاقلة تورا  
 بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهي بالنسبة الى الظواهر نور  
 وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع  
 أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان  
 والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة  
 كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة  
 تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي محروقات الموجودات  
 والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أقل حكمها أن الوجود والعدم  
 لا يجهتان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور معنى الوجود والعدم فتكافئها  
 بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها  
 لا تدرك الاضواء والانوار وهما من أخص عوارض الاجسام والاجسام أخص من  
 الجوهر الروحية فكان متعلق القوة الباصرة بأخص الموجودات وأما متعلق القوة  
 العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادي عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثر وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثر وذلك لأنها تضم الجنس إلى العسل فتحدث منها طبيعة نوعية واحدة وأما أنها تقوى على تكثير الواحد فلأنها تأخذ الإنسان وهو ماهية واحدة فتقسمها إلى مهن وماتم أو إلى موارد اللازمة وعوارضها المقارفة ثم تقسم مهنها إلى الجنس وبنس الجنس والفصل وفصل الفصل وبنس الفصل وفصل الجنس وإلى سائر الأجزاء المفهومة التي لا تعد من الأجناس ولا من القصول ثم لا تزال تأتي به - هذا التقسيم في كل واحد من الأقسام المذكورة حتى تنتهي من تلك المركبات إلى البسائط الحقيقية ثم تعسير في العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسائط أو بواسطة أو بغير واسطة فالقوة العاقلة كأنها اتخذت في أعماق الماهيات وتغلغلت فيها وبرزت كل واحد من أجزائها عن صاحبه وأجزاء كل واحد منها في المكان اللائق به وأما القوة الباصرة فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا امر أو احدا ولا تدري ما هو وكيف هو فظهر أن القوة العاقلة أشرف للثاني عشر القوة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الأقل من وجوه الأقل القوة العاقلة يصحكها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة إلى استنتاج المجهولات ثم إنها تحصل النتائج مقدمات في نتائج أخرى لا إلى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على الاستنتاج أصلا الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الأعداد ولا ينالها الثالث أن القوة العاقلة يحكمها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنها عاقلات وكذا إلى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهي معتزلة لا محسوسة مظهر أن القوة العاقلة أشرف الثالث عشر الإنسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى في إدراك الحقائق وقوته الحاسة يشارك لها ثم والنسبة معتبرة فكذلك القوة العاقلة أشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية في إدراكها العقلية عن وجود المعقول في الخارج والقوة الحاسة محتاجة في إدراكها الحسي إلى وجود المحسوس في الخارج والغنى أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة عمدة لذواتها وانها محتاجة إلى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فإذا وجود هذه الأشياء في الخارج تابع للادرالك العقلية اما الاحساس بها فلا شك أنه تابع لوجودها في الخارج فإذا القوة الحاسة تابع يتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل إلى الآلات يدل على أن الإنسان لو استل حواسه الخمس فإنه يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الأشياء المساوية اثنين واحد تساوية وأما القرى الحاسة فانها محتاجة إلى الآلات الكثر والغنى أفضل من المحتاج السابع عشر الأدرالك البصري لا يحصل الا للشيء الذي في الجهات ثم انه

غير متصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل او ما في حكم المقابل واحترقنا  
 بقولنا ما في حكم المقابل عن أم وأربعة الاقل العرض فانه ليس في مكان ولكنه  
 في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه  
 في المرأة فان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه  
 مرتبا وهو بهذا الاعتبار كأقابل نفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل وجهه  
 المرآتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف  
 الشعاع في الرطوبات كما هو مشهور في علم المناظر وأما القوة العاقلة فانها مبرأة عن  
 الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أنها الشيء اما أن يكون  
 في الجهة أو لا يكون فيها وهذا التردد لا يصح الا بعد تمقل معنى قولنا ليس في الجهة  
 الذامن عشر القوة الباصرة تهجز عند الجواب أما القوة العاقلة فانه لا يجيبها شيء أصلا  
 فكانت أشرف التامع عشر القوة العاقلة كالأمير والقوة الحساسة كالخادم والأمير  
 أشرف من الخادم وتقرر الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تقاطع  
 كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة  
 المتحركة ساكنا والشاط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه  
 والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك  
 البصري فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذي هو أشرف خواص النور  
 فكان الادراك العقلي أولى بكونه نورا من الادراك البصري واذ ثبت هذا فنقول هذه  
 الاقوال العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات  
 القطرية والثاني ما يكون مكسبا وهو التعقلات النظرية أما القطرية فليست هي  
 من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما بالنسبة فهذه الاقوال  
 القطرية انما حصلت بعد أن لم تكن فلا بد لها من سبب وأما النظرية ففعالوم  
 أن القطرة الانسانية قد يعثر بها الزبيخ في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد  
 ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن  
 عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور  
 الشمس نورا في الاخرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور  
 العقل يشبه نور العين فبهذا يظهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي  
 أنزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مينا واذ ثبت أن بيان  
 الرسول أقوى من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورية  
 من نور الشمس فكما أن الشمس في عالم الالهيام تضيء النور لغيرها ولا تستفيد  
 من غيرها فكذلك نفس النبي تضيء الاقوال العقلية لسائر الانفس البشرية ولا تستفيد  
 النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأنه سراج



حيث قال ويجعل فيها سرايا نوراً عنبراً ووصف محمد صلى الله عليه وسلم بأنه سراج  
 منير اذا هرقت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الخاصة  
 في ارواح الانبياء عليهم السلام مقبسة من الانوار الخاصة في ارواح الملائكة تعالى  
 تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين  
 على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو  
 الاوحى بوحى والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جئنا ارواح الانبياء اعظم  
 استنارة من الشمس واوراح الملائكة التي هي كالعادن لانوارهم قول الانبياء لا يقد  
 ان تكون اعظم من انوار ارواح الانبياء لان السبب لا يقد وان يكون اقوى من السبب  
 ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الارواح السماوية مختلفة بعضها  
 مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم آمين  
 واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا يقدوان يكونوا تحت أمره وقال وما لنا  
 الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فاقميد لا يقدوان يكون أشد نوراً من المستفيد لعله  
 المذكورة ولما انب الانوار في عالم الارواح مثال وهو ان ضوء الشمس اذا وصل الى  
 القمر ثم دبتل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط  
 آخر نصبت عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء موزع على  
 الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فانور الاعمق في الشمس التي هي المصدر  
 رثانها هي في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها ما وصل الى المرآة  
 الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان اقرب  
 الى المنبع الاول فانه اقوى مما هو بعده منه فلذا الانوار لسماوية لما كانت مرتبة  
 لا جرم كان نور المنبذ أشد انشراقاً من نور المستفيد ثم تلك الانوار انزال متراصة حتى  
 تنتهي الى النور الاعظم والروح لذي هو اعظم الارواح نزهة عند الله وهو المراد  
 من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ثم نقول لاشك ان هذه الانوار الحسية  
 سفلية كانت كانوار النيران او علوية كانت كانوار الشمس والقمر والنجوم والارواح  
 وسفلية كانت كانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاوتياء او علوية  
 كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها باسرها مستنيرة لذراتها وانها يمكن لذاته  
 يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة والظلمة هي المادة والوجود  
 هو النور والخاص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فلذا جميع  
 معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي  
 أظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم واقاض عليهم انوار المعارف  
 بعد ان كانت في ظلمة الجهالة فلا يظهر لشي من الاشياء الا بانوارها وخاصة النور  
 اعطاء الانوار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر ان النور اطلق هو الله تعالى

وأن اطلاق التور على غيره مجاز اذا كل ما سوى الله فانه من حيث هو غلظة محضة لانه  
 من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا انظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات  
 لانها من حيث هي هي محككات والممكن من حيث هو معدوم والمعدوم ظلمة قال نور  
 اذا نظر اليه من حيث هو غلظة أما اذا التقت اليها من حيث ان الحق سبحانه أفاض  
 عليها نورا لوجوده فهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل  
 ما سواه ليس نور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين  
 الاول أنه تعالى لم أضاف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن  
 السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فتشاهد  
 في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما تشاهد في الارض من الاشعة  
 المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن  
 للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر  
 الملائكة والعالم السفلى مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية  
 وبالانوار الانسانية السقلى ظهر نظام العالم السفلى كما بالانوار الملكي ظهر نظام العالم  
 العلوى وهو المعنى بقوله ليس تخافنهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا  
 عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية  
 الباطنة ثم اذا عرفت أن السقاية فائضة بهنهما من بعض فيضان النور من السراج  
 فان السراج هو الروح النبوية ثم ان الانوار النبوية القدسية مقتبسة من الانوار  
 العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة بعضها من بعض وان بينها  
 ترتيبا في المقامات ثم ترتقى جلته الى نور الانوار ومعدنها ونبعها الاول وان ذلك  
 هو الله وحده لا شريك له فاذا ن الكل نوره فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض  
 السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان أجاب  
 وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعزفه بالنسبة الى النور الظاهري  
 البصري فاذا رأيت منضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الالوان  
 وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست أرى مع الحضرة غير  
 الحضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء  
 عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان  
 الا أنه كان اشدة اتحاده به لا يدرك ولشدته ظهوره يخفى وقد يكون الظهور بسبب الخفاء  
 اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصيرة  
 الباطنة فانه ونوره الحاصل مع كل شيء لا يفارقه ولا يمكن بقى هاتئنا وهو  
 أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب فينتد يظهر أنه غير اللون  
 وأما الدور الايهي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء انما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو قد ورغبت لانهدت السموات  
 والارض ولا درك عندهم من التفرقة ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما كانت  
 الاشياء كما هي على غلط واحد في الشهادة على وجود ثباتها اذ كل شيء يسبح بحمده  
 لا يعض الاشياء وفي جميع الاوقات لاني بعضها ارتفعت التفرقة وسبق الطريق  
 اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فالخذلة ولا تغيره تشابه اسواله فلا يبعد  
 ان يخفى ويكون شعاقه اشدة ظهوره وبيانه فبما ان اشتق من انطلق بشدة  
 ظهوره واحتجب عنهم باشران نوره واعلم ان هذا الكلام الذي روته من الشيخ  
 الفزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نوراً  
 انه خالق العالم وانه خالق للقوى المدركة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات  
 والارض انه هادي اهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه  
 عن المقربين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان قسمة بين حجاب  
 من نور وظلمة لو حجب عنها الارض سبقت وجهه ما أدرك بصره وفي بعض  
 الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعون الفا فاقول لما ثبت ان الله تعالى متجلى في ذاته  
 كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا بحالة والمحجوب لا بد وان يحجب عن محجوب  
 اما بحجاب من ظلمة فقط او بحجاب مركب من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط  
 اما المحجوبون بالظلمة المعصية فهم الذين بلغوا في الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث  
 لم يلتفت خاطرهم الى انه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود  
 واجب الوجود ام لا وذلك لما قد عرفت ان ما سوى الله فهو من حيث هو مظلم  
 وانما كان مستترا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله في اشتغال بالجمالية  
 من حيث هي هي وصار ذلك الاشتغال حائلا عن الالتفات الى جانب النور  
 كان حجاب محض الظلمة وانما كان أنواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد  
 والحصر فكذلك كان أنواع الطب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثاني  
 المحجوبون بالحجب المزوجة من النور والظلمة فاعلم ان من نظر الى هذه الوسائط  
 فاما ان يعتقد فيها انها غيبية عن المؤثر او يعتقد فيها انها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد  
 فيها انها غيبية عن المؤثر فهذا حجاب مزوج من نور وظلمة اما النور فانه تصور ماهية  
 الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة  
 فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع ان ذلك الوصف لا يليق  
 بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت ان هذا حجاب مزوج من نور وظلمة ثم اختلف هذا  
 القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غيب عن المؤثر ومنهم من يعلم ذلك  
 لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب او طبائعها او حركاتها او اجتماعها او افتراقها ونسبته  
 الى مركبات الاقلية او الى حركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

العجب النورية المحضة واعلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات  
 السلبية والاضافية ولانهاية لهذه الصفات ولما فيها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها  
 فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استقراجه في مشاهدة تلك الدرجة سبحانه عن  
 الترقى الى ما فوقها ولما كان لانهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا في السير والانتقال  
 وأما حقيقته المخصوصة فهي محتجبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية مراتب  
 العجب وأنت تعرف أنه عليه السلام انما حصرها في سبعين ألفا تقريرا لا تحديدا  
 فانه لانهاية لها في الحقيقة وأما الواصول فنصف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر  
 السموات ودير الامر فوصلوا الى موجود منزله من كل ما أدركه بظهور من قبلهم فأسرفت  
 سبحات وجهه الاول الاعلى بجميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ثم اذ وجدوه  
 مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انفسهم وانهم من احترق منه جميع  
 ما أدركه بصره وانعقد وتلاشى ~~الكل~~ ببق هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا  
 ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فأنحقت منه المبصرات دون  
 المبصر وبارز هؤلاء طائفة هم خواص النواص أسرفت سبحات وجهه أنفسهم  
 وغشاهاهم سلطان البلال فأنعقدوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم  
 لقناتهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه  
 لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم  
 الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتذوقه الربوبية من ~~كل ما يجيب~~  
 تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرأ وهم عاينهم التجلي دفعة  
 فأسرفت سبحات وجهه بجميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه  
 أن يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه  
 والله أعلم بأسرار أقدامهم ساوأ نوارهم قامها فهداه اشارة الى أصناف من المحجوبين  
 ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا  
 ولما كان اذا فتشت لا تجدد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم  
 اما يعجبون بصفات البشرية أو بالحس أو بالتالي أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض  
 كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم انه لا بد في التشبيه من أمرين  
 المشبه والمشبه به اختلفت الناس في أن همنا المشبه أي شيء هو وذكر رافيه وجوها  
 أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات  
 البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلال الى أقصى الغايات وصارت  
 في ذلك بمنزلة المشكاة التي ~~تصكون~~ فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة صباح يتقد  
 بزيت يبلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم يشبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ  
 من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لا ترق الضال على أوهام تطلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التي هي كالتظلمات وهداية  
 الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل  
 في ضوء الشمس لان ضوءها اذا نظر امتلا العالم من النور الخالص واذا غاب امتلا  
 العالم من الظلمة الخالصة ولا يجرم كان ذلك المثل هو نأ البق وأوفق واعلم ان الامور  
 التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة اولها ان المسباح  
 اذا لم يكن في المشكاة تشرق اشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت اشعته فكانت  
 اشدة اتارة والذي يحقق ذلك ان المسباح اذا كان في بيت صدف فانه يظهر من ضوئه  
 اكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المسباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد  
 ضوؤه وتوره فان الاشعة المارة منه عن المسباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة  
 الى البعض لما في الزجاجة من الصفة والشامية وبسبب ذلك يرد الضوء والنور  
 والذي يحقق ذلك ان شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة لم اقبه تضاعف الضوء  
 الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل  
 جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار والاشواء وطعت النهاية  
 الممكنة وثالثها ان ضوء المسباح يختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فاذا كان ذلك  
 الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادهان التي  
 توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقه مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء  
 والرقه مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في ابرائه ورايهما ان هذا البيت  
 يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لاشرقية وله غريفة يعنى  
 انها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها يكون زيتونها اشدها فمما كان زيتونها  
 واقرب الى تمييز ضوءه من كسده لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فاذا  
 جتمت هذه الامور الاربعة وتساوت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيبلغ  
 ان يجعل مثلا هداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره ان قرآن  
 ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول  
 الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه  
 المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراياه شيرا وهو قول عطاء وهذا ان القولان  
 داخلان في القول الاول لان من انواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل فان تعالى  
 في صفة الكتب وكذلك اوحينا اليك رسولا منا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان  
 وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين الا لا يكون اساس على الله  
 حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة  
 الشرائع ويدل عليه ان الله وصف الايمان بانه نور والكفر بأنه ظلمة قال ابن شرح  
 الله درم للاسلام فهو على نور من ربه وقال تخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصلها أنه حصل الهدى على الاهتداء والمقصود من التثليل أن إيمان المؤمن قد يبلغ  
 في الصفاء عن الشبهات والامتياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور  
 وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل  
 أنه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نور في قلب المؤمن وخامسها  
 ما ذكره الشيخ الغزالي وهو أننا بينا أن القوى الدركة الانسانية خمسة أحدها القوة  
 الحساسة وهي التي تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وتلكها أصل الروح الحيواني  
 وأوله أذبه يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية  
 وهي التي تستثبت ما يوجد في الحواس وتحفظه تحفظا عجزا عنها تعرضه على القوة العقلية  
 التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للعقائيق الكلية ورابعها  
 القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتولفها تأليفا لتستخرج من تأليفها علما  
 بالجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتجل في  
 لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا  
 من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا لمن هدانا  
 من نشأ من عبادنا اذا عرفت أن هذه القوى هي بجملة انوار اذ بها تظهر اصناف  
 الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله  
 تعالى وهي المشكاة والزجاجية والمصباح والشجرة والزيت أما الاول وهو الروح  
 الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت انوارها موجهة من تشبيه عتبة صكك المينين  
 والاذنين والمتحيزين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة وأما الثاني وهو الروح  
 الخيالي فتبدله خواص ثلاثا الاولى انه من طينة السالم السفلى الكثيف لان الشيء  
 المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية أن تصحب عن الانوار  
 العقلية المحضة التي هي التعقيلات الكلية المجردة والثانية أن هذا الخيال الكثيف  
 اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومواليا لانوارها وغير حائل عن اشراق  
 نورها ولذلك كان المعبر يستدل باصوار الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل  
 بالشمس على الملك وبالقمر على الوزير ومن يخدم قروج الناس وأقواهم على انه  
 مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط  
 به المعارف العقلية فلا تضرب فتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وانت  
 لا تجيد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه المفاهيم الثلاث الا الرجاجة فانها  
 في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤديه  
 على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأما الثالث وهو القوة  
 العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك  
 وجه تشبيهها بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها  
 الى قسمين كقولنا الموجود أما واجب وأما ممكن ثم يجعل كل قسم من هذه  
 الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية  
 ثم تفضى بالاشارة الى نتائج هي ثمراتها ثم تعود فتجعل تلك الثمرات بذورا لامثالها  
 حتى يتأدى الى ثمرات لانهاية لها فبالحرى أن يكون مثالها في هذا العالم  
 الشجرة وإذا كانت غارها مادة ترايد أنوار المعارف وثباتها فبالحرى أن لا يشمل  
 بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان اب ثمرتها هو الزيت الذي  
 هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقله الدخان  
 فاذا كانت المشبية التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة  
 فالتي لا تنسأ هي ثمرتها الى حمد محمد وأولى ان تسمى شجرة مباركة وإذا كانت شعب  
 الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية  
 ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية التبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء  
 فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتبنيه والى ما لا يحتاج اليه ولا يد  
 من وجود هذا القسم قطعاً للتسلسل فبالحرى أن يعبر عن هذا القسم لكلمة وصفاته  
 وشدة استعدادها بأنه يكاد زيتا يضيء ولولم تمسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم  
 ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالس الذي هو الاقل كالمقدمة  
 للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى أن تكون المشكاة كالطرف للزجاجة التي  
 هي كالطرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة  
 على مراتب ادراك النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة  
 للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في أقل الامر تكون خالية عن جميع هذه  
 المعارف فهنا الذي يسمى عقلا هو لا يبا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل  
 فيها العلوم البديهية التي يمكن التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى  
 عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية  
 فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالكوكب الدرّي  
 وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد  
 زيتا يضيء ولولم تمسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم  
 النظرية لانها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها  
 استحضارها قدره عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان  
 تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه يتنظر  
 اليها وهذا يسمى عقلا مستهدا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول  
 ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر

من جوهر روحاني تسمى بالعقل الفعيل وهو مدبر ماتحت القمر وهو النار وسابعها  
 قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة  
 بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى  
 ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه  
 الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لشرقية ولاغربية لانها  
 روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار لكثرة علومها وشدة  
 اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهره ان المشبه غير المشبه به وثامنها  
 قال مقاتل مثل نوره أي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها  
 مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان  
 في قلب محمد وتظير الزيت النبوة في قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم  
 عليه السلام والزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله  
 عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نوره الضمير راجع  
 الى المؤمن وهو قول أبي بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد  
 ابن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية  
 ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره أي مثل هداية وبيانه  
 كان ذلك مطابقا لما قبله ولا فاسرنا قوله الله نور السموات والارض بأنه هادي أهل  
 السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بأن المراد مثل هداية كان ذلك مطابقا  
 لما قبله الى ههنا من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة  
 (الفصل الثاني) في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة وازيت  
 والنار ومعرفه هذاتستدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود  
 ولكني أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط  
 أرواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم  
 الشهادة الذي تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستنزل أرواح  
 المعاني والثاني في طبقات الارواح البشرية ومراتب أنوارها فان هذا المثال مستوف  
 لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره في قلب المؤمن كشكاة وقرأ أبي بن كعب  
 مثل نور قلب من آمن كشكاة القطب الاول في بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم أن  
 العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي  
 والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت  
 جسماني وروحاني وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي  
 وان اعتبرتهما باضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي ورجعتهما أحدهما عالم  
 الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالتفات بجملة



عدد كثيرة الالفاظ وتخيلى كثرة المعاني والذي يتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا  
 والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ والى  
 الضريقين الاشارة بقوله تعالى أن من يشئ مكابى وبوجهه أهدى آمن يشئ سوياء على  
 صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم المملوك فى عالم غيب اذ هو غائب  
 عن الاكثرين والعالم الحسى عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسى مرعاة الى  
 العقلى فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة لان سبب طريق الترقى اليه ولو لم يدر ذلك لم تعذر  
 السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فان يقرب أحد من الله تعالى عالم  
 يظلم بصبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى  
 نعتبه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جلته من حيث لا يخرج منه شئ ولا يدخل فيه شئ  
 هو غريب في نفسه سمينا حظيرة القدس وربنا سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى  
 لوائح القدس بالوحدى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظا تربيعها أشد ما معانى معانى  
 القدس يمكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامات  
 غريبة معقولة عند آرباب البصائر واشتغالى الا أن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدى عن  
 المقصد فان عليك يحسرقهم الالفاظ فعليك التشمير انهم المعانى فأرجع الى الغرض  
 وأقول لما كان عالم الشهادة مرعاة الى عالم المملوك كان سالك الصراط المستقيم عبارة  
 عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبنازل الهدى فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة  
 لم يكن الترقى من أحدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة  
 عالم المملوك فممن شئ فى هذا العالم الا وهو مثال لشئ فى ذلك العالم وربنا كان الشئ  
 الواحد مثلا الاشياء من عالم المملوك وربنا كان الشئ الواحد من المملوك أمثلة  
 كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثلا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطائفة من المطابقة  
 واحصاء تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين باسمها ولن تنبى به الطاقة  
 البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فقبايتى ان أعرفك منها انغوزجات تستدل بالسير  
 منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فأقول ان كار  
 فى عالم المملوك جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار  
 على الارواح البشرية ولا جلهما قدسى آربابا و يكون الله تعالى رب الارباب لذلك  
 ويكون لها مراتب فى نورانيتهما متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة  
 الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق أو لا ينتهى الى ما درجته الكواكب  
 فينفتح له سرادق نوره ويتكشف له ان العالم الاسفل باسمه تحت سلطانه وتحت اشراق  
 نوره ويتضح لمن بجاله وعلاو درجته ما يشادى فيقول هذا ربى ثم اذا اتضح له  
 ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى أقول الاقول فى مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه  
 قال لا أحب الاقلين وكذلك يترقى حتى ينتهى الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابل للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربي هذا أكبر ولما رأى معه النقص والافول  
 والمناسبة مع ذى النقص نقص وأفول أيضا فله يقول انى وجهت وجهى للذى فطر  
 وفى معنى الذى اشارة مبهمه لامناسبة لها اذ لو قال قائل مامثال مفهوم الذى لم يتصور  
 ان يجاب عنه فالنزه عن كل مناسبة هو الاول الحقيق ولذلك لما حال بعض الاغنياب  
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل في جوابه قل هو الله أحد الخ ومعناه  
 ان التقديس والتنزيه عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام  
 ما رب العالمين كالمطالب لما هيته لم يجبه الا بتعريفه بأخصاى اذ كانت الافعال أظهر  
 عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لا اكن محولا الا لاستمعون  
 كما نكر عليه في عدوله في جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم  
 الاولين فبسيه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجب عن  
 الافعال فيقال ان رسولاكم الذى أرسل اليكم لجنون ولترجع الى الانعوج فأقول  
 علم التعبير يعرفك متهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس  
 فى الرؤيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة فى المعنى الروحاني وهو  
 الاستعلام على الكافة مع فيضان الانوار والا تمار على الجميع والقمر تعبيرة الوزير  
 لا قاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبها كما يفيض السلطان آثاره  
 بواسطة الوزير على من يقبب عن سيرة السلطان وان من يرى في يد خاتما يختم به  
 أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وان  
 من يرى انه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره انه مؤذن ان تحتها جارية هي امه ولا يعرفها  
 واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبمذامثاله بل أقول كما ان  
 في الموجودات العالوية الروحانية مامثاله الشمس والقمر والكواكب وكذلك  
 فيها ماله أمثلة أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا نرسوى النورانية فان كان في تلك  
 الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفجر الى أودية القلوب مياه  
 المعارف ونفائس المكاشفات فتاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس  
 أولا بعضها بعد البعض فتأله الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب  
 البشرية تجري من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادى قلوب  
 الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الأودية دون الاول ومنها يشترف  
 فبالحرى أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان كان  
 الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن بمعرفة شاطئ الوادى دون بلخته  
 ومبدهته وان كان روح النبي سرا جامنيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى  
 كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فاعلم انه الاقياس مثاله  
 النار وان كان المتلقون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه وبعضهم

على حظ في البصيرة فمثال حظ المقلد الخبير ومثال حظ المستبصر الجذوة والقيس  
 والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاورة  
 الاصطلاح وانما يصطلى بالنار من معه النار لامن يسمع شبره وان كان اول منزل  
 الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي  
 المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادي الا بطراح الكوتين اعنى الدنيا والآخرة  
 عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والآخرة متقابلتين متعاذتين  
 عارضتين للجواهر النوراني البشرية ويجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع  
 النعلين واطراجهما كما يجب عند الاحرام بل تترقى الى حضرة الربوبية مرة اخرى  
 ونقول ان كان في تلك الحضرة شيء بواسطة تنقش العاوم المتصلة في الجواهر القابلة  
 لها فمثاله القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما يعضه سابق الى التلق ومنها يتقل الى  
 غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشقة على اليد  
 واللوح والقلم والكتاب ترتيب منطوق فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسية  
 نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وقرق بين ان يقال على صورة  
 الرحمن ويزن ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انتم  
 على آدم فأعطاء صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في  
 العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط  
 الله فهو الخط الالهي الذي ليس برقم بحروف اذ يتميزه شطه عن أن يكون رقوما وسروقا  
 كما يتميزه كلامه عن أن يكون صوتا وحرفا وقلبه عن أن يكون خشباً وقصبا ويده عن  
 أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة ليجز الآدمي عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف  
 الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لاعلى  
 صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة  
 الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك  
 الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة  
 الرحمن غير منطوم بل كان ينبغي أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن  
 ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعي شرحا طويلا فلتجاوز  
 فيكفيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بجزء لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفورا  
 عن هذه الامثال فآتم قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها  
 الاية فانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب  
 (ساعة واعتذار) لا تظن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة مني  
 في دفع القلوب أو اعتقاد في ابطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى عليه السلام  
 نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش لله فان ابطال القلوب هو رأى الباطنية

الذين تظنوا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذي يقول بمجرد الظاهر حشوي والذي يقول بمجرد الباطن باطنى والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وست ومطلع وربما نقل عن علي موقوفا عليه بل أقول فهم موسى من خلق النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهر اخلق النعلين وباطن اطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشقة الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب في البيت بالقرة الغضبية ويقول ليس الظاهر مراد ابل أراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذي هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلا ينبغي حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص عن شره الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمع نفسه يتكلم حتى يترك حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين في الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك أداء الصلاة وزعم انه دائما في الصلاة بسره وهذا أشد مغلطة الحق من أهل الاباحة الذين يأخذون في الترهات كقول بعضهم ان الله غفى عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشهور بانبيائه ليس يمكن تركه منها ولا مطمع في استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه أمور باستئصالها وهذه سمات فاما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كجود وهفوة سالك أخذ الشيطان ودلاه بجمل الغرور وأرجع الى حديث النعلين فأقول ظاهر خلق النعلين منه على ترك الكونين فالمثال في الظاهر حق وادأوه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى في معنى الزجاجة لان الخيال الذي يتخذ من طينة المثال صلب يجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صنى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤذيا للانوار وبل صار مع ذلك حائطا للانوار عن الانطفاء يعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكشيف الخيالى السفلى صار في حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرآة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف أن المثال في الظاهر حق ووراء سر وقس على هذا التنوير والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظنن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل وآه في بقية كبراه

الثاني في قومه وان سكن عبد الرحمن مثلنا ثماني بيته فان النوم انما أثر في مشاهدة  
المشاهدات لقهرة سلطان الخواص ليظهر الباطن الالهي فان الخواص شاغلة وجاهدة  
لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار  
النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجيزه الخواص الى عالمها ولا تشغله فيشاهد  
في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه  
على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فأنكشف له ان الايمان جاذب الى  
الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان  
الجاذب الى اسفل أقوى أو مقاوم للجاذب الاخر صعد عن المسير الى الجنة وان كان  
جاذب الايمان أقوى أو رث عسراً أو بطأ في سيره فيكون مشأله من عالم الشهادة  
الحبوة فلذلك تجلي له انوار الاسرار من وراء جاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه  
على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصوراً عليه بل يحكم به على كل من قوى  
ايمانه وكثرت ثروته كثرة تراحم الايمان ولكن لا تقاومه لمجان قوة الايمان فهذا  
يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور  
والاظن ان يكون المعنى سابقاً الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها الى الروح  
الحيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محسوسة له وهذا التمثيل من الوحي  
في اليقظة يقتصر الى التأويل كما أنه في النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه في النوم  
نسبة الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في اليقظة نسبه  
اعظم من ذلك وأظن ان نسبه اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت  
لناسم الخواص النبوية تنحصر شعبتها في ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك  
الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورية)  
اذ عرفت انها تعرف أمثله القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى  
ما تورده الخواص الحس وكنهه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان  
حيواناً وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستتبت ما أورده  
الخواص ويحفظه مخزناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة  
اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبدائشوه ولذلك اذا أوع بشي ليأخذه فاذا  
غيب عنه فساء ولا تنازع نفسه اليه الى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث اذا غيب عنه بشي  
وطالبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد  
للقراش المتهافت على النار لانه يقصد النار اشغفه بضياء النهار فيظن أن السراج قوة  
مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل في  
الظلمة ما وده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستتبتة لما آذاه الحس من الالم  
لما وده بعد أن تضربه مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بمخشبة فأرى له الخشبة

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس  
 والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف  
 الضرورية الكلية الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة  
 فيوقع بينها تأليفات وازدواجيات ويستخرج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد  
 نتيجتين ألف بينهما واستفاد منهما نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية  
 الخامس الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تجل  
 لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض  
 بل من المعارف الربانية التي يقصدها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة  
 بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان  
 ولما كن جعلناه نورا تهدي به الآية ولا يبعد أيها المفسر في عالم العقل أن يكون  
 وراء العقل طورا آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا  
 وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وبجانب يقصر عنها الاحساس والتمييز  
 فلا يجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك فان أردت مثلا ما تشاهده من جملة  
 خواص بعض السرفا تظنر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع  
 احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند اللحن الموزونة من  
 المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى  
 والاعانق والالاتار وصورف الدستانات التي منها الحازن والمطرب ومنها المضحك ومنها  
 المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشى وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من  
 يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه في سماع الصوت  
 وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع العقلاء  
 كلهم من أرباب الذوق على تفهيم معنى الذوق ان يقدر واعليه فهذه امثال في أمر  
 خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد ان تصير  
 بالاقيسة التي ذكرناها والتشبهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر  
 فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم  
 درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان  
 والايمان قبول مجزى بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت  
 هذه الارواح الخمسة فاعلم أنها يجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات والحسي  
 وانتهى الى منها وان كان يشار له فيها البهائم لكن الذي للانسان منه غلط آخر  
 أشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فلتكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخيرها للآدمي  
 وانما خلقت للآدمي لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادئ المعارف  
 الدينية الشريفة اذا الانسان اذا أدرك بالحس شخصا معين اقتنص عقله منه معنى

صامامطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح  
 الخمسة فلترجع الى غرض الامثلة اعلم أن القول في موازنة هذه الارواح الخمسة  
 للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكني اوجزه واقتصر  
 على التنبيه على طريقته فاقول أما الروح الحساس فاذا انظرت الى خاصيته وجدت  
 انوارها خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمخبرين وغيرها فاقول مثال له في عالم  
 الشهادة المشكاة وأما الروح الخيالي فتجده خواص ثلاثا احدها انه من طينة العالم  
 السفلي الكثيف لان الشيء الخيل ذو مقدار وشكل ووجهات محصورة مخصوصة وهو  
 على نسبة من التخيل من قرب أو بعد ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الاجسام  
 أن يجيب عن الانوار العقلية المحضة التي تتزه عن الوصف بالجهات والمتادير والقرب  
 والبعث الثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صنى ورقق وهذب صار موازنا للمعاني  
 العقلية ومؤتيا لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف  
 في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنزل  
 ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية  
 وهذه الخواص الثلاث لا تجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة  
 اللزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف يمكن صنى ورقق فيكون حائطا  
 للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو وفق  
 مثال له وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به ادرنا المعارف الشريفة الالهية فلا  
 يخفى عليك وجه تمثله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء  
 سراجميرة وأما الرابع وهو الروح الفكري فن خاصيته انه يتدنى من أصل واحد  
 ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضى بالاشارة  
 الى نتائج هي ثمرات تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها الذي يمكن أيضا تلقيح  
 بعضها بالبعض حتى تتماهى الى ثمرات وراثها كما ذكرناه فبالحسرى أن يكون مثاله  
 من هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة تضاعف انوار المعارف وثباتها  
 وبقاتها بالحسرى أن لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة  
 سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لان ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصباح  
 وتختص به من بين سائر الادهان الخاصة بزيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي  
 نثيت ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتي لا تنهاى ثمرتها الى حد محدود اولى أن تسمى  
 شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة  
 الى الجهات والقرب والبعث فالحسرى أن تكون لشرقية ولاغربية والخامس وهو  
 الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية الثموق والصفاء وكانت  
 الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كأنه تنبته من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان  
 تعبر عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار  
 اذ في الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم  
 واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالحسي هو الاول وهو كالتوطئة  
 والتهيد للروح النليالى اذ لا يتصور انطبال الامور عا بعدء والفكرى والعقلى  
 بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة  
 فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا كانت هذه كلها  
 أنوارا بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نوراً على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح  
 لقلب المؤمن ولقلوب الاولياء والانبيا لالقلوب الكفار فان التورير اديه الهداية  
 والمصرف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يهدى الا الى الباطل  
 كما أن النور لا يهدى الا الى الحق وعقول الكفار ارتكست وكذلك ساثر ادرار كلهم  
 وتعاونت على الاضلال في حقهم فمثالهم كرجل في بحر بلحى يغشاه موج من فوقه  
 موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجج هو الدنيا وما فيها من  
 الاخطار المهلكة والاشغال المرديية والسكورات المعمية والموج الاول موج  
 الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار  
 الدنيوية حتى يأكلون ويمتعون كما تأكل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلماً  
 فان حجب الشيء يعنى ويصم والموج الثاني الصفات السبعية الباعثة على الغضب  
 والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر وبالحرى أن يكون  
 مظلماً أيضاً لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب  
 في الاكثـر مستول على الشهوات وغالب على الذات المشتهة وأما الشهوة  
 فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون  
 والخبالات الفاسدة التي صارت حجاباً بين الكافر وبين الايمان ومعرفة الحق والاستضاءة  
 بنور شمس القرآن والعقل فان حجب السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا  
 كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه  
 الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن  
 معرفة بحجاب احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى  
 تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرج يده لم يكديراها واذا كان منبع الانوار  
 كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله  
 نوراً غلبه من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الآيات فاقنع والسلام (من مشكاة  
 الانوار للإمام أبي حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ايس  
 لا فائدة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان



تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى  
يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع  
لزم الدور بل الغرض منه اختصار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه أوبه وما قيل  
في دفع الدوران فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وذلك انما يتوقف على العلم  
بالمعنى لا من اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاختصار بالبيان والا فلا يجدي  
بطائل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات أيضا لو كان  
لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر في المفردات فان المركبات أيضا موضوعة بازاء  
معانيها فلو توقف العلم المخ وان شئت أن تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك  
من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه  
سواء كان المعنى كليا كوضع رجل أو جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً شخصياً ومنها  
ما لا يجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها  
وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء  
الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عاماً كذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة  
في ضمن أمر عام شامل لها ولوحظ أيضاً معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ووضع  
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما  
يقال كل لفظ على صيغة القاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك  
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً  
توعياً والمركبات كاهام موضوعة بهذا الوضع فاذا تم هذا فنقول ان الموضوع  
بالوضع الشخصي لا يمكن أن يفيد معناه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء  
لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه  
بخصوصه على العلم بوضعه لمعان لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام وهكذا  
الموضوع بالوضع التوعى فلما لم يتوقف العلم بوضعهما على ما وضعاهما على ملاحظتهما  
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن  
أمر عام أمكن افادتهما بالمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يمكن  
الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات  
من هذا القبيل لكونها موضوعة اتماماً بالوضع التوعى أو الوضع العام فيمكن  
أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على  
خلاف ما صرح حوايه لكون الحق أحق بالاتباع هذا ما أفاده المولى الحق على  
القوشجي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ  
بالمعنى كما في التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات الواضع  
والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد

السامع مراد المتكلم أو ما اشتغل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند  
 الحكماء هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة  
 اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشيء  
 المستعمل كما في قوله \* متى أضع العمامة تعرفوني \* وفي الراغب الوضع أعم من الجط  
 وإذا تعدي به الى كان بمعنى التعميل وإذا تعدي بهن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ  
 للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واطع اللفظ وهو والله تعالى ان  
 البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والافان كان من جهة  
 الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والافان كان من قوم مخصوصين  
 كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الإيجاز  
 على لاطناب وأهمل البيان الاستمارة والسكاية وأهل البديع التنجيس والترصيع  
 والافهوعرفي عامان كان من أهل عرف عام كقطيع الدابة والحيوان والواضع  
 إذا تصور اللفظ مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كإيا بأن كل لفظ من درج  
 تحته عينه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعاً نوعياً وهو ثلاثة أنواع  
 وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل ويفعل  
 وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارقات على تركيب فعل فان كانها اعلام  
 لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال  
 فانها موضوعة بالتوسع على احوال عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة غيرتية من  
 النسب التامة فالوضع له تلك النسب الجزئية المطوخة بذلك العنوان الكلي فالوضع  
 عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل  
 والمفعول والمصدر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق  
 بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصومياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع  
 لفظاً خاصاً وتصور أيضاً معنى معيناً اما جزئياً أو كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى  
 وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً شخصياً وحينئذ اما ان يكون  
 الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام  
 الشخصية فانها أسماء تعين مسماها من غير قرينة أو بـ **ك**ونا عامين بأن يتصور معنى  
 كلياً ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات أو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص الكل  
 واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال  
 والحروف وبعض الظروف كآين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحروف وأما كون  
 الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فمفعول لاستمالة ككون جزئي آله لإلا حظة كلي  
 والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالانقل نواتر كالأسماء  
 والارض أو بالنقل آحاداً كالقرء للطهر والحيض أو باستنباط العقل من النقل كالجح

المحلي بأن الله للعموم قانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما صح الاستثناء ٥٠  
 حصرفيه فهو عام للزوم تناوله للمعنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين الثقيلتين  
 عموم الجمع المحلي باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه عند  
 الجمهور واعلم أن دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من شخص لتسوي  
 نسبتها الى جميع المعاني فذهب المحققون الى أن المخصص هو الواضح وتخصيص وضعه  
 لهذا دون ذلك هو ارادة الواضح والتاخر أن الواضح هو الله تعالى على ما ذهب  
 اليه الاشعري من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليما ليوحي أو يخلق علم  
 ضروري في واحد أو جماعة وايست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالاته على الالفاظ  
 والواجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولو يجب أن يفهم كل أحد معنى كل  
 لفظ لا متناع انفسك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له وجهتان جهة  
 ادراك بالذهن وجهة تحققه في الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى والثانية  
 أو من غير نظر الى شيء منهما ففيه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى الخارجى  
 لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ  
 مع المعاني الذهنية وجودا وعلما فان من رأى شيئا من بعيد تخبئه ملاما فاذا تحرك  
 فظنه شجرا سماه شجرا فاذا قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا والثالث انه موضوع  
 للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى أو ذهنى واستعماله في أيهما كان استعمال  
 حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له لفظ كأنواع  
 الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعدها والجماز والكناية أيضا والادلة  
 الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبى البقاء الكفوى (الوحى) هو  
 الكلام المنطقى يدرك بسرعة ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على قوارج  
 متعاقبة في الانوارات موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم  
 تمثل ذلك الكلام ليدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو  
 وجهة وهو كائن الله عليه على ثلاثة أنواع بلا واسطة بل بخلق الله في قلب موسى  
 اليه علما ضروريا يادرا لما شاء الله ادراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى  
 وهذه حالة محمد عليه السلام على مذهب طائفة أو بواسطة خالق الاصوات في بعض  
 الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بإرسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول  
 وهذا غالب أحوال الانبياء والى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله  
 الا وحيا والى الثانى بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثانى  
 منها قد يطلع عليه غير موسى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه  
 موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك وأما الاول فهو مكتوم أى اكتتام ثم اتق  
 المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقي من جنابه الاقدس للتفاوت بين الحاصلين  
 والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى  
 بين افراد الناس بطريق الانبياء القوي ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقي من قبله تعالى  
 فيما يجانس فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانبياء وقد استعمله ادم عليه السلام  
 بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جبلية ومخلص ما قاله ابو علي في بعض رسائله هو ان  
 وصفه تعالى بكونه متكلم لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر  
 المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها بل فيضن العلوم منه تعالى على لوح قلب  
 النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل المقصود والمالك المقرب  
 فيتلقي النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة الخيال تلك العلوم ويتصورها بصورة  
 الحروف والاشكال المختلفة وتجعل لوح النفس فارغاً تنتقش تلك العبارات والصور  
 فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرياً فيصور في نفسه الصاقية صورة  
 الملقى والملقى كما يتصور في المرأة الجميلة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش  
 بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع  
 الملائكة ورؤيتهم وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو  
 آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا  
 الى خيال بذهن محسوس ومشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس  
 الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فحين نرى الاشياء بواسطة الحس والنبي  
 يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ونحن نرى شئ لعلم على النبي يعلم شئ من غير يقين  
 ابي اليعاقبة المذکور (فصل في بيان ذكر عشق الطرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم  
 انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وما هيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم  
 ففهم من ذمّه وذكراته وذيله وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه  
 وذكر محاسن أهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلاه وأسباب معانيه  
 وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسي ومنهم من قال انه جنون الهسى والذي يدل  
 عليه النظر الدقيق والمنهج الاثني وملاحظة الامور عن أسبابها الكلية ومبادئها  
 العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة  
 الجميلة والهبة المفرطة لمن وجدت فيه الشجائل الطيبة وتناسب الاعضاء وجودة  
 التركيب لما كان موجوداً على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس أكثر  
 الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جهة الارضاع الالهية التي يترتب عليها  
 المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مبادئ قاضيه لاجل  
 غايات شريفة أما المبادئ فلاننا نجد نفوس أكثر الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع  
 والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم

فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الجليلة غير خالية عن هذا العشق  
 اللطيف الذي منشؤه استحسان شمائل المحبوب ولم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع  
 دقيق ودهن صاف ونفس رحيمة خالبا عن هذه المحبة في أوقات حمره ولكن وجدنا  
 سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطيّاتع البسيفة من الأكراد والأعراب  
 والترنواذج خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال  
 للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للمكساح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات  
 المرتكز فيها حب الأزواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ  
 الصور في هولاء بالجنس والنوع إذا كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستمالة  
 وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرقات وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه  
 من تأديب العلماء وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة  
 والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الجليلة والاشعار اللطيفة  
 الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاشعار والحكايات الغريبة  
 والاتقادات المرورية إلى غير ذلك من السكالات النفسانية فان الاطفال والصبيان  
 إذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بمقدور محتاجون إلى تعليم الاستاذين  
 والمعلمين وحسن توجيههم والتفاهم اليهم ينظر الاشفاق والتعطف من أجل ذلك  
 أو وجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة وتعشقا  
 للعلمان الحسان الوجود ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتمذيبهم وتكميل  
 نفوسهم الناقصة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم والامساخلاق  
 الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الطرقات والعلماء عبثا وهباء فلا يقدرون أن يكتسبوا  
 هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة  
 حكمية وقاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة  
 يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمهسنات  
 لا من جملة الرذائل والمقبحات ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع  
 الهموم الدنيوية الاهما واحدا فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق  
 إلى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله  
 واقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وبقوله ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن  
 الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة أو النفس  
 الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق  
 للنفس وصفاتها والمجاز قطرة الحقيقة ولاجل ذلك أن هذا العشق النفساني للشخص  
 الانساني إذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل العشوق  
 وجوده تركيبه واعتماده من اجبه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وخصبه

ودلالة كان معدودا من جملة الفضائل وهو يرقى القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على  
 ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مرية بهم في الابتداء بالعشق وقيل  
 العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس وتوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل  
 يحب الجمال وقيل من عشق وهف وكنم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق  
 الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله ومخلقاته  
 وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني  
 هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر اجماعه  
 بشمال المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة  
 بدئية وطلب لذة بهيمية ويكون أكثر اجتهاب العاشق بظواهر المعشوق ولونه وأشكال  
 أعضائه لانها أمور بدئية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني  
 مما تقتضيه الأمانة ويكون في الاكثر مقارنا للفيجور والحرص عليه وفيه  
 استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس شبيهة ذات  
 وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنها تطلب شيئا باطنا مخفيا عن الحواس فتقطع  
 عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها تجعله جميع الهموم هما واحدا  
 فلا يزل ذلك يصحكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره  
 فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي  
 يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل  
 الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المخارق للمحض وبين النفس  
 الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى  
 كل حال من الاحوال ومن ~~كل~~ كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة  
 في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورفدة  
 الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم  
 الالهية وصدورها عتلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذاملكة الاتصال بعالم القدس  
 فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة للعمية والشجائل  
 اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل الجواز قنطرة  
 الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور  
 منه تارة أخرى ~~ي~~ ونقيض معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف  
 الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه أو من جهة انه يشبه  
 العشق العفيف النفساني الذي منشؤه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء  
 واعتدال المزاج وحسن الاشكال ووجود التركيب بالشهوة البهيمية التي منشؤها  
 افراط القوة الشهوانية وأما الذين ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهضم فلا نهم لا خيرة لهم بالامور الخفية والاسرار العظيمة ولا يعرفون  
 من الامور الا ما تجلي للعوام وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق  
 شيئا في جيلة النفوس الا الحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه عرض نفساني  
 او قالوا انه جنون الهسي فاعلموا ان ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر  
 الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون وتنفس الصعداء  
 مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدءهم فساد المزاج واستيلاء المزة السوداء وليس  
 كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولاً ثم أثرت في البدن  
 فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطنى كثيرا لا اهتمام والاستغراق فيه انصرفت  
 قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة  
 تحرق الاخلط الرطبة وتضفي الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على  
 الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماخوليا وكذا الذين زعموا  
 انه الهسي فاعلموا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا شربة يسهونها  
 فيبرقن مما هم فيه من الهسة الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرق من الرهايين  
 والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة  
 مريض ومعالجة عليل او يقسوا منه مجاوه الى هيك كل عبادتهم وامرهم بالصلاة  
 والصدقة وتزويروا قرباناً وسألوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء  
 فاذا برئ المريض مما اذلك طبيا الهيا والمرضى جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق  
 هوى غالب في النفس نحو طبع مشا كل في الجسد او نحو صورة مماثلة في الجسد  
 ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع في الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع  
 درجة او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرهان متفقين  
 في بعض الاحوال والاطوار كالمثلثات او ماشا كل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما  
 التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان  
 حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى شروب الاتحاد  
 فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور  
 في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة  
 والذهول او النوم تعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات  
 النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي  
 يبناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل  
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة  
 النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الاطوار  
 وشدة الفكر والذكور في أشكاله وشماله حتى تصير صورته حاضرة متدركة

في ذات العاشق وهذا مما أضحنا سبيله وحقنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء  
بجمال الانكار فيه وقد وقع في سكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي أن مجنوننا  
العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث يات - بيته ونادته  
يا مجنون ان ليلى فما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعشقتك فان العشق بالحقيقة  
هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو في الصورة  
لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور  
واذاتين وصح اتحاد العاقل بالمشوق واتحاد الجوهر الحساس بصورة المحسوس  
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما يسبق فقد صح اتحاد نفس  
للعاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة  
من شخصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا • نحن رونان مثلنا بدنا  
فإذا أبصرتني أبصرته • وإذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشئين لا يتصور الا كحققناه وذلك من خاصية الامور  
الروحانية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد  
بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التصديق أن لا يوجد وصال في هذا  
العالم ولا اتصل ذات الى ذات في هذه النشأة أبد وان ذلك من جهتين احدهما أن الجسم  
الواحد المتصل اذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغبية والفقير لأن كل جزء منتهى مفقود  
عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الاتصال الا أنه لما لم يدخل  
بين تلك الاجزاء جسم مابين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة  
واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته  
كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر او يقع الوصال بينه وبين شئ  
والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بتوسط تلاقى  
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من  
المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه أو جسمه أو عرض من  
عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة  
التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يثبت على طاب الوصال  
ولا يروى عليه وأما الاقل فهو أيضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها  
في ذاتها يبدن لكائنات نفساله فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذاتين وهو تمتنع  
ولا جيل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية مقناه وهو الدنوم من معشوقه  
والحضور في مجلس الصعبة معه يدعى فوق ذلك وهو غنى الخلو والجمالية معه من غير  
حضور احد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار غنى المعانقة والتقبيل فان تيسر



ذلك نفي له كقول في الحيات واحد والاتزام بجميع الجوارح أكثر مما يقبى ومع ذلك  
كلام الشوق بجملة وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال  
قاتلهم

أعانقها والنفس بعد مشوقة \* اليها وهل بعد العناق تداني  
والنم فها كما تزول حراري \* فيزداد ما ألقى من الهيجان  
كان فؤادي ليس يشقى غايته \* سوى أن يرى الروسين يقصدان

والسبب الذي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم والمعم ولا شيئاً من البدن  
بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تتشاققه النفس وتتهواه بل صورة روحانية غير  
موجودة في هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعه لصدر الدين الشيرازي) وهو  
كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وايس له شهرة في الديار الرومية الا ما جلبنا  
نسخة منه من العراق قد نخت عليها نسخة أو نسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر  
محمد بن عبد الله بن يوسف التيسابوري حدثنا أحمد بن الخليل اليقديني حدثنا سويلب  
ابن معبد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن أبي يعقوب القنات من مجاهد بن ابن عباس  
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعضوكم مات شهيداً  
قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع  
الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام  
أثبت سراة فليس عليك الانبياء أو صدّيق أو شهيد ورفح الله من أقدار الشهداء حين  
قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء في حواصل طيور تنقر  
تسرح في الجنة وقال عليه السلام ما تعدون الشهادة فيكم فقتلوا القتل في سبيل الله  
تعالى فقال إن شهداء أمتي اذن اقليل ثم عدسبعة غير القتل في سبيل الله المبطلون  
والمطعون والحرق والفرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله  
تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كما المقتول في سبيل الله تعالى ثم قال  
في هذا الحديث ان من عشق فعضوكم ثم مات مات شهيداً فعد صاحب العشق  
في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس فظيخ وهو مع شناعة  
اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الا الحكمة فيه ومقاربة  
وصف هذا ونعمته من أوصاف أولئك ونعوتهم فأقول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين  
وصفهم الخبر وعدتهم في الشهداء ليس من اكتسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو  
فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله  
بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدوّه التطرأ والسماع فليس ذلك بموجب له  
لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع  
بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالنظر والسماع ايسر وجبيل له فهو اذن فعل

الله به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون الهوى لا يجوز صاحبه  
 ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزائن العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب  
 اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق في الجملة افراط المحبة ومجاوزه حدتها وذلك  
 أن المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عهدا الموافقة  
 ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبيع  
 والميل للنفس والود للقلب والمحبة للقواد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله  
 زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى المائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما  
 زاد على المقدر الذي اسمه حب كما أن للمسرف اسم لما زاد في البتة اذ الذي اسمه جود  
 وقال أحمد بن عيسى المصرى معنى المحبة الاقبال على الشيء والطاعة له والاستئناس به  
 فاذا اكمل في معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسائط بينك وبين المحبوب من  
 الوسطة والالفة فاذا اكمل وتم في معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل  
 شيء غير المحبوب فاذا اكمل ذلك وتم في معانيه ينشأ منه الصباية وهو امتلاء القلب  
 وقيضه فاذا تحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسم روح رائحة  
 قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال  
 وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفها صاحبها بالعين والعين فيسئل المشغف رأس القلب  
 ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاقه وقيل جلده وقيل سويداؤه  
 وقيل وسطه قال واذا تغشاه الحبيب من رأس القلب به وهو المشغف واذا تغشاه من  
 وسطه فهو شغف وقال الحسن النعلاف حجاب القلب والشغاف سويداؤه وهو العلقمة  
 السوداء في جوف القلب قال فلو وصل الحبيب الى الشغاف يعني سويداء القلب لماتت  
 وقال أبو عمر وابن العلاء شغفها حبا أي تخرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب  
 قال بعض الادباء أول ما يولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة  
 والمودة سبب الارادة ومن ودانسا ما ودأن يكون له خلا ومن ودعرضا ودأن يكون له  
 ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفي ذلك يقول

تعصى الاله وأنت تظهر حبه \* هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته \* ان المحب لمن يحب مطيع

قال شهة قوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الادميين أن تكون محبة  
 احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصار متخللا  
 لسرائره مطلقا على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من تخلل المودة بين العظم والدم  
 واختلاطها بالمشج والدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لاختطاط  
 المحب في حجاب المحبوب وفي التوصل اليه بغير مالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقا  
 وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع تولد في القلب وتجتمع اليه مواد

من الحرص فكما هو في ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهرا اقتلته به له الضمراء فتعرق  
الدم فيستحيل الدم والضمراء فيصير اسوداء وغلبة السوداء وطغيانها يفسد الفكر  
فيرجو ما لا يكون ويتهي ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما تسبل العاشق في حال  
طغيان السوداء عليه نفسه ورجامات غما وكدا وربما أراد ان يتنفس فيستنق  
في تأمور قلبه وينضم عليه القلب ولا ينفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من  
يحب فجأة فخرجت نفسه فجأة فأخبر علماء الامة كلحسن وأبي عمرو وبعض الادياب  
وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة ان العشق يقتل بما أوردنا من أقاويلهم  
وأن سبب ذلك فساد الطبائع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام  
والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه  
قال عليه السلام لما قطر الهامر أة زيدا بقلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام  
وجد في قلبه سالما لم يكن يملكه ذلك قالت عائشة رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله  
عليه وسلم كاتما شيا من الوحي لكتبه هذه الآية واذا تقول للذي أنتم الله عليه وأنعمت  
عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى في نفسك ما الله مبديه ويخفى الناس والله  
أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من  
اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فأفعال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤاخذ العبد  
ويلام بما اكتسبه من أفعال الجوارح وان كان اليباعث عليها خواطر القلب لذلك  
قال عليه السلام من هم بيته لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء  
ورق الادياب لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفح منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد  
فمن شفح فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفح لمغيث الى بريرة فيماروي عن عكرمة  
عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكك المدينة  
ودموعه تسيل على لحينه قال فكلم العباس النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها  
قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبو ولدك قالت أتأمرني به يا رسول  
الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاخترت نفسها  
فشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذروا لم يتم وقد شفح الحسن بن علي رضي الله  
تعالى عنهما وتوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذلوا  
ورأوا ذلك قدرا جرى عليهم وأنهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو أوسط  
المراتب الذي يرتقى منها الى العشق بحبيب أمره بديع شأنه يغيب عن كثير من الآلام  
والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعنى ويصم قال عليه  
السلام حبك النبي يعنى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب الملح واللحم ويقهسل الجلد  
والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتني • ألت ترى الاعضاء منك كواسيا

فلاحب حتى يلعق الحب والهوى \* عظامك حتى تستين بواليا  
 ويأخذك الوسواس من كآفينا \* وتخرس حتى لا تحيب مناديا  
 ولم يكن بنادع الى رواية هذه الايات لكنها أشدها كيار المشايخ قبلنا وانما أردنا  
 بذلك تزييه المن عسى تسحوهمته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثلته شيء فيرى  
 غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء في شأن يحدث لا يضر ولا ينفع سمعت  
 بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا سئل عن ليلى  
 يقول أنا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى عشمه دليلى ويغيب عن كل معنى  
 سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثلته شيء وأنت صحيح  
 حيز ترجع الى أوقاتك وما أوقاتك وحظوظك ولم تبدل مجهودك بمجهودك ولا زهدت  
 في ذرة منك مع أن بذل الجهد ودل المعبوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا  
 ما وقع الينام الحديث والحكايات بروايات الاثمة وأهل الادب لطال وانما أردنا  
 تصحيح هذه الحالة إيشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة في قوله من عشق فعف وكرم ثم  
 مات مات شهيدا فشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والحياء  
 والعفة عفتان عفة عن مواقع الفاحشة وارتكاب المحظور فقلا تكون هذه العفة  
 في العاشق لانه يكون قد ماتت فيه شهوات النفس ومن كانت أو صافه ما ذكرنا لا يكاد  
 تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حسب النفس عن الاستقناع بالنظر  
 والجبالسة والحديث والدون من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فأن ذلك  
 ربما كان سبب الوقوع في المحظور ( الى هنا ملخصا من معالي الاشجار للشيخ السالك  
 المحقق العارف الصوفي أبي بكر بن اسحق الكللاباذي رحمة الله عليه ) وهو كتاب عزيز  
 الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطبق في أكثرها بين الحقيقة  
 والشريعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك وأكثر شراح الاحاديث حينما  
 قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه ( حديث النفس ) لا يؤاخذ به  
 ما لم يتكلم أو يعمل به كافي حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من  
 قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقي فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر  
 ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أو لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح  
 قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به قالها جسد لا يؤاخذ به اجمالا لانه  
 ليس من فعله وانما هو شيء يورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا  
 على دفعه لصرف الهاجس أول وروده وانما كنهه هو وما بعده من حديث النفس  
 من قوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى  
 وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها أجر لعدم القصد وأما الهم  
 فقد بين في الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيدة لا يكتب

دينة الرؤية **قال** تركها الله كتبت سنة وان فعلها كتبت ميتة واحدة والاصح  
 في معناه **انه** يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهمم مرفوع  
 واما العزم فالصحيح على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهمم المرفوع وفي الجرائد  
 من كتاب الكراهية هم بعصية لا يأثم ان لم يصم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم العزم  
 لا اثم العمل بالجوارح الا ان يكون امرا يتم بجيرد العزم كالكفر انتهى من الاشياء  
 في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلقظ في جميع العبادات وخرج  
 من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث  
 مسلم وهو ان الله تعالى تجاوز لا تمتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به  
 وفي شرح المشارقات حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع  
 من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو  
 عن جميع الامم اذ لم يصح عليه لامتناع الخاق عنه وانما في النوع الثاني في هذه الامة  
 تكرهه عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام  
 حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقية لا تطلق واما اذا كتبت  
 طلاق امرأته فيجوز ان تكون طالقا لانه عليه السلام قال عالم تتكلم او تعمل به  
 والكفاية عمل وهو قول محمد بن عبد الله (من حاشية الجوى على الاشياء والنظائر)  
 قال البيضاوي في اول سورة الاسراء بقصة المعراج واختلافوا في انه كان في المنام  
 او في اليقظة بروحه او بجسده والاكثر انه أسرى بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به  
 الى السموات حتى انتهى الى سدره المنتهى ولذلك تجب قريش واستحواؤه والاستصالة  
 مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي  
 كرة الارض مائة ونيقاً وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى  
 في أقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض  
 وان الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة  
 في بدن النبي صلى الله عليه وسلم او فيما يحمله والتجرب من لوازم المعجزات انتهى كلام  
 البيضاوي رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في انه كان في المنام الخ فمن عائشة رضى  
 الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم تفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم  
 واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي ارينا الا فتنة للناس لان الرؤيا  
 تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى انها يقظة والرؤيا تكون  
 بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبير للرؤيا وهش فواده \* وبشر قلبا كان جسا بلايله

وقال الواحدى انها رؤية اليقظة لا فقط واحتجوا بما سأتى قال السهيلي في الروض  
 الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضى أبو جعفر الى تصديق المقالتين وتصحيح

الخديين بأن الاسراء كان مرتين احد هلك في النوم قبل التوبة بروحه فوطته  
 وتيسر الملبس به مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهد به بعد هلاكه بما جاء بجسده  
 وسكى هذا القول عن طائفة من العلماء وبه يجمع بين ما وقع في طرق الحديث من  
 الاختلاف على ما فصله وسكى المازري في شرح مسلم قولاً راجعاً بين القائلين  
 فقال كان الاسراء بجسده في البقعة الى بيت المقدس فكانت بوقية عينه في شروى  
 بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت توترا قلبه ولذا شنع الكفار عليه  
 قوله عليه الصلاة والسلام أتيت بيت المقدس في كلبان هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما  
 سوى ذلك وكان المصنف وجهه لثبوتيه اجماعاً له في القائلين قولاً بروحه وجسده  
 والظاهر أنه لقب ونشر فقوله بروحه راجع للمنام ويجسده راجع الى البقعة والمراد  
 بروحه فقط وكونه المراد بروحه ويجسده في البقعة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب  
 قريش واسبوا لولا ان النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب  
 ولا يستبده أحد وأما كون العروج بروحه بقلته نفارق للمادة ومحل التعجب أيضاً  
 والجواب بأنه غير منكر كالانفلاخ الذي ذهب اليه لاصوفية والحكاه فأمر لا يعرفه  
 العرب ولم يذهب اليه أحد من الساف قوله والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة  
 الخ دليل عقلي على صحته ورد لاستحاله \* الثانية في اصطلاح المجيبين جزء من ستين  
 جزءاً من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزءاً من الدرجة وهي جزء من خمسة  
 عشر جزءاً من الساعة المقدوم بالذلي والنهار قال أستاذنا في الفيلسوف في العلوم  
 الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه مهمان ان علم الهندسة ليس مظنة  
 للبحث عما ذكره ولو قال بالهندسة لهما ان الامر لان براهين الهيئته تعلم من الهندسة  
 كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين طرفي قرص الشمس وهو  
 قطرها خمسة ونصف كما يكون به قطر الارض واحد على ما بين في مباحث الابعاد  
 والاجرام من التذكرة وغيرها وأما ما كان مائة ونيفاً وستين مرة فهو بحر الشمس  
 بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ان نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع  
 ونحن هو الشمس الى الواحد منها على ما أتتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب  
 قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها ان قطر الشمس الذي هو كوا واقع في مركز  
 مركز مركزها بالمركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد  
 بالوصول طرفه الاسفل الى موضع طرفه الاعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من  
 الطرف المتأخر وكذلك الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات  
 الشرقية والاشطاطات الشرقية في جميع ما يتعين فيه المشرق والمغرب من الاتفاقم  
 أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها  
 عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه أقل

من ثمانية مئة نحو ثمان مائة على ما بين في محله من أن قطر الشمس وجد في أكثر أحوال بعده  
 مساويا في النظر قطر القمر في بعده الا بعد وقد بين أيضا أن قطر القمر في بعده الا بعد  
 احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقة فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرها  
 في أقل من ثمانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثمانية الدرجة أو الساعة  
 أو اليوم إذا لازم مما ذكر أن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة  
 من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثواني اليوم  
 بالتقريب والذي يقطع مركز الشمس في أقل من ثمانية هو مقدار قطر الارض على أن  
 تكون الثانية ثمانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر في سرعة حركته ولم ياتزم بيان ما هو  
 أزيد منه لم تثبت المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل أو  
 يحرر تحريراً تاماً قليلاً مثل هذا مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بنظرة  
 أولى ولا ثمانية وهذا المنص مذكور من أراد فعله بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وروده  
 الا أن ما أورده أولاً سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والتف مشدداً يوزن  
 كيس ويخفف ما زاد على العقل الى أن يبلغه (تبيينه) عبد الوهاب المذكور من موالي  
 الروم له يدطوي وتاليف في العلوم الرياضية توفي بعد عشرة وألف قاضياً بالمدينة  
 المنورة رأته مدرساً بسلمية أدرنه وكان زاهداً فاضلاً ويعرف بقوله الى زاده الى هنا  
 من حاشية الشهاب الخفاجي رحمه الله (المسئلة الثامنة) في البحث عن ألقاظ يظن بها  
 انها مرادفة للعالم وهي (ككط) احداهما الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك  
 الغلام وأدرك الثمر قال تعالى فان أصحاب موسى انما هم كككون قاطرة العاقلة  
 اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكاً من هذه الجهة وثانيها  
 الشعور وهو ادراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة  
 فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها  
 التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور  
 واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة وانظ الصورة حيث وضع قائماً وضع للهيئة  
 الجسمية الحاصلة في الجسم المشكل الآن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات  
 تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمية أطلقوا  
 لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل  
 ونأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها  
 واستعادتها سميت تلك الحالة حفظاً ولما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف  
 لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظاً ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان  
 في علم الله محالاً لا جرم لا يسمى ذلك حفظاً وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة  
 اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فذلك المحاولة هي التذكر

واعلم أن في التذكري سر لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكري صار عبارة عن طالب رجوع تلك الصورة المعية الزائلة فتلك الصورة ان كانت متصوراً بها هي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن متصوراً بها كان الذهن غافلاً عنها وحينئذ استحالة أن يكون طالبها لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصوراً محال فعلى كذا التقديرين يكون التذكري المقسّر بطالب الاسترجاع ممنوعاً مع اننا نجد من أنفستنا اننا قد نطلبه ونسترجعه وهو بهذه الاسرار اذا غوغل الماقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انهم لم يظن أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أغنى الامور واعمالها على الأجرها انهم لم يقولوا بها دسها الذكري فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عاينت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجود ان ذكره ان لم يكن هذا الادراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذلك الادراك التذكري ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أنني لست أذكره \* وكيف أذكره اذ لست أنساه

بفعل حصول النسيان شرط الحصول المذكور فيوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انما نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فتمس من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكلّيات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر مهم بالضرورة فأمّا التصور بحقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفاً ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغّل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى محاطها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان أحداً من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنهه هو سره وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئاً وحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء نانياً وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه نانياً هو الذي كان قد أدركه أولاً فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيت وقت كذا ثم في التماس من يقول يقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول انها الذر المستخرج من حلب آدم عليه السلام وانها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا أنها تطلو العلاقة البدنية نسبت مولاهما فاذا عادت الى نفسها في ظلمة البدن وهابية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا يجرم سمي هذا الادراك عرفتاً وانما لفهمه وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بقرض الخطاب



من شمله يقال فقهاء كلامك أي وقفت على فرضك من هذا الخطاب ثم إن كقصار  
قربش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فاصك كانوا يقفون على ما في تكاليف  
الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يصدقون قولاً أي لا يقفون  
على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بمقتات الأشياء  
من حسناتها وصورها وكما لها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار  
والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من  
الضرر داعياً لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى  
يجري عقل النفاة ولهذا المستل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم  
بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره  
ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة الحاصلة  
بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد  
والدرية يقال لما تعلم عليه الطعن والمدعى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يطلق  
عليه تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه سبحانه الثاني عشر الحكمة وهي اسم  
تكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أنحص منه بالعلم النظري وفي العمل  
أكثر استعمالاً منه ومنها يقال أكرم العمل أحكاماً وكم يكذا حكماً والحكمة من  
الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال أو في المآل ومن العباد فعل  
ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فقبيل هي معرفة  
الأشياء بحقائقها وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات  
متغيرة وأما إدراك الماهية فإنه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاثبات بالفعل  
الذي له عاقبة جيدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية  
وذلك بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور ووجوده عن الجهل وحلمه عن  
السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقدت الشيء كذا وأنه يتبع  
كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان ذلك موجباً هو ما يدعيه القطر أو نظار العقل  
الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق  
القول فيه أنه تعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال أنخرجكم  
من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً لكنه تعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت  
الجن والإنس إلا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر أقم الصلاة  
لذكرى فيبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون  
النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الحواس ما أعان  
على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهدياته التجدين وقال في البصر سترهم  
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقال في الفكر وفي أنفسكم أفلا تبصرون

فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم  
 القرآن فالخاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر  
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال  
 بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التصريح الى الله في استئزال العالم من عنده  
 السادس عشر الحدس لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجود شيء متوسط بين طرفي  
 الجهول لتعريف النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها  
 واقعة في ظلمة ظلمات فلا بد لها من قائد يوقدها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط  
 بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبتها اليهما مقتدمتان  
 وكل جهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقتدتين معلومتين والمتقدمتان هما  
 كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين  
 وهما المقتدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط  
 هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكاله وبالوجه الغاية القصوى  
 وذلك لان الذكاء هو المضي في الامر وسرعة القطع بالحدوث أصله من ذكت النار  
 وذكت الريح وشاة من ذكاة أي مدر لئذ يجهل بجد السكين الثامن عشر القطنة وهي  
 عبارة عن التنبه لشيء قصدت عويضه ولذلك فإنه يستعمل في الاكثر في استنباط  
 الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس فهو تحصيل الدليل  
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطن في النفس ولذلك يقال هذا خاطر  
 يبالي الآن النفس كانت محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الاطلاق الاسم الخال  
 على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم  
 بامور جزئية غير محسوسة الاشخاص جزئية جسمانية كحكم الضلة بصداقة الام  
 وعداوة الذئب الخادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد  
 للقوة والضعف غير مضبوط وكذلك امر ارب الظن غير مضبوط فيل انه عبارة  
 عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجوز الطرف الآخر ثم ان  
 المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن  
 كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة اوابهم قالوا وانما أطلق  
 لفظ الظن على العلم لتالوجهين احدهما التنبه على ان علم أكثر الناس بالله في الدنيا  
 بالاضافة الى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الخلق في الدنيا  
 لا يكاد يحصل الا للنبين والصدّيقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله  
 ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن أمانة قوية فبيل ومدح وعطية مدار  
 أكثر احوال هذا العالم وان كان عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني  
 من الحق شيئاً وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته وحنه هي الطيف او اورد من صورة المحبوب  
خيالا وانجيل قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال  
الافهام سكان واردا حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الخاصة  
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون  
الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهر يلق بمحول  
القضية بموضوعها أولا لا يتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذل  
المتوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما سكان من المعرفة  
بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس  
من استنباط ما هو ائقع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل  
لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الا انسان افضل مما بعد الموت السابع  
والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال ابو الدرداء وجدت الناس  
أخبر ثقله الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي فيها التاج  
المطلوب والرأي للفكر كالألة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي القطير التاسع  
والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالظاهر على الباطن فقد ثبته الله  
تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم  
واشتقاقها من قولهم فرس السبيح الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف  
واقتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع  
من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في أمتي لحدثين  
وان عمرهم نهم وتسمى ذلك أيضا المنفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون  
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل  
المعرفة في قوله تعالى أمئن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهدان البيئته هو القسم الاول  
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال  
بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى  
استطعما أهلها في اعادة لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء ما تلا  
عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم مجز \* لأفضل من يهدي به الثقلان  
ومن جملة الاجاز كون اختصاره \* بايجاز الفاظ وبسط معان  
وكنق في الكهف أبصرت آية \* به الفكر في طول الزمان أعيانى  
وما هي الا استطعما أهلها فقد \* نرى استطعما هم مثله بيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية  
أو استطعماهم لانه صفة أهل القرية فلا يتلوه من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما وثرا والذي تجوز فيه انه ذكر الاهل اولا ولم يحدف ايجازا سواء قدر او تجوز  
 في القرية كقوله واسأل القرية لان الاثبات ينسب للمكان نحو آيت عرفات ولين فيه  
 نحو آيت اهل بغداد فلو لم يذكر كان قيسه التباس محلي فليس ما هينا نظير تلك  
 الآية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأعيد  
 لانه غير الاقل وليست كل معرفة عينيا كما ينويه لان المراد به بعضهم اذ سؤالهم فربما  
 فردا مستبعد فلو لم يذكر فهم غير المراد أما لو قيل استطعماهم قطاهر وأما لو قيل  
 استطعماهما فلان النسبة الى المهل تفيد الاستيعاب كما ينويه في محله وأما اتيان جميع  
 القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال فيد في البلد أو في الدار وقيل  
 ان الاهل أعيد لثنا كيد كقوله

لبت الغراب غداة يتعب يننا \* كان الغراب مقطوع الاوداج

أو لكرامة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كما قال النيسابوري  
 وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والاخت  
 الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود كما ادعى لذكره  
 هناك بقي هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوابا تركها لقلقلة  
 جدواه شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضواريب الناتجة من  
 التجويف الايسر من تجويف القلب الحاملة للبخار المسهي بالروح الحيواني الحاصل  
 من تضيير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتحرر لفضائلها الى جهة مركز  
 البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من  
 الرئة ودفعها المحترق الدخان عنه وأوردة وهي العروق السواسك وهي اثنان  
 منبتهما الكبدا أحدهما ويسمى الباب متصل بقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب  
 وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة يجتمع الكيلوس من الثفل ويؤديه الى الكبدا  
 والماسار يقامنها هي الفروع المتصلة بالمعدة والآخر ويسمى الاجوف متصل بمعدية  
 فروع بها يجتمع الكيموس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو  
 فانه بمجرد انفصاله عن الكبدا ينقسم الى عرقين أحدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد  
 الى أن يتو كما على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والآخر ويسمى الصاعد  
 يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين أحدهما ينبت في الرئة والقلب  
 وبعض الاضلاع والآخر يذهب الى الصدر والرقة واليدين والرأس والمقصود من  
 أوردة اليدين الباسليق والقيفال وجبل الذراع والاكل والاسيلم الايمن والاسيلم  
 الايسر والرجلين التساو والصابن وفي الساعد عرق آخر متعمق قيسه لا يضل اليه  
 الموضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشریح القانون (شرح  
 حديث الناس نيام فاذا ما قوا اتبهوا) اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من شلله مدروزة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم  
 على الشيء يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فان من لم يفهمه في العالم ومعنى  
 الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا  
 كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من اجزائه فان الذهن لا يتوقف في الحكم  
 بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور  
 طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم  
 وقد يكون الحكم كسبيا أي يحتاج العاقل بعد تصور طرفي القضية الى دليل يسوقه  
 لذلك الحكم واذا تم هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس نيام جلة مبتد او خبر وقوله  
 اذا ماتوا اتت بها واقضية شرطية شرطها اذا ماتوا وجرأؤها اتت بها وافتتاح الى بيان  
 أربعة تصورات الناس والنوم والموت والاتباء ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس  
 بديهي أم لا فان كان بديهيا لم نحتاج الى دليل والاذا كنا دليله وكذا وجود الاتباء  
 عند حصول الموت وليس لك أن تقول الشيء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصل للجميع  
 العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء بديهية كما الحامل  
 على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي  
 والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المنالات ونحوها من الاوصاف  
 الظاهرة كتصورهم ان الملائكة كالعطير والمخلقة في الجوارح الشياطين أشباح  
 مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة  
 عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة  
 ذلك المتصورة فضلا عن كونه عونا في العلم بأوصافها وأما التصور الخاصي فهو الذي  
 يكون بالاوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف المثلث بأنه جوهر  
 لطيف تتعالى حقيقة عن احتواء الحواس عليها حتى بالذات فعال بأمر الله تعالى  
 في عالم الملكوت مطيع للرب ولان فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور  
 الخاصي هو الذي يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت  
 معرفة ما كان مجهولا من صفاته أيسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التي نروم  
 كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كتحريفهم الانسان  
 بأنه جسم طويل القامة يادى البشرية ينتقل بنقل قدميه وتحريفهم النوم بأنه حالة  
 للانسان يعطل فيها حسه وكذا الموت والاتباء ومن المستنير اللائح عند مشتهل  
 القرائح ان هذه التصورات لا يقتصر بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه  
 الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أبواب الالباب فلا تقتصر  
 الا بخلافها تناسب تلك اللوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما  
 محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف الثاني الروح الإنساني والانسان الاول له لوازم وخصائص  
تتيزنها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يختص بها بل أكثر اوصاف الاول  
تساين الثاني فان الاول ميت بطبيعته والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول  
محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحس والاول مديرو ومصرف للثاني  
والثاني مستخر للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد  
والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما يسمى الاول انسيانيا بالجماز كما سمي ضوء الشمس  
شمسا فكما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها لو استبدل به عليها فكذا الانسان  
الظاهر ظل وشبه للانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كيون الاحياء وتوابعها اخطالا  
لقوى الانسان الحقيقي يستدعي بسبب لا تحتمل هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التي  
هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس  
لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقي الذات العالم اذا خلقت نفسه  
وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والتخييلات وخلق جسده  
بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما عنو يا حيا بالذات عالم بذاته لا يحتاج في ادراكه  
ذاته الى غيرها فهناك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا حياء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن  
ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلي له قدس  
اللاهوت وأشرق عليه انوار الملائكة الحماة حول العرش ورأى عرش ربه بارزا  
كما أخبر به بعض العصاة وصدق المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو  
الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا ينفه عليه حديث والذي  
نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم  
فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالرؤية حيث قال ألسنت بر بكم قالوا بلى وتلك  
غريزة النفس الانسانية المهياة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت والمذكوت المشير  
اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل ساقين الى المزاج الانساني  
فانه أبعد جميع المصنوعات عن الجنيم المطلق الذي هو اقرب الاجسام من المبدأ  
والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم الملكوتي وبه يأخذ العلوم والمعارف  
من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الظاهرة الملكوتية وهذه  
القوة تسمى بصيرة وللانسان مراتب في الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى  
الحضرة الاحدية وسأتلو على الاخوات في هذه الرسالة منها ذكر الثاني الى العالم  
الجسماني فيه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات  
بالحواس الخمس ولاخواتها الذين سبقونا بانوارهم في كيفية ارتباط الانساني  
بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول امره وتواهبه الى هذا الهيكلي  
المحسوس وتجر يكله وارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها

في ان لا يطول بها الرسالة فانها منقذة لاشرف من أمثال تلك المشهورات فنقول  
 المدرك للمعقولات وبجميع المحسوسات شي واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الراقى  
 المبصر السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحسداية المدركة  
 بهذه الادراكات يديه وانما اعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام ارباب  
 النظر على وجهه بحيث نصوا على ان المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك  
 للمحسوسات القوى البدنية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا  
 ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما  
 القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما اقترروه ان النفس انما تدرك  
 الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية  
 وهذا كلام حق (فصل في حقيقة النوم) ينبغي ان تعلم بعدما علمت ان الانسان  
 اذا عمل الحواس بوجود الاستعمال التي تقتضيها مشيئته وحركة البدن في مطالبه  
 عن مشيئته لا محالة في بدنه كالدليل بسبب كثرة الاستعمال وهو محال الروح الحيواني من  
 الاعضاء المعدة لان تتصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهذه  
 النفس الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى لها ان تدرك الآلات المعهولة وترجع الى القوى  
 الباطنة فيصحبها الروح الحيواني عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد في جوهره قدر  
 ما تحل منه وهذه الحالة هي المسماة بالنوم وهي حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من  
 استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصارها بالحواس الباطنة وهذه الحال فوائد  
 يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية  
 للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح  
 من الآلام وغير ذلك مما يطول ويكثر على بعضها الباحثون في امر النفس وكيفية  
 تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة  
 من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذي نضطر اليه ذكره شطر من فوائد النوم  
 الواقعة في القسم الثاني فنقول النفس الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة خلقها  
 الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملائكة الاعلى لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة  
 والجنسية على الضم وكما ان انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بتلاقي سطوحهما  
 فانضمام الارواح بالاتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها  
 وقربت منها حتى لو فرض ان نفسين اتحدتا في جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد  
 بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على ان نفوس الملائكة السماوية منتقشة  
 وطالمة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن الانفس  
 البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقين من الملائكة الاعلى اشتغالها بهذا العالم  
 فاذا اتركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض أعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة  
 مستعملة للحواس الباطنة و يظهر ذلك بأدنى تأمل بمعرفة القوى الباطنة فاذا  
 كانت النفس قوية اتماقى أصل الفطرة أو بالمجاهدة أمنه ~~كنها~~ أن تنفلت من القوى  
 الباطنة الى التوجه نحو الملا الأعلى فتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها  
 مما سيكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هنالك لا تقدر النفس على تلقيها كجهاى على  
 نكسوها القوة المتخيلة كصورة صورة تناسبها مثلا اذا ألقى فيه أن سلطانا يصل اليه  
 ويكرمه صورت المتخيلة الاكرام من السلطان بصورته في بحر من غير أن يفرق واذا ألقى  
 البحر اليه حينئذ أو لؤلؤا يجيب بحرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة  
 النوم ماشاهد الا البحر والحياتان واللؤلؤ وهذه صورة ما يصل اليه حالة الاتباه لكن  
 معنى الاكرام من السلطان تراه في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطالع الانسان  
 حالة النوم على شئ من المعاني الا في صور مناسبة لها الارتباط النفس بالبدن فانها  
 وان كانت متغيرة الذات عن علائق الاجسام لكنها متعلقة الميل بها وهذه الصور  
 تابعة لتلك العلاقة وكذلك اذا أذنبيا ثقة تحدث من التعاف كآية عليه صورة  
 المتخيلة بليل منسدل التواب داخلى الاطراف عام الهوا فيه رعد ويرق وهو تائه فيه  
 لا يعلم قبيله من دبيره من الخطب ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة  
 وهي حالة الاتباه وأصابه ما سرتبه أو أذنب في غير تلك الصورة التي رآها في المنام  
 وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها الى المعاني المتلقاة من عالم الغيب  
 يتقن أن الذى رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصورت بها تلك  
 الواقعة منعه من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الاتباه فقد ظهر أن من خاصية  
 النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تتكشف حقيقة تلك المعاني  
 الا حالة الاتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مستند الى شخص معين أما اذا  
 أضيف لمعين فالأكثر أن ينتقل التخيل منه الى لوازمه ووقايعه وبالجملة الى ماله الى ذلك  
 الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه  
 اذا علم ما يقشاه من انسان بعينه من لطف مؤنس أو عنقب مو حش أن يضبط تلك  
 الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنسى الا بانتظار صور لوازمها فيه  
 منتقلا من الشئ الى ما يراه في الادراك الذهبى هذا بيان حالى النوم والاتباه  
 بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس  
 نيام (فصل في حقيقة الموت) اعلم أن للنفس حالتين احدهما تسمى الدنيا أى الحياة  
 الدنيا والثانية الآخرة أى الحياة الآخرة أما الحياة الدنيا فهي كونها مع البدن  
 وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الآخرة  
 ففراقها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحية وقرحها اتمام أوج



الملائكة أو حضب من الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس  
 وتركها استعماله واتبهاها من غزلة الحواس ونشيرا إلى تذبذب من أحوالها بعد المفارقة  
 وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع  
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تعهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شيء  
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقق بهما هويته وخروجها  
 من مهواة القوة الصرفة إلى عرصة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية  
 في مهدة الامكان وغور القوة بقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل  
 وبسبب ما تستتر فيه يخص باسم الناقص مثلا الخاصية التي يمتاز بها الفرس من  
 الموجودات الاخر التي هي الصورة القرسية أن تكون شديدة العدو وصلبة القوائم  
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات  
 الحضرة والتفريب أو الهمجية أو الكثرة والفرق فاذا ظهرت هذه الخاصيات في الفرس  
 قيل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح ان  
 خاصية الانسان التي امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع  
 عن بصيرته حجاب الشك ويثبته حقائق الامور منكشفة الجلايب عن هراتها فان  
 الظن لا يبقى من الخلق شيئا ويكون كريم الاخلاق أي تكون القوة البهيمية والسبعية  
 وما تركب منها منفسادة لا وامره ونواهيه مدعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة  
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لأن تكون القوة  
 العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن  
 العلوم صادق الفهوم قادر على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظا بكامله الاثاق به  
 ثم كماله في العلوم يترجم بترجم العلوم في جهتي الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق  
 يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كمية كون هذا الكمال سببا للبهجة والابتهاج  
 وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكآبة والارتعاض مكشوفة عند اخوان النظر  
 وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد وأصحاب العبرانكن أقول ليت شعري كيف  
 يشك عاقل في التساؤل نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي تمليها الى الطبيعة  
 الساقلة الطبيعية الخرجة لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك الحقائق  
 الكلية والافخراط في زمرة الارواح المناسبة لحقيتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي  
 معناه التبري عن الحوادث الجسمانية وتزيفت بادراك العالم المعنوي وهو العالم الذي  
 فيه حقائق الخلاق وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى عن  
 احتواش الزمان واحتوار المسكان عليه فتكون النفس ناظرة بعين ذاتها التي هي عين  
 ذاتها التي لا يمكن أن يكون ادراكا كمال متساويا الى صور الحقائق المجردة عن الغواشي  
 العريضة التي تمنع أن يكون ادراكا كامنا باقيا أبدا لا تفترق قوة وأمان نقصان

الانسان معلوم لكونه مضافا الى الكمال وهو الجهل وسوء الخلق فيكون أعنى البصيرة  
مطبه للقوى البدنية ولا شك أنه اذا غارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا  
لان محبوباته كانت منحصرة في الجسمانيات وقد حبل بينه وبينها بانقطاع العلاقة  
بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه لعنى  
بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها اارة عن عدم النور عما يمكن أن يستر بنور الحق  
وكانت النفس ككالمها أن تستنير بذلك قطالع حقائق الاشياء مستعدة من النور  
الازلي أي العلم الالهي وقد أخطأها ذلك ثم الهيات الهيبة للذات البدنية الراسخة  
في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها بحماية الايذاء  
وهي العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحاني الذي يهتدي اليه العقل  
وكذا اللذة الروحانية المشار اليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أثبتت  
الشارع وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان  
الاحوال اللاتقنة للانسان حالة مصاحبة للبدن من الشرائط والاسباب لتنعيمها  
بالذات الاخرية أو تعذيبها بالامها وبيان ان النفس لذاتها مهيا لقبول العلوم  
الحقيقية عن الملا الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن  
والانهمالك في اللذات الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير عاقلة عن  
تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعهما عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن  
جنسية الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابقتها لذلك العالم وبقدر زيادة  
المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملا الاعلى فظهر ان الهيات الاتقيادية في البدن  
مستلزمة للهيات الفاعلية في النفس بالنسبة للبدن وهي انطلق الحسن والهيئة  
المنفعلية في النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم  
الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن أي كونها مسخرة للنفس في متابعتها  
لتحصيل الشهوات موجبة للهيات الاتقيادية في النفس المستلزمة لاعتراضها  
عن العالم العلوي المبقية لها في جهاتها الغريزية المتمكنة فيها بحسبة الجسمانيات  
المعدية لها بعد المفارقة (فمسل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والاتباء  
حان أن نشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قترنا ان مباشرة  
النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيات السعادة والكمال وتكسوها  
لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الحواس تأثيرا في ككل من الهيتين  
وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية  
فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات أفعاله من مسعاداتها ومشقياتها واصفائها وبكافرها  
والى مشاهدة جميع الافعال في النفس بشيرة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره  
الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا وتخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الإلية فلن نفس الإنسان كتاب محفوظ فيه أرواح أفعاله وهي الهيات الحاصلة منها  
 وانما يقرؤه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ يتبته من رعدة الفسقة ويرجع الى  
 أحوال ذاته بعد أن كان مستترا بأحوال البدن مشقوقا باصلاحها بتربيته وتربيته  
 وكما أن الانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا اتبته من النوم وقع  
 ذلك المعنى المصور بصور الاسلام علم مامعنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذا  
 الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يقوله من البر والاثم وانما يحفظه من تلك الامور  
 اطوارها فقط وهو غافل عن أحوال أرواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقيقة  
 أو سعيدة بأنواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال  
 فتصور عباداتهم الخالقها صوراً حسنة مؤنسة وعصيانهم له صوراً مؤنسة قبيحة  
 فتتم غاية النعم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي أعمالكم  
 ترد عليكم وتفاصيل روية الافعال الحسنة صوراً جميلة ومشاهدة الافعال  
 القبيحة صوراً منكرة قبيحة كثيرة جداً في الكتاب الالهي وكلام صاحب الشريعة  
 انما هي اشارة الى هيات التيسر النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيات  
 الملكية والشيطنية فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الأرواح  
 الطاهرة فتري هذا من النعيم الابدي والسرور السرمدي مما لا عين رأت ولا اذن  
 سمعت وتخط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة المطلقة  
 المقيدة في عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان تصرفت  
 الثانية خسر خسرانا مبيها فان اجتمعت الهيتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم  
 للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكرته في شرح الحديث انما هو على منوال أهل  
 النظر ولا يرب المكاشفة بسر التوحيد فهو أمر آخر ولنذكر جهلنا من التوحيد  
 تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان الصبر والتموقع من اخوان النظر من اتفق له  
 مطالعة هذه القبول أن لا يحتقرها بالانكار في مبادئ الاظهار فان علم أن الخبرية  
 متدرج بلباس الصدق صدقه والا فالى صفح الامكان سرحه وأطلقه وأما صريح  
 الانكار على ما لم يقم على استمالته برهان فذلك ديدن الرعاع الحق من أهل الطغيان  
 (اعلم) أن لاهل التوحيد السائر الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن مراتب ظلال  
 انطاق مراتب ودرجات يقصر عن حصر حصرها نطاق النطق ويتقطع دون تفسير  
 شعور منها شأواً والتعبير ولا تنكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شئ منها الاخيالا ورعا  
 لحقاقتها فان لهم في كل ساعة انكشافاً جديداً تصير الحالة التي قبله بالنسبة  
 اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اقباه والى مثل هذه المعانيات المتجددة يشير  
 المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي وانى لا أستقر الله الخ وذلك لان  
 كل نظرة منهم الى موجوداً مثلاً يوقف على شئ من التجليلات الاحمدية من جنسية

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة التجلي - آحر يكون ذلك التجلي الاوّل  
 كأنه صورة مرتبة في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الثانية فصار  
 التجلي الاوّل صورة منبثة للسالك على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم للسالك في  
 كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت وبيانه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك  
 والتحرك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان  
 تحريكها نحو مدركاتها سماها الظاهر لكون حية لان الادراك والتحرك الذي هو معنى  
 الحياة عندهم منحصري الادراك الحسي والتحرك الجسماني فاذا زال عن النفس  
 هذا النوع من الادراك والتحرك سموها ميتة واما من اطلع على نوع آخر من الادراك  
 والتحرك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير  
 ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سماها حية بحياة أخرى هي أشرف وأدوم من  
 الحياة الاوّل فظهر أنما اذا قلنا لان حى في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم  
 ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع  
 عن الادراك والتحرك الخصوصيين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه حى في عالم الآخرة  
 فالمراد أن له ادراكا وتحريكا يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا أن للانسان  
 بحسب خفاة كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشف عالم آخر عليه وتعلق  
 قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدمنا أن الخائضين بحر التوحيد اهتم في كل ساعة  
 تجلي - متجدد يصير التجلي الاوّل بالنسبة اليه الصورة الرئيسية في المنام وهو بالنسبة الى  
 الاوّل اتبها من ذلك المنام ثم هذا الاتبها انما يحصل له اذا فارقه الحالة الاوّل  
 وجاوزه وارتك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فمالم يموت عن الحياة الاوّل  
 لم يتبين عنده معاني الصورة الرئيسية فيها فهو في الحالة الاوّل نائم فاذا مات عنها  
 اتبها فكل تجلي متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجلي متأخر فهكذا مادام  
 في السير فقد تحقق في الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا اتبها (فصله)  
 أوّل موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال الخلق والحياة بروية  
 أفعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل الخلق والبقاء بفعل الخلق فيصير كل ما ادركه  
 حالة اثبات الفعل للخلوقات صوراً مرتبة في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة  
 التي هي اتبها بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم الجباب من فهم الاشارات  
 من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التحريك والتسكين الحاصلين  
 في اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سبباً معناه فهم اشارة أدق والظن حتى  
 لو وقعت ذبابة عليه نهته اما على تجلي منتظر أو على غفلة تسببت منه وكذا ان أكرمه  
 انسان رآه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب  
 من بعض وتأكد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الآخر معاني خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني باللعظ أسرار قلبه \* فأخبره بالطرف أن قد فهمتها  
وتنهي إليه نظرتي ما أريده \* فيه معنى بالحقن أن قد علمتها

فكذلك النفوس المستضيئة بأنوار الله ادراكات معاني خفية يختصون بفهمها  
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أوائل السور ولا يزال الموحد حيا بأفعال الحق  
متاعن أفعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات أعيانا قائمة وانما  
أفعالها جارية عليها بإجراء الله فإذا تمرن مدة في ذلك انه يكشف له ان اعيان  
الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده ان الخلق هو عين المخلوق وأن المفعول والفعل  
شيء واحد فإذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعدت الحياة أشرف  
منها وتلك أن ينكشف أن جميع الاعمال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقةها  
الصفات فيرى جميع الاشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات فيصير  
ما رآه في الحياة الفعلية صوراً مرتبة في المنام فإذا مات عن تلك الحياة أشد ينكشف  
معناها شيئاً فشيئاً عند الاتساع وهو حتى يهياة الصفات وقلبا يتصاوز من هذا المقام  
سالك فانه كالتوريب بالنسبة الى عين الشمس تحرق سموات جلاله من يصل اليه  
ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم  
وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبدية تقرب الى بالنواقل الحديث  
وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعارة لمرق كل الاغيار فان العاشق  
السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص من ممانعة بوادي القرقة الى مسامحة  
بوادي الوحدة و ارادة الحيرة

وأبرح ما يكون الشوق يوماً \* اذا دنت الخيام من الخيام

فيكون السالك في سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعداً غارب الشوق  
حاديها الدوق يطوى الفراخ من المهامه الفصح من غير شعور ويقطع الجمار  
الزائرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق

كر على السمع من أيها الحادي \* ذكر المراج والاطلال والوادي

وغنتي بأحاديث العذيب قلى \* قلب يجرعاء تجدر أتم غادي

منازله الاعماق في الوحدانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضباته  
قطع مسافات الانسانية وعقباته استظلام الانوار الروحانية اذا أبيض قدامه  
خطف باصره بروق جلال المطاوب واذا نظر الى نفسه طالع فيها جمال المحبوب  
ولا ينتظر الى شيء الا ومطلوبه متجمل فيه ولا يسمع صوتا الا ومحبوبه يتاجبه فلا ينيه  
في كل نظرة عبرة وفي كل عبرة عبرة يسمع من كل ركز رمز يحدث أهل الظاهر بلغاتهم  
المألوفة وخواطره بكلمة المحبوب مشعولة مشغوفة هذا اذا غلب صحوه على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وانت على اعقل والعلم  
 بالاحتراق قترى العاشق المسكين منهدم الاركان منهذ البنيان متحلل اللسان له  
 عينان قضاختان وبالجملة خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه  
 وحسه وفكره وحده تزيه جمال في جمال ووصال في وصال وهذا ثم اذا تمها  
 الحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهذا كولاية الله الحق  
 وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الا وجهه فاذا وصل الى ذات  
 الذات استقرت الهوية المجازية نيبقى السالك اول بلا هو فاذا بلغ منتهى القضاء  
 في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل  
 هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات  
 من الاينات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيئا غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته  
 ولا ظلالا من اطلال ذاته غير موجود قطعاً ولا يمكن أن يكون موجوداً وهذا الموجود  
 الذي وصل اليه هو الموجود حقا وغير موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا  
 هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو اتبناه يتبين فيه جميع معاني المناسبات التي قبله  
 وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها  
 الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتخلص الى الوحدةانية البحتة التي هي ينبوع  
 الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف  
 انه المبدئ المعيد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة  
 على النبي محمد وصحبه من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل  
 المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رجة واسعة امين يارب العالمين  
 (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب  
 المفهوم على الذات الواحدة فاصدق عليه بحسب اسمي ذات الموضوع ومفهومه  
 يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات بحسب الذي هو المحكوم عليه حقيقة  
 به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون من الذات كقولنا كل انسان  
 حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر ووبكر وغيرهم من الافراد  
 وقد يكون جزأها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر و  
 وغيرهما من افراده وحقيقة الحيوان انما هي جزءها وقد يكون خارجا عنها كقولنا  
 كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر وغيرهما من افراده ومفهوم  
 الماشي خارج عن ماهيتها فحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو  
 اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع  
 بوصف المحمول والاول تركيب تقيدي والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة أشياء  
 ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه اما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد بج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من  
الفصل والخاصية والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض  
العام فاذا قلنا كل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا قال الحكم ليس الاعلى زيد  
وعمر ووبكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا  
قال الحكم على زيد وعمر وغيرهم ما من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من  
الانسان والقرس وغيرهما ومن ههنا تسميهم بقولون حمل بعض الكليات على  
بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على  
الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول  
ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن  
شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد  
بج عنده ما أمكن أن يصدق عليه بج سواء كان ثابتا بالفعل أو مساويا عنه دائما  
بعد ان كان ~~ممكن~~ الثبوت له وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه بج بالفعل  
سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون  
دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول ~~الحكم~~ ما أمكن أن يكون أسود حتى  
الرومين مثلا على مذهب الفارابي لا يمكن اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ  
لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما وأما صدق وصف المحمول على  
ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالذوام من شرح الشمسية (الامكان)  
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه  
المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان  
الوقوعي أيضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا بالغير بحيث  
لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاقل أهم من الثاني (الامكان  
الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم  
الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا  
كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والامكان  
الخاص أعم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان  
الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين  
بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين  
ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة لكان الخاص أي الامكان الخاص  
أعم مطلقا من الامكان العام والذم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان  
العام حينئذ يكون مركباً من الضروريتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب  
الضرورة عن نقيضه ما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها حينئذ

يتحقق الخاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام  
أعنى الضروريتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة فى الطرفين أصلا مع  
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص أعم مطلقا هكذا يجب أن يعلم هذا المقام  
فانه من من التى أقدم الأفهام وبالله التوفيق ويبدء أزمة التحقيق من خط عبد الله  
أقنذى الاخصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام بجميع  
موجودات خارجيه وذهنيه عارض اولان وجود مطلق جنسى اولوب شائى  
صدق ايرمكن فصل ايله مقيدا وبلغه عارض وغير ايله قائم اولورى (الجواب)  
مفهوم ممكن عام مفهوم ما تبتدئ بر مفهومه جنس اولوق ومفهوم وجود مطلق بر جنس  
تحتنده داخل اولوق وفصلك شائى جنسى تحصل ايدوب عين نوع ايتك ايك عارض  
ايك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افراد ندر كتبه الفقير أبو السعود  
(الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون  
مقدور الله والوسع واجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب  
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم  
اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث  
تساوى الطرفين ور بحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ور بحان الوجود بحيث  
لا يوجب الوجود ويستحيل أن يفرض كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات  
شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده  
بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وتطاولها كثيرة وهل يمكن وجود  
ممكن ليس متميزا ولا قائما بالتمييز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلاسفة  
والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من  
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نقي المدلول لاتفاء دليله  
والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا  
فى نفس الامر أو لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متميزا ولا قائما  
بالتميز ولا يمنع اختراعه بحيث التميز كما انه يمنع اختراع عر من غير قائم بالتمييز  
وما المانع أيضا من جواز قيامه بالتمييز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم  
يخلق فى حيث التميز وبه ينقل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث التميز  
(والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو  
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجوير العقلى الذى لا يلزم من  
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البته واقعا كمنارة من ماء  
وتعيز ما من صبا فى اناه وقد يهدد محالا عادة فبنتى على امتناعه أدلة بعض المطالب  
العالية كبرهان الوحدة المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال



وقوه فادحاق كون ادوال تقيضه على كالجزم بأن هذا غير لا يتدح في كونه علنا  
 لاحتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال التقيض والخلاء عند  
 المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) امر اعتباري به يعقل الشيء عند  
 اتساق ماهيته الى الوجود وهو لا يزم لماهية الممكن قائم بها استحصال انفسا كدهنها وبه  
 يستدل على - وازاعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف  
 والقرب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو امر موجود من مقولة الكيف قائم  
 بعمل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص)  
 من افراده اللا ضروري الوجود واللا ضروري العدم والممتنع من افراده الضروري  
 العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام بنفس الشيء من الاشياء لتباين المقولات التي هي  
 الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات أبي البقاء الكندي  
 في عمله مثقال ذرة خير ابره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ) تفصيل لبره اول ذلك  
 ترى يرمي بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر  
 تؤثران في نقص الثواب والعقاب وقيل الا - يمتسروطة بعدم الاحباط والمغفرة أو  
 من الاول مخصوصة بالسعداء والشانية بالاشقياء لقوله أشاتنا والذرة القملة الصغيرة  
 أو الهباء (من البيضاء عليه الرحمة) قوله وامل حسنة الكافر الخ وقد ورد  
 في الاساطير ما يؤيده كما هو مشهور في حديث أبي طالب وفي الاتصاف كون  
 حسنة الكافر لا ينال عليها ولا ينعم بها صحيح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر  
 وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتم يخفف الله عنه لكرمه ~~لكنه~~  
 قيل على المصنف انه نسي ما تقدمه في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما عملوا من عمل  
 فجعلناه هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار  
 وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم  
 العذاب وبه صرح المصنف أيضا لان أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد  
 بالاجماع بخلاف أصحاب الكبائر اذ لم يتوبوا فان الخلاف في احباط عملهم بين أهل  
 السنة والاعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار يخاطبون بالتكاليف في المعاملات  
 والجنائيات اتفاقا واختلفوا في غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بهم الاعقاب تاركها  
 وثواب فاعلها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف  
 لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذي يابح للخاطر بعد استهشاف سرائر  
 الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب  
 كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب كما تقتضيه الحكمة  
 راعدا للالهى ويعذب على المعاصي غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام في سورة  
 المرقان مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أى عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب  
 لا يخفف لانه لا يغفر أن يشركه أي يكفر به وما في مقابله غيره قد يخفف بالحسنات  
 ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب المخلد كما حال غيرهم وهذا  
 معنى كونه سرايا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير النعالي لأن أعمال  
 الكفرة الحسنات التي لا يشترط فيها الايمان كالتجارات الخيرية واطفاء الحريق واطعام  
 ابن السبيل يجزي عليها في الدنيا ولا يدخلها في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح  
 به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يتأب عليها  
 في الآخرة أو لا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد بالأعمال وعدم احباطها هل  
 هو بمعنى وجود الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد قوله عليه السلام في الحديث  
 أسأت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لأن وقوع  
 جرائمهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لأن ما في الدنيا كونه السيد العبد المطيع له  
 وتعهد بلوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرام  
 مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف  
 واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه  
 وقال الزركشي من أنواع الشفاة التخفيف عن أبي اهب لسروره بولادة النبي صلى  
 الله عليه وسلم واعناقها ثوية جارية حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجد في غير  
 ذلك الكتاب ولذا أرخينا له عتات البيان وبه سقط ما أورده على المصنف من تناقض  
 كلامه فتدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف  
 يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرا وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسينات  
 المؤمنين منها ما يغفر وهذا يتأني الكلية المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للتواب  
 والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهور استحقاقه وان لم يقع وعلى  
 هذا العموم غير مة صود لان فيه مقدرات ترتلظهوره والعلم به من آيات أخر فالتقدير  
 من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الموصول الاول عبارة عن السعداء والثاني  
 عن الاشقياء فلا يتأني ما ذكر أيضا ومرضه لانه خلاف الظاهر لا لما قيل من أنه  
 لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاصحاب الكبائر حتى يتأني  
 المذهب الحق بل واز ارادة الكفار بقريسة السياق فتأمل قوله لقوله أشستانا  
 الظاهر أنه تعليل لكون المراد من الاولى السعداء وبالثنائية الاشقياء فان الاشتات  
 فسر بما يحصله فرق في الجنة وقرين في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفرقة  
 اي مطابق المقصود الجميل ولأن اعادة من تقتضى التغيرات الحقيقية وقيل انه تعليل لقوله  
 تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام نجر الدين الرازي رحمه  
 الله في أول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالهية في سورة الانخلاء  
ذكر هذه السورة عقيبها في شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك  
لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذي خلق تلك الظلمات بنور التكوين  
والايجاد والابداع فلهذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه  
أن عالم المكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال الأله الخلق والامر وعالم  
الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام  
والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمي عالم الاجسام والجسمانيات بعالم  
الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك  
لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذي خلق ظلمات بصر العدم بنور الابداع والابداع  
من الشرور الواقعة في عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الطاهر  
أن الاجسام اما انسيوية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرية لانها بريئة عن  
الاختلال والقطور على ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع  
البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جمادات او نباتات او حيوانات  
اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار  
عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب واما  
النباتات فالقوة الغذائية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معا  
فهذه هي القوة النباتية كما انها تنبت في العتد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات  
في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس  
الباطنة والشهوة والغضب وكما تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم  
الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد  
اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي  
المستفيدة فلا يكون مستقادا منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكرها  
في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها يا حصل  
فطرتم مستعدة لان تنقش بعرفة الله ومحبتة الا انها تكون في أول الامر خالية  
عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم اولية بديهية يمكن  
التوصل بها الى استعمال المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات  
الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى  
من مراتب النفس الانسانية وهي حالة ككونها خالية عن جميع العلوم البديهية  
والكسبية وذلك لان النفس في تلك المرتبة تحتاج الى مرب تربيتها ويزينها بتلك  
المعارف البديهية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم  
البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعمال المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة  
 الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله له الناس فكان الحق سبحانه  
 سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال  
 من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس  
 على الوهم أن العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر  
 الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يحتمس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة  
 فلهذا السبب سمى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى أن ضرر هذا الخناس عظيم  
 على العقل وانه كلما ينقل أحد منه فكأنه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح  
 البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر  
 درجات مراتب الانسانية فلاجرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه  
 انتهى ما نقله عن بعض المارفين والمراد الامام به الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وقد  
 رأيت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في أقل من مقدار كراس وخلاصة  
 ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله  
 تعالى من شر ما خلق المذمومة الثانية طعن بعض الملاحدة في قوله قل أعوذ برب الفلق  
 من شر ما خلق من وجوه أحدها أن المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى بقدره  
 أم لا فان كان الاقول فكيف أمر أن يستعذب الله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره  
 فهو واقع فكأنه تعالى يقول النبي الذي قضيت بوقوعه فهو لا يقد واقع فاستعذب منه  
 حتى لا واقع وان لم يكن بقضائه وقدره فذلك يقدح في ملك الله وما كونه وثانيها أن  
 المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا واقع له فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان  
 معلوم اللا وقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها أن المستعاذ منه ان كان فيه  
 مصلحة فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خلقه  
 وقدره واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكثر هذا  
 الكلام في هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذي يوسوس  
 في صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس في الصدور التي هي  
 المطية الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاوّل للنفس الانسانية هو القلب بواسطة  
 تبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولاً في الصدر ثم قال تعالى من الجنة  
 والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس  
 الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين  
 السورتين والله أعلم بحقائق كلامه وغاية سراره و اشاراته من أصل تفسير أبي علي بن  
 سينا (الاشترك) هو اما لفظي أو معنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع لمان متعددة  
 كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان موجودا في محال متعددة كالحيوان والحاصل

أن المعنوي يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظي لأنه يقتضى الاوضاع المتعددة  
 واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق  
 الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لأعلى التعمين بأن يراد به في اطلاق واحد  
 هذا أو ذلك وقد أشير في المفتاح بأن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وقد  
 يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنويه بحيث يفيد أن كلامه منسما مناط  
 الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به  
 مجموع معنويه من حيث هو المجموع المركب منسما بحيث لا يفيد أن كلامه منسما مناط  
 الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الأفرادى والكل الجموعى وهو  
 مشهور ويوضحه يصح كل الأفراد يرفع هذا الخبر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من  
 محل النزاع في شيء إذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جواز مجازا ان وجدت علاقة  
 صحيحة قال بعض المحققين يجزى العموم في المشتركة المعنوي بلا خلاف ولا يجزى  
 في اللفظي فإن الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء  
 مختلفة كاسم الحيوان يتناول الأتسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المشترك  
 بالارادة وكاسم الشيء يتناول البياض والساد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشترالك  
 اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعا بأزاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم  
 الفرس والعين والمشارك في اصطلاح الفقهاء اللفظ فاته مشترك فيه والمعنى مشترك  
 أو الاعيان وأما المشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشترك كالفرس فليس باصطلاح  
 الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك لفظ نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط  
 نقلهم أنه مستعمل في معنيين أو أكثر وإذا ثبت ذلك بنقلهم فمن نسبه مشترك  
 باصطلاحنا وربما كان بعض وجود المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته وقد  
 يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره واعلم أن الشافعي رحمه الله قال  
 يجوز أن يراد من المشترك كلام معنويه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على  
 أحدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنويه على أن يكون مرادا ومناط  
 الحكم وأما ارادة كلهما فغير جائز اتفاقا وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك  
 في أكثر من معنى واحدا لأنه إما أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز  
 والاول غير جائز لأنه غير موضوع للعجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثاني إذا علاقة  
 بين المجموع وبين ~~كل واحد~~ من المعنيين ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى إن الله  
 وملائكته يصلون على النبي مشتركة بين الرحمة والاستغفار لأنه لم يثبت عن أهل  
 اللغة بل هي حقيقة في الدعاء ولأن سياق الآية يوجب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته  
 في الصلاة على النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى  
 حقيقيا أو معنوي مجازيا بأما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بإرسال

الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرجعة فن قال ان الصلاة من الله  
الرجعة أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرجعة وأما المجازي فكأرادة الخير ونحو  
ذلك مما يليق بهذا المقام والاشترالك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهيم يكون  
بها وبغيرها من تحريف أو تبدل والايضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع  
اشترالك اللفظ واشترالك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل مسمى غير معين  
واشترالك المعارف في الاعلام اتفاني غير مقصود بل وضع والاشترالك في البديع ثلاثة  
أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من الحسن وهو أن يأتي الناظم  
في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتركا أصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع  
الى المعنى الذي لم يرد الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكده أن المقصود غير ما يوهمه  
السامع كقوله

شيب المقارق يروي الضرب من دمهم \* ذوايب البيض يصن الهنلا لا للم  
فلولا يبيض الهنلا سبق ذهن السامع الى أنه أريد يبيض اللحم لقوله شيب المقارق من  
كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في أوائل الثلث الاخير  
من التفصيات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضى الدين على لالا الغزنوي سافر الى الهند  
وصحب أبا الرضى رتنا واعطاه رتن مشطاً زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وذكر في التفصيات أيضاً أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كأنه وصل اليه  
من هذا الشيخ وأن علاء الدولة نفسه في خرقة وإن الخرقه في ورقة وكتب على الورقة  
بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من  
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقه وصلت من أبي الرضى رتن الى هذا  
الضعيف وذكر أيضاً أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال ان ذلك كان أمانة من  
الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضى الدين انتهى كلام التفصيات وفيه نظر  
وكلام طويل يظهر ان تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من  
يعرفه فله ان أطق والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) أقول قال  
صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كريال بن رتن التبريزي قيل انه ليس  
بعضابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى العصبة وصدق وروى أحاديث  
سمعتها من أصحاب أصحابه انتهى ولعل الرمز فيه أن صاحب القاموس من مصدقيه  
لما أنه سلب صيغة التمريض على النبي لاعلى الاثبات وأثبت له أصحاب أصحاب رواة  
أحاديث وادعى أنه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز ففكر فلعلك تجد رمز آخر  
وتفصيل هذه القصة رداً وقبولاً فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات  
ابن العراق وفي كلامه اشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس مجد  
الدين الفيروز آبادي من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان أردت التفصيل فعليك

بمواجهة هذا الكتاب (كسبحه الفقير محمد واهب الوزير) قال الامام الرازي في آخر  
تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المشتملة  
الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى  
الدنيا كالإم في النسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكله الى الدنيا فلا يتدله  
في الآخرة من أصل والالكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة  
فلا يتدله في الدنيا من مثال والالكان كشجر بلا ثموم ودول بلاد ايل فعالم  
الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا تشك ان  
الروحانيات مختلفة بالكمال والتقصان ولا بد ان يكون فيها واحد هو أشرفها  
وأعلاها وأبهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت أمره ونهيه كما قال تعالى  
ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضا لا يتدلى في الدنيا من شخص واحد  
هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه في هذا  
العالم تحت طاعته وأمره فالطاع الاقل هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني  
هو المطاع في عالم الجسمانيات كالغالب ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظلل لعالم  
الروحانيات وكالاتر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة  
فالطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو  
الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم أمر السعادات في الدنيا والآخرة  
واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى  
وهذه الدعوة انما تتم بأمر وسبعة ذكرها الله تعالى في فاتحة سورة البقرة وهي  
قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآخرة ويتدرج في أحكام الرسول قوله لان فرق بين  
أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها  
ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ  
هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا يتم من ان يريد الذهاب الى الله تعالى  
وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتجاه اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا  
وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتجاء بالكلية الى الله  
وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة  
ومت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى  
حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير  
ويظهر من هذا ان المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية أما المبدأ فاعلمت كمال  
معرفة بمعرفة أمر رب ربنا وهي معرفة الله والملائكة والرسول والكتب (وأما  
الوسط فاعلمت كمال معرفته بمعرفة أمرين سمعنا وأطعنا وهو نصيب عالم  
الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الغاية فهي انما تتم بأمر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية  
 صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرغ عنها سبع مراتب في الدعاء  
 والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد التسمان هو الذي ذكر كما قال  
 تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكركم اذ نسيت وهذا الذكر  
 انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا  
 كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والنقل يوجب الحمد وذلك  
 انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة  
 لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمة وذلك قوله الرحمن الرحيم بها يعبر بقوله واعف عنا  
 لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها  
 قوله تعالى واعف لنا انما في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك  
 نعبد ويا ايها المستعين وسادسها قوله تعالى وارحنا لاننا طلبنا الهداية منك وهو قوله  
 اهتنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين  
 وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة  
 في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الروحانيات  
 عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج قاض أثر المصدر على المطهر فوقع  
 التعبير عنها بسورة القاسم فقرأها في صلواته بعدت هذه الانوار من المظهر الى  
 المصدر كما نزلت هذا الانوار في عهد صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا  
 السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثمانية في مداخل  
 الشيطان) اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة  
 الغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة  
 لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة  
 وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة  
 يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما للغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حشرة  
 جلال الله تعالى وهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم  
 عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد  
 بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فبمنشأ الظلم الذي  
 لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله  
 أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة  
 الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها  
 سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الاشخاص  
 المذمومة ولهذا السبب ستم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر



لفسادها اذا فسدت كما ختم ججامع انطبقت الشيطانية بلوسوسوسة وهو قوله يوسف  
 في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشد من الحسد كما أنه ليس في الشيطان  
 أشد من الوسوسة بل قيل الحسد أشد من ابليس لان ابليس روى أنه أتى باب  
 فرعون فقررع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت  
 فلما دخل قال فرعون أتعرف في الارض أشد مني ومنك قال نعم الحاسد وبالفساد  
 وقعت في هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك  
 الثلاثة والاولاد والتأنيج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة  
 وهي سبع آيات تحسم هذه الآفات السبع وأيضاً أصل سورة الفاتحة هو التسمية  
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء  
 الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة  
 في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالتأنيج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله  
 كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة كالتأنيج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله  
 وعرف أنه لا اله الا الله تعالى ساعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى الهوى الهوى الهوى  
 يعبد دليل قوله تعالى أفرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام  
 يا موسى خالف هو الخافي ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف  
 أنه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك  
 يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيماً واذا صار  
 رحيماً لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة  
 الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر حقيقة أخرى وهي أنه  
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكرها سبعين آخريين  
 وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم  
 والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فخلصت من هذه الاسماء  
 الثلاثة الرب والمالك الاله فللهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقرير  
 كأنه قيل ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أتاك من قبل  
 الغضب فقل ملك الناس وان أتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ونرجع الى بيان  
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزال  
 شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة  
 الشهوة وولديها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن  
 الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وبعبه بالثاني  
 فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته  
 واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أن هذه الآيات  
 السبع دافعة لتلك الاخلاق القيحة السبعة ( المسئلة الثالثة في تقرير أن  
 سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط  
 والمعاد ) اعلم أن قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتفسيره  
 المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلافة الانسان على ذاته  
 ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي  
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه  
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها  
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول  
 ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق  
 فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع  
 واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن  
 هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من  
 حيث انها تعرف العبد بوجود الاله دليل ومن حيث انها قطع عظيم وصل من الله الى  
 العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه والانعام في وقوع بقصد القائل الى ايقاعه  
 اذ ما ما كان يستحق الحمد وحدث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك أن تولد الاعضاء  
 المختلفة الطبائع والصور والاشكال من المنطقة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد  
 الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء يدل على  
 وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدرات قصد بحكم رحمة واحسانه خلق  
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لما خلقنا الموافق لما نافعنا ومتى كان الامر كذلك كان  
 مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه  
 وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله  
 الحمد لله الاعلى بجله هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله  
 واحد وأن كل العالمين ملكه وملكه وايسر في العالم مالك سواء ولا معبود غيره وأما قوله  
 الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكلال الرحمة  
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل  
 على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز  
 المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف للمظلومين من الظالمين ولولم يحصل هذا  
 البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا اذا عرفت هذا ظهر أن قوله الحمد لله يدل على  
 وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

في رتبته في الدنيا والآخرة وقوة ما لك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته  
 فسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله ايل الله  
 نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفة نهاي تقرير العبودية  
 وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاسمار المتفرعة على تلك الاعمال  
 أما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركبان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة  
 بقوله اياك نعبد والثاني علمه بأنه لا يمكنه الا تيان به الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة  
 بقوله واياك نستعين وههنا يفتح البحر الواسع في الخير والقدروا أما الاثار المتفرعة على  
 تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا  
 الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحقون  
 المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه الاشارة  
 بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة  
 المؤمنون واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا  
 بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا  
 عرفت هذا فقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما  
 أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني أن تصل اليه بمحاولات  
 المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله  
 صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون  
 اقتدائه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال  
 الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتدائه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم  
 المغضوب عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة  
 وعند الوقوف على ما تلخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة  
 في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد ذكرنا من ابني آدم  
 وحملائهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا  
 تفضيلاً) قيل في تكملة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة  
 الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أحوال المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على  
 ما في الارض وتخصيرهم وقيل كل شيء بأصم كل بقية الا ابن آدم وعن الرشيد  
 أنه أضرطها ما فدعا بالملاءق وعنده أبو يوسف فقال له جاء في تفسيره ذلك ابن عباس  
 قوله تعالى واذكرونا بقى آدم جعلناهم أصابع يأكلون بها قفا حضرت الملا عفي  
 فتردها وكل بأصابعه على كثير من خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب  
 بني آدم تفضيلاً أن ترقع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والمحب من  
 الجيرة كيف عكسوا في كل شيء وكبروا حتى جسرتهم عادة المكابرة على الهضبة التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفضيم الله امرهم وتكثيره مع  
تعزيز ذكرهم وعلوا اذن أسكنهم وأنى قربهم وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه  
من أهمهم ثم جرتهم فرط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة  
ربنا انك أعطيت بنى آدم الدنيا يا كرون منها ويتمتعون ولم نعطنا ذلك فاعطنا في  
الآخرة فقال وعزتي وجلالي لا أجعل ذرية من خلقت يدي كمن قلت له كفى فكان  
ويروا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن  
ارتكابهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذوا حتى سلبوا الذوق  
فلم يحسوا ببشاعة قوله -م وفضلناهم على جميع من خلقنا أي جماعة عن خلقنا على أن  
معنى قوله -م على جميع من خلقنا أشبه خلقناهم وأقضى لعبودهم ولكنهم لا يشعرون  
فانظر الى تحملهم وتشبههم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملائكة على أن جبريل  
عليه السلام غاظهم حين أهلك مدائن قوم لوط فذلك الضخمة لا تحمل عن قلوبهم -م  
(من الكشاف تجاوزا عنه عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم  
على كثير من خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى  
جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل  
بعض أفراده والمستثله موضع نظر وقد أقر الكثير بالكل وفيه ضعف (من أنوار  
التزويل للبيضاوي رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد  
بالاستثناء معناه اللغوي وهو الانحراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير  
بالذكر فانه يقتضى أن غيرهم لم يفضل عليه واللام يمكن للتخصيص وجه والمراد  
بالملائكة ههنا اما جنسهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكورين في الاصول  
اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ  
جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره من قال ان ظاهر الآية يدل على  
تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور ومن مذهب أهل السنة فدفعه بأن  
تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر  
فالمراد بالجنس في كلامه الاستغراق أي اللانزيم من النظم عدم تفضيل جنس البشر  
بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكدا  
ضميره أو على الخواص منهم فلا يتنافى ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك  
أو على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة فهم  
من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن  
ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من  
البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم  
عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل

يكمل من فوج الانسان نبيا كان ذوقيا ومنهم من فضل المكر ويبغ من الملائكة  
 مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب  
 الرازي والغزالي قوله والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكشف من أن هذه  
 المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يتخلو دليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضل أحد  
 من أصحاب الاقوال فيها ولم ينسب اليه بدعة لعدم اختلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد  
 أتول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لأنه لم يرد في القرآن  
 ولا في كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حيث قد كذا قيل لكن  
 المصنف رحمه الله تبع في هذا الزمخشري مع أنه قيل انه فسر الاكثر في قوله تعالى  
 وما يتبع أكثرهم الاظنا بالجميع فكأنه أراد أنه تعسف هنالكان من التبعية تنادي  
 على خلافه وكونها يائية خلاف الظاهر وإذا كان التفضيل في الغلبة والاستيلاء  
 لا يكون دليلا على المدعى لأن التفضيل المختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر  
 ثوبا (من حاشية المولى للشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها  
 وأسئلتها في التفسير الكبير للإمام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى وإذا قلنا  
 للملائكة اسجدوا لآدم قلنا من أوردت ذلك فراجعه (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر  
 ويراد به الدال ومنه يادلل المتخيرين أي هاديهن الى ما تزول به حيرتهم ويذكر ويراد به  
 العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل  
 يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرعا قطعيا كان أو غير قطعي حتى سمي  
 الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة  
 كون الشيء بحيث يفيد الغير علما إذا لم يكن في الغير مانع كزاجحة الوهم والغلبة بسبب  
 الشواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالنفس مع اعتبار  
 في الارشاد لغة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملة حيث  
 يعتدى به ولم يعامل في الهداية التي بمنها ذلك بل عومل معها معاملة تسائر  
 مضاهيها وما كان للانسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار  
 في ذلك فبضمها متلا إذا قلت دلالة الخبز لا يدفه وبالفتح أي له اختيار في ذلك  
 وإذا كسرت فاعناه حيث صار الخبز سميته لا يدفه فيصدر منه ككيفية ما كان  
 والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر  
 لاثبات الاثر والاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء  
 كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف  
 المشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل  
 والمدلول متضايقان كالأب والابن فيكون متساويين في المعرفة والجهالة  
 فلا يجوز أخذ أحدهما في تعريف الآخر لأن المعارف ينبغي أن يكون أجلى والتعريف

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء آخر  
 وأوهنا للتمسك بالكل واحد دليل كما يقال الإنسان إما عالم أو جاهل لا للتشكيك  
 والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي  
 لا مطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً والدليل عند الأصولي  
 هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر إلى مطلوب خبري وعند الميراثي هو المقدمات  
 المخصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل إما عقلي محض كما في العلوم  
 العقلية أو مركب من العقلي والنقلي لأن النقلي لا يفسد إذا لا بد من صدق  
 القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل والادار أو تسلسل ودلائل الشرح خمسة الكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتساقط والدوران والثلاثة الأولى  
 نقلية والباقيتان عقليتان والدليل القطعي قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً  
 كالتواتر وقول النبي مشافهة من النقليات مما يتقل مشافهة والاجماع والدليل  
 المرجح إن كان قطعياً كان تفسيراً وإن كان ظنياً كان تأويلاً والدليل إن كان مركباً  
 من القطعيات كان تحقق المدلول أيضاً قطعياً ويسمى برهانا وإن كان مركباً من الظنيات  
 أو اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنياً لأن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل  
 والفرع لا يكون أقوى من الأصل ويسمى دليلاً اقناعياً وإمارة ولا يجوز الدليل من  
 أن يكون على طريق الانتقال من الكلّي إلى الكلّي فيسمى برهانا أو من الكلّي  
 إلى البعض فيسمى استقراء أو من البعض إلى البعض فيسمى تمثيلاً واسم الدليل يقع  
 على كل ما يعرف به المدلول والجهة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظيراً للجهة  
 وإن كان المطلوب تصوراً يسمى طريقة معرّفاً وإن كان تصديقاً يسمى طريقة دليلاً  
 والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالظني ويسمى الظني إمارة وقد يخص  
 بما يكون الاستدلال فيه من العلول إلى العلة ويسمى هذا برهاناً إيجابياً وعكسه يسمى  
 برهاناً نائياً وهو أولى وأفيد ثم الدليل السمي في العرف هو الدليل اللفظي المسجوع وفي  
 عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالدلالة السميّة أربعة قطعي الثبوت والدلالة  
 كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعي بخلاف وقطعي الثبوت  
 ظني الدلالة كالأيات المؤتولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كالأخبار الآحاد التي  
 مفهوماتها قطعياً فيثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام  
 على الخلاف وظني الثبوت والدلالة كالأخبار الآحاد مفهومها ظني فيثبت بها  
 السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف والدليل القطعي  
 معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع  
 وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن  
 دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظني اللازم العمل

في اعتقاد المجهول وهو فوهان ما يطالب بترك العمل وهو دون القطعي ويسمى بالقرض  
 الفلق كقدر المسح وما يقسده وهو دون القرض فوق السنة ويسمى بالواجب  
 والقرض العملي كدعاء الوتر واختلاف العقلاء في أن القسك بالدلائل النقلية هل يفيد  
 اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقلات للثقل والجواز والاشتراف  
 والمثذف والاضمار والتخصيص والنسخ وشما الرواة في ثقل معاني المفردات  
 والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها عظيمة فالتوقف عليها  
 فهو غلط بخلاف العقليات نعم ربما اقترنت بالدلائل النقلية أم ويرى عرف وجودها  
 بالاختيار المتواترة فتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات فيثبت تصيد اليقين فالكلام على  
 الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلية ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه  
 وقدرته وثبوت الرسول حذو الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يتبع اثباته ونفيه عقلا  
 كما كثر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب واحوال ابنته والنار وما عدا هذين  
 القسمين كوحداية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقل والنقل  
 يقول النقل ولورج النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو  
 النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام المثلطابي بالظن ويقنع بظن أنه أفاده وأما  
 المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما أفاده المخاطب سواء كان المقام مما يمكن  
 أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات  
 المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن  
 والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم الا أنه لا يكون دافعا لمعارضته  
 الخصم (الى هنا ملخصا من تعريفات أبي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله  
 تعالى وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا  
 أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسأ قل كل يعمل  
 على شاكته فربكم أعلم بما هو أهدي سبيلا اعلم أنه تعالى لما أطلب في شرح الالهيات  
 والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالامر بالصلاة ونبيه على  
 ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة  
 فقال وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة واقفلة من ههنا ليست للتبعيض بل هي  
 للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتنزل من هذا الجنس  
 الذي هو قرآن ما هو شفاء لجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من  
 الامراض الروحية وشفاء أيضا من الامراض الجسمانية أما كونه شفاء من  
 الامراض الروحية قطاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة  
 والاخلاق المذمومة أما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت في الالهيات  
 والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان أقوى الامراض الروحانية  
 هو الخلق في هذه المطالب واقرآن مشغل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب  
 العاطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض  
 الروحاني وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعر يف ما فيها من  
 المفاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال الحمودة فكان القرآن شفاء من  
 هذا النوع من المرض فنبت أن القرآن شفاء من جميع الامراض الروحانية وأما كونه  
 شفاء من الامراض الجسدية فلا أن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما  
 اعترف الجهور ومن الفلاسفة وأصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقي الجهورية والعزائم  
 التي لا يفهم منها شيء آثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلا أن تكون  
 قراءة القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين  
 وتحقير المردة والشاطين سببا لحصول المنافع في الدنيا والدين كان أولى ويتأكد  
 ما ذكرنا بما زوى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله  
 وأما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم أنا نبينا أن الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد  
 الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسمان بعضها يفيد التلاص عن شبهات الضالين  
 وتوجيهات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم  
 العالية والاشراق الفاضلة التي يصل بها الانسان الى جوارب العالمين والاختلاط  
 بزمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي  
 في تكميل موجبات الصحة لا جرم بدأ الله تعالى في هذه الآيات بكرد الشفاء ثم أتبعه  
 بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا  
 للغفار والاضلال في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع  
 القرآن يزيدهم غيظا وغضباً وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى  
 الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة  
 في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة  
 والاتييات بتلك الاعمال يقوى تلك الاخلاق فهذا الطريق يفسر القرآن سببا لتزايد  
 هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والاضلال والغشاد والتسكال ثم انه تعالى  
 ذكر السبب الاصل في وقوع هؤلاء الجاهل الضالين في أودية الضلال ومقامات  
 الخزي والتسكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك  
 انما يحصل بسبب جهلهم واجتهادهم فقال واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى  
 بجانبه يعني أن نوع الانسان من شأنه اذا فاز بجمعة صوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار  
 غافلا عن عبودية الله معتزدا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان أبطق أن رآه  
 استغنى أعرض أي ولى ظهره الى عرضه أي ناحيته ونأى بجانبه أي تباعد ومعه



الخياي في اللغة البعد والاعراض عن الشيء وهو أن يولييه عرض وجهه والنأي  
 بالجناب أن يولي عنه عطفه ويولي به ظهره وأراد الاستعجاب لانه دلل من عادة  
 المتكبرين ثم قال تعالى وإذا مسه الشر كان يؤسأ أي إذا مسه الشر من فقر أو مرض  
 أو نازلة من النوازل كان يؤسأ شديد اليأس من روح الله انه لا يأس من روح الله الا  
 القوم الكافرون والماصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اعتز بها قنسى ~~ذ~~ كرا لله  
 تعالى وان بقى في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتذرع لذكر الله  
 فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته  
 قال الزجاج الشاكاة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذوشوا كل أي تذهب منه  
 طرق كثيرة ثم الذي يقوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم  
 أعلم بمن هو أهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق  
 ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روجه فان كانت نفسه تفسا مشرقة سرتة ظاهرة علوية  
 صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه تفسا كدرة بذلة خبيثة سفلة  
 ظلمانية صدرت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلفوا في أن النفوس  
 الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهية أو لا فتنهم من حال انها مختلفة بالماهية وان  
 اختلاف أفعالها وأحوالها لا يدل على اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال  
 انها متساوية في الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهاياتها بل لاجل  
 اختلاف أجزائها والمختار عندي هو القسم الأول والقرآن مشعر بذلك وذلك لانه  
 تعالى بين في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة  
 وبالنسبة الى قوم آخر يفيد النسا والنفري ثم أتبعه بقوله قل ~~كل~~ يعمل على  
 شاكلته ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء  
 والرحمة وأن اللائق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها النسا والضلال كما أن الشمس  
 تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم  
 المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهاياتها بعضها مشرقة مسانية  
 يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال  
 على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى وبألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي  
 وما أوتيتم من العلم الا قليلا اعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل  
 على شاكلته وذكرا أن المراد منه مشاكاة الارواح للافعال الصادرة عنها  
 وجب البحث هنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألو عن الروح وفي الآية  
 مسائل المسئلة الأولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الآية أقوال وأظهرها أن  
 المراد منها الروح الذي هو سبب الحياة وروى أن اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن  
 ثلاثة فان أخبركم بآيتين وأمسك عن الثالثة فهو نبي سلوه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فسألو الرسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال  
 عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانتطع عنه الوحي أربعين يوماً  
 ثم نزل بعده ولا تقولن لشيء انا فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم قسمواهم قصة أصحاب  
 الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى وبألوانك عن الروح وبين  
 أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيتن من العلم الا قليلاً  
 ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه أولها أن الروح ليس أعظم شأنها ولا أعلى  
 درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأي مانع يمنع من  
 معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القصتين ولم يجيب عن الروح فهو نبي  
 وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الاحكاية  
 من الحكايات وذكر الحكايات يمنع أن يكون دليلاً على النبوة وأيضاً فالحكاية  
 التي يذكرها القائلون تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته  
 كذباً فيها وان كان بعد العلم بنبوته فينبغي ان تصار نبوته معلومة بدليل قبل ذلك  
 فلا فائدة في ذكر هذه الحكاية وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا بعيد جداً  
 دليلاً على صحة النبوة وثالثها أن المسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل  
 المتكلمين فلو قال الرسول اني لا أعرفها لا ورث ذلك ما يوجب التحقير والتفخرفان  
 الجهل بمثل هذه المسئلة فيفيد تحقير رأي انسان كان فكيف الرسول الذي هو أعلم  
 العلماء وفضل الفضلاء ورابعها أنه تعالى قال في سورة الرحمن علم القرآن وقال وعلمك  
 ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً وقال وقل رب زدني علماً وقال في صفة  
 القرآن ولا يطلب ولا يابس الا في كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أرونا  
 الاشياء كما هي فن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به ان يقول أنا لا أعرف هذه  
 المسئلة مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جهه ورانطلق بل المختار عندنا  
 أنهم سألوهم عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه  
 وتقريره أن المذكور في الآية أنهم سألوهم عن الروح والسؤال منه يقع على وجوه  
 كثيرة أحدها أن يقال ماهية الروح أهو متخبر أم حال في التخصيص موجود وغير  
 متخصيص ولا حال في التخصيص وثانيها أن يقال الروح قديمة أم سادئة وثالثها أن يقال  
 الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تنفخ ورابعها أن يقال ماهية حقيقة سعادة  
 الارواح وشقاوتها وبالجملة فالباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى وبألوانك عن  
 الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أي شيء من هذه المسائل سألوها الا أنه تعالى ذكر في  
 الجواب عن هذا السؤال قوله قبل الروح من أمر رب وهذا الجواب لا يليق  
 الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها احدهما السؤال عن ماهية الروح والثانية  
 عن قدمها ووحدها كما البعث الاوّل فهو أنهم قالوا ماهية حقيقة الروح وما هيته

هو عبارة عن اجسام - ووجوده في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع  
والاخلاط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر  
فإنهم بهذه الاجسام أم هو عبارة عن موجود يغير هذه الاشياء فأجاب الله بأنه  
موجود يغير هذه الاجسام وله هذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام وهذه  
الاعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والاعناصر وأما الروح فإنه ليس كذلك  
بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله **كن** فقالوا لما كان شيئاً مقابراً  
لهذه الاجسام وله هذه الاعراض فما حقيقة وما هيته فانا لان عقل شيئاً سوى هذه  
الاعراض وهذه الاجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بامر الله وتكويته  
وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفسه  
فان أكثر حقائق الاشياء وما هيته مجهولة فانا نعلم أن السكتيين له خاصية تقطع  
الصقرا فما اذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها الخصوصية فذلك غير  
معلوم ثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من **كن** كونها مجهولة نفيها  
فكذا هي هنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البحث الثاني  
فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيده وقال فلما جاء  
أمرنا أي فعلنا فقوله قل الروح من أمر ربي أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على  
أنهم سألوه الروح قديمة أم حادثه فقال بل هي حادثه وانما حصلت بفعل الله وتكويته  
وايجادها ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى أن  
الارواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والعارف ثم تحصل فيها المعارف  
والعلوم فهي لا تزال تكون في التغيير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى  
كمال والتبدل والتغيير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من أمر ربي يدل على  
أنهم سألوه الروح حادثه أم لا والجواب بأنها حادثه واقعة بتخليق الله وتكويته  
وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدلل على حدوث الروح بتغيرها من  
حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب  
من التفسير الكبير للامام الهمام نجر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية  
والثالثة الى السادسة ففي بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق  
بهذا الباب نفيًا وإثباتًا فان أردت الاستقصاء فعليك بطالعة هذه المسائل منه  
والسلام (فصل في شعول ارادته تعالى بلمسح الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل  
الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت  
فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والآهواء وتجزت فيها الافهام واضطربت آراء  
الانام فذهب جماعة كالمترلة ومن يحدو حدوهم الى ان الله تعالى أوجد العباد  
وأقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم  
 الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر أمور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي  
 وقائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تزييد الله تعالى عن  
 ايجاد القبايح والنسوة من أنواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادته ينال سكتهم  
 غشاوا مما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشر كانه تعالى بالحقيقة ملوك وحكام  
 الوجود يصول له على الاطلاق ولا شبهة في انه منزه عن حصول أفراد الناس كلهم  
 خالقين لا فعل لهم مستقلة في ايجادها اذ يستع من عذبت من حصول الاستقام  
 أو الكواكب شفاة صفة الله عز وجل لا يشاركه في ذلك الا في ملكه لا في ملكه  
 وأن ما كرهه يصح وجوده في وجوده وفي ذلك انفسان شتى وقصور شتى في السطنة  
 والممكنة تعالى القيرم من ذلك وهو اعظم كبيراً وذهبت جماعة أخرى كالأشاعر  
 ومن يظن وجودهم الى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة  
 سواء كان من الامور الصاعمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد  
 واردة منها أو شواقه أو حر كآبها وطاقاتها ومعاصمها وغيرها وبقولون ان ارادة  
 الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشهر بين الناس أن  
 كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 ان ما شاء الله كان وما لم يتألم يكن فلا موجد ولا موثر في الوجود والايحاء الا الله  
 المتعالي عن الشريك في الخلق والايحاء في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا عند الله كذا  
 ولا راد لقضائه لا يستل مما يدهل وهم يستلون ولا يخال الخلق في خلقه من الاعمال  
 وتقييمها بالنسبة اليه بل يحسن صدور ككلمة تعالى والاسباب المشاهدة  
 كالأفلاك والكواكب وأوضاعها والحدوث والحوادث الارضية وأشخاص الافسان  
 والحيوان والصدور أفعالها وحر كآبها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب  
 الظاهر لا بحسب حقيقة الأمر في نفسه لانها ليست أسباباً بالحقيقة ولا مدخل لها  
 في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى أجرى عاداته بانه يوجد تلك الاسباب أو لا يوجد  
 تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداءً وقالوا في ذلك تعظيم  
 لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير بحيث يحتاج  
 في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وقتا جبر بين هاتين الطائفتين المتناقضات  
 والاختصاصات والاستبدالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاخبار  
 النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء  
 وشوا من الأمامية الى أن الاشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة  
 فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالمريض الذي لا يمكن وجوده الا بعد  
 وجود الجوهر فتدركه تعالى على غاية الكمال ببعض الوجود على الممكنات على ترتيب

في كل شيء من غير ان يكون له سبب الا انما وجد سبب الامكان في كل شيء من غير ان يكون له سبب  
 بل لا يكون له سبب بل لا يكون له سبب بل لا يكون له سبب بل لا يكون له سبب بل لا يكون له سبب بل لا يكون له سبب  
 سبق امره في اسباب وجوده وهو سبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لتفقه له  
 في القدرة بل التقصان في القابلية وكيف يتوهم التقصان والاحتياج مع ان السبب  
 المتوسط ايضا صادر عنه قاله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد  
 غيره وقالوا الاريب في وجود موجود على اكل وجه في الخير والبلود ولا في ان صدق  
 الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما غير محض كالملائكة  
 ومن ضاهاها واما ان يكون الخيري في غالبه على الشر كغيرهم من الجن والانس  
 فتكون الخيرات داخله في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات  
 داخله فيها بالتبعية ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد  
 وان كان لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع  
 اصبعه فانه يختار قطعها بارادة لكن بتبعية ارادة السلامة ولولا هلم يرد القطع أصلا  
 يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق بين البقي  
 وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوي  
 البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور  
 اوسطها وزهبت طائفة أخرى وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة الى ان  
 الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من  
 الحق الاقل والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة اهية جامعة لجميع حقائقها  
 وطبقاتها لا يعنى ان المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه سائبا الخسب  
 الالهى عن وصمة الكثرة والتركيب بل يعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية  
 البساطة والاحدية يتفرد نورها في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات  
 الاكوان الوجودية الا ونورا الانوار محيط بها ظاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما  
 كسبت وهو مع كل شيء لا يقارن به وغير كل شيء لا يزياله وهو الذي في السماء اله وفي  
 الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف بما وجدوه وحصلوه يا اكشف  
 والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقناع عليه البرهان مطابقا لا ككشف  
 والوجدان قاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل  
 الافعله لا يعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل يعنى ان فعل زيد مع انه فعله  
 بالحقيقة دون الجاهل فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي  
 العظيم يعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزلة  
 الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سما كما في قوله  
 تعالى وهو معكم أيضا كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد

صحيح كسبة الوجود والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها  
من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكأن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع  
منسوب اليه زيد بالحقيقة لا بالجاز وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الاقول فكذلك  
علمه واراادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالجاز  
والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك قفله أحد أفاعيل الحق على الوجه  
الاعلى الاشراف اللائق بأسديته ذاته لا يشوبه انفعال ونقص وتشبيه ومخالفة  
بالاجسام والارباب والاشجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا كالتزيه والتقديس يرجع  
الى مقام الاحديته التي يستهلك فيها كل شيء هو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره  
في الازار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه  
الاحدي وهو عاقبة الالتمية والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على  
كل موجود والوجود مستكمله غير محض كاعلمت وهو المعول والمفاض والشروط  
والاعدام غير محمولة وكذا المساهيات ما شئت رائحة الوجود كما مر مرار فعين الكلب  
نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود ظاهر العين وكذا الكافر نجس العين من  
حيث ماهيته وعينه الثابت لان حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت  
الموجودات بالاعدام والظلمات والارباب بعدها فمن تبع الوجود والنور كالنور  
الشمسي الواقع على القاذورات والارباب والمواضع الكشافة فانه لا يخرج من التورية  
والمفارقة عليه ولا يتصف بصفات من الائمة الكريمة وغيرها الا بالهزيم  
فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث خصكوته وجودا أو أثر وجود خير  
وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقعه عن التمام ومن  
حيث مناقاته خيرا آخر وكل من هذين يرجع الى ضوعدم والعدم غير معقول لاحد  
فانجدته العلي الكبير فهذا اصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها  
اشده عين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية  
كها فعل النفس كما هو الصديق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى  
الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين اله انعين أنه قد تقع  
الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالتباطة وقوها ولاشبهة في أن المذهب الرابع  
عظيم الجدي شديد المتزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف  
الاتمويه يدفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ماورد من كلام  
امام الموحدين على عليه السلام لا يجبر ولا تقربض بل أمرين اذ ليس المراد  
منه أن في فعل العبد تركيبا من الخير والتكوير ولا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهم ما  
ولا أنها اختيار من جهة واضطار من جهة أخرى ولا أنه مضطرق سورة الاختيار  
كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أن العبد له اختيار ناقص ويجبر ناقص بل

في هذه المسئلة يظهر من حيث انه محبوب ورفيق ووديع من الوجه الذي هو محته من وراقه من شيا به  
 بعينه اخترا وضو قول بالتساؤل خير الامور او وسطها يتحقق في هذا المذهب فان بالتوسط  
 بين المتضدين فيسديكون بمعنى المخرج عن كسور وطرفيه سما كلاء الفاتر الذي يقال له  
 لاسار ولا يارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين  
 الاضداد بمنزلة انخلو عنهما وقد يكون الجامع اهما بوجه اعلی وأوسط من غير تضاد  
 وتراحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهرا الفلك عند التحقيق فانه مع  
 بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربعة على وجه اعلی وأوسط مما يوجد في هذه  
 العالم لان التي توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالتوسط بينهما المعنى خير من  
 التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة  
 المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كمال الفلك عند التحقيق حيث  
 ليست حرارتها قد يزداد حتى يجمع ثقتها جميعا فانت ايم الواجب في معرفة الاشياء  
 بالتحقيق الداعي بساكنه النيل عالم التفسد من لا يمكن عن التصرف بالثبوت التشبيه  
 الحضر ولا يسهولة التنزيه الصرف ولا يخبثونه الجمع بينهما كمن هو في الوجودين بل كمن  
 في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة أو فوة  
 التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خشونة الخلق بين الامرين المتضادين وانما هم  
 من أهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في ذاته ودان في علوه واسع برحمته  
 كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء  
 من الشؤون ولا من ارادته ومشيئته شيء من الارادات والمشيئات ولا جل ذلك قال كل  
 يوم هو في شأن وقال ما يكون من تجوي ثلاثة الا هو وابعهم ولا نسمة الا هو سلسهم  
 وبذلك يظهر من قوله تعالى وما ريت اذ رميت ولكن الله رمى فقيه السلب والاثبات  
 من جهته واحمدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له وكذا  
 قوله فان اولهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم  
 والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما اعتدى من مسئلة خلق الاعمال التي اضمرت  
 فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية ويهدى مزام التحقيق والدراية تمثيل قبه  
 تحصيل ما أشد اعانة وتيسير في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة  
 مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على  
 نفسه الرحمة وكتب في قلبكم الايمان فعليك أن تدبر في كتاب النفس الانسانية  
 وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر سولات أن الافعال الصادرة عن العباد  
 هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدوي وأيضا لا كما يقوله الفلطي  
 فانظر الى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا  
 ذاتا ومفصلة لذاته تعالى وصفاته وأفعاله واتل قوله تعالى وفي أنفسكم

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فإن  
التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو  
فعل النفس فالأبصار مثل فعل الباصرة بلا شك لأنه احضار الصورة المصورة  
أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لأنه احضار الصورة المهتمة للسموعة  
أو انفعال السمع بها ولا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني وكل منهما يفعل النفس  
بلا شك لأنها السميعة البصرة بالحقبة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس  
تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً إلا أن الاستخدام ههنا طبيعي وهناك  
صناعي وفي المشهور زيف وقصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد ههنا  
لذلك الفعل مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم  
أن يكون كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سمعياً  
بصرياً مع أنهما إذا رجعا إلى وجداتنا أن تفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل  
أدر الجوزي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة  
إلى قواها سيما القريبة من أفق عالم النفس ايضاح القول أن النفس بعينها في العين  
قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا  
الامر في سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتبطن اليد  
وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كمت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي  
يبصر به ويده التي بها يلمس ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها  
عن البدن وقواها وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء ما لا يمكن أن أوساة لا  
لطيفا كان أو كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت  
أو طبيعية بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من  
الوحدة يعرفه المكاشفون وهو يتهاطل للهوية الإلهية فلها هوية أحديتها جامعة  
لهويات القوى والمشار والأعضاء فتستلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها  
وتضحل ألياتها في ألياتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي  
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغرى وفي هذه التثاء  
الأدمية الشخصية ثم تنشأ التثاء الأخرى بالنفخة الثانية فإذا أنتم قيام تنظرون  
وأشرقت أرض البدن الأخرى تنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القدر  
بالقدر وذلك لأن النفس محيطة بقواها فاهر عليها منها مبتدأها وإليها مرجعها  
ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات  
كما بين منه نبدي واليه نصير إلا إلى الله تصير الأمور (فصل في حل بقية النسب  
الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة) فمنها أنه يلزم  
قدم العالم أو تخلف المراد إذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكيم والمحققون



من الاسلاميين من هكك ونها عين ذاته عين الداعي الذي هو العسل بالنظام الاتم  
 والجواب حسبا اثره اليه في مباحث حدود الاجسام والطبائع الجسمية  
 وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يستل  
 عما يفعل فلو كان الشيء من أفعاله علمه غائية أو داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى  
 جائزا معقولا فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللبية في الكتاب والسنة  
 والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما من التعليق وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما  
 حسبه الاشاعرة ومن يقتنى أثرهم بل المراد كما مررت الاشارة والتصريح به نفي  
 مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات  
 القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الاستنان عرضة لغاية هي جودة المضغ  
 وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الاقول وهي بلجودة الهضم الشاق وهلم الى غاية هي  
 تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل  
 وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايتها حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم  
 الانفعال وغايتها الباري المتعالى وفي العلوم مثلا علم اللغة والتصو لغاية هي علم المنطق  
 وغايتها أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا أخذت  
 على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت  
 وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها اذا غايتها فان مباحث  
 الطبيعة والحركة والكرون والقضايا غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي  
 ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربويات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم  
 الالهى وأحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايتها من حيث العلم نفسه وغايتها من حيث  
 الوجود هي الوصول الى جوارقه والقرب منه تعالى وغايتها القضاء والتوحيد وغايتها  
 البقاء بعد القضاء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لبس لشيء من  
 أفعاله من حيث كونه فعلا على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن  
 لا فاعليه المخصوصة البعيدة منه أو المتوسط أغراض وغايات وليست مترتبة منتهية  
 كلها الى من هو غرض الأغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية  
 الحققة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء  
 عتلا وشرا ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي  
 ولم يشكر نعماتي فليخرج من أرضي وسمائي وليطلب ربا سواي على أن الرضا  
 بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الأئمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر  
 كفر وتعالى ولا يرضى بالعبادة الكفر وأجاب عنه الشيخ الفزالي وغيره كالامام  
 الرازي بأن الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء ففمن  
 نرضى بالقضاء لا بالمقضى واستصحبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي  
 في تقدمه المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى  
 ليس بشئ لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد  
 رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من  
 حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الخبيثة كفر (وقال أستاذنا السيد الأكرم) الفرق  
 بين القضاء والمقضى هنالك لا يرجع الى طائل أليس اعتبار المقضى بما هو مقضى  
 راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الخبيثة ليس هو اعتبار الله المقضى فاذن انما  
 الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بقضاء الله هو قضاء بالذات أو بالقضاء  
 بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل  
 انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من  
 حيث هو ~~كفر~~ فاذن انما يجب الرضا به من تلك الخبيثة لا من حيث هو كفر وانما  
 الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم لخيرات كثيرة للنظام الوجود انتهى  
 كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الالهيانية  
 أو السلبية ولا شبهة أنهما من باب الاضافات وقد يراد به صورة عملية تلزمها تلك  
 النسبة وكذلك العلم والقدرة والارادة وأشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا به  
 بوجوب كونه المقضى مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لتعلقاتها  
 فاذا قيل هذا القاضي أو الحكم قضي أو حكم قضاء شرا أو كفا باطلا فالمراد منه  
 المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا أو قضا شرا (وأما على المعنى الثاني)  
 فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا  
 في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهى خال عن النقائص والشروء  
 والاعدام والامكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم السكونى ما يمازائه  
 في ذلك العالم من جهة وجودية هي علمه صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم  
 الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم  
 الخلق بخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق  
 من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرره هذا ظهر الفرق بين القضاء  
 والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى وأما ما ذكره  
 ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات  
 فقيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات  
 والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق  
 في علمه وأيضا الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذا الخبيثة كفر فقيه  
 أن علمه تعالى لما كان فعليا بكل جهة وجودية في شئ من هذا العالم فهو بعينها

هي حثية معلومة له تعالى فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شي واحد بلا تغيير  
 في الذات ولا في الاعتبار كذا حثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحثية  
 كونها معلومة له مرتبطة به شي واحد من غير تغيير هذا ومما يؤكده ما ذكرناه وينور  
 ما قررناه أنك اذا حكمت بكفراً واحداً وبسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر  
 وصورة السواد فلا يكفريه ولا يسود به وجدانك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر  
 بمذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأتقن  
 ولا تقع في عزال الاقدام ومما يدل أيضاً على أن مبادئ الاشياء الشرعية والامور  
 الموفقة والمستقيمة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص  
 أو آفة على ما حققه عرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية القهرية له  
 سبحانه كالمثقف والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة  
 والشياطين والفسقة وطبقات الخيم وأهلها كما أن الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن  
 الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخير والخيرات ككالاتيبياء والاولياء  
 والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه  
 تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما جعلتني وقر له فيما أغويتني فالماضيات  
 والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والمتضاد متوافقات متسالمات  
 متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبدان علم الله وجوده وتعلق  
 به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تعلق به ارادته وقضاؤه  
 فهو ممنوع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدور له وأجيب عنه بالنقض والحل  
 أما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته لا كوان الحادثة سماعاً عند من أثبت له  
 تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحدو حدوه من أتباع  
 الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل أن الله تعالى  
 لا يستل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك  
 مبطلاً لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضاً مبطلاً لقدرة الرب واختياره تعالى  
 في فعله فانه كان في الازل عالماً بما سيقوله فيما لا يزال فنعله فيما لا يزال اما واجب  
 أو ممنوع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب  
 والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم  
 لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لافي العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود  
 الاشياء والسبب لا يكون تابعاً للمسبب واعل ذلك المحقق الناقداً ما ذكره هذا الجواب  
 نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب  
 أن يقال ان علمه تعالى وان كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنه انما  
 اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة أسباب

الفعل وعمله والوجوب بالاختيار لا يتأني الاختيار بل يحققه فكأن ذاته تعالى له  
 فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلة والشرايط وربط  
 الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شئ الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط  
 والعقل الواحد ولازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من  
 امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصر المذهب  
 الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك  
 متى حققت علمت ان النكته في مسئله القدم والحدوث والجبر والقدر شئ واحد  
 وهو ان الشئ متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحالة ان يصدر عنه  
 الفعل الاسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدية في المسئلتين ثم ان فاعلية اليباري  
 لما استحالة ان يكون وجوبها بسبب متفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته  
 ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحالة ان يكون  
 وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها  
 الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبدية بضاة الله وقدره فان قيل اذا كان  
 الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان  
 الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي  
 اقتضى القضاء عدمه ممثما ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان  
 يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكان علم يديه العقل كوتسا فادري  
 على الافعال قبطل ما ذكره قوة فالجواب ان الامر والنهي وقوعهما ايضا من  
 القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية  
 الرديئة كما انهم اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال  
 الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث  
 القدرة) فوجوب الفعل لا يتأني كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب  
 القدرة والمعلول لا يتأني العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل  
 ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القن  
 يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للام في الآخرة والاخلال  
 بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى  
 الى المحال محال فيستحيل من احد ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحالة عدم  
 الاعطاء لازم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم  
 ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه  
 بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اوردته في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه  
 المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئله الاوادات تنهى الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الصادق  
 الحق) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اتماماً أن يكون بلا توسط في الابدان للشئ  
 أو يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادة الى ارادته والثاني لا يناقض  
 القول بالاختيار فان الاختيار هو الابدان بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك  
 القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره  
 وقوع بعض الافعال تابعاً للاختيار فاعله ولا يتدفع هذا الاقامة البرهان على  
 أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا يوجد الا والحق  
 مؤثر فيه وعله قريية لا يجوده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو  
 الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حينية نسبة الفعل الى العبد هي  
 بعينها حينية نسبة الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر  
 من الرب وبالجمله تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظام  
 مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لا حدم الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر  
 الحكماء بل كاهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من أن الكل  
 متفقون على أن الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان  
 القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لا حدم من عرفناه ونظرنا الى  
 كتبه وكلامه متصفين مفتشين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من  
 خارج باسباب وعمل منتبهة الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها  
 العبد أو لم يرد فكان العبد ملماً مضطراً في ارادته ألبأنه اليها المشيئة الواجبة الالهية  
 وماتشؤون الا أن يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون  
 ارادته بارادته والالتزيم الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون  
 المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والارادة تعالى  
 عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والافلا لا ما يكون  
 ان اراد الارادة للفعل فعل والالم يفعل على أن لا حدم أن يقول ان ارادة الارادة  
 كالعلم بالعلم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الاتزاع ويتضاعف  
 فيه جواز الاعتبار لا الى حدم يتقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن  
 القارض لعدم التوقف العلى هنالك في الخارج (من الاسفار الاربعة) اصدر المدين  
 الشيرازي وهو من افاضل الامامية المتأخرين ومن أمثال الصوفية المتبحرين رجه  
 الله رجة واسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعثه  
 ومغازبه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطالب  
 ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر  
 ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واحتساب النساء في ابعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم  
 عمرو وسعى هاشم الهشمة الثريد واطعامه واسم عبد مناف المنيرة واسم قصي زيد ويدهي  
 بجمعها لانه جمع قبائل قريش فأنزلها مكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي  
 آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب  
 ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا تعلم انه كان لامنة أخ فيكون خالا للنبي صلى الله  
 عليه وسلم وإنما سكن بنو زهرة يقولون نحن أخوال النبي صلى الله عليه وسلم لأن  
 آمنه منهم أما جدّة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يبيد الادنى فهي فاطمة بنت عمرو  
 ابن عائد بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدّة  
 النبي صلى الله عليه وسلم لأمه أم آمنه بنت وهب برة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد  
 الدار (أطلق النبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا  
 في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظنره حليلة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله  
 ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانة الحرث عبد العزى بن سعد  
 ابن بكر وأخوته من الرضاة عبد الله بن الحرث وأثينة بنت الحرث وجدامة بنت  
 الحرث وهي الشيا لقب غلب على اسمها وابت فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس  
 سنين ثم ردا إلى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت  
 خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأمتها فاطمة بنت زائدة بن الأصم من بني عامر  
 ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا إلا إبراهيم فإنه لما رية  
 القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عاتذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده  
 أبوها رارة بن نياش الاسيدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي  
 هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم يتكح عليها امرأة حتى ماتت  
 وربي ابنها هند فكان ربييه وكان تزوجها روارا بن خمس وعشرين سنة ولم تنزل معه  
 إلى أن قبضت أربعين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب عام  
 بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سورة بنت زمعة وكانت  
 تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما  
 ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكر أولم يتزوج بكر غيرها وكان  
 تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه  
 بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثمانية عشرة وبقيت إلى خلافة  
 معاوية وقبضت سنة ثمان وخمسين وقد فاربت السبعين وقيل لها ندفك مع رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنونى مع أخواتى فدخفت بالقيح  
 وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

بنخيس بن عبد الله بن جذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى  
 كسرى ولا عقب له وماتت حفصة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج  
 زينب بنت خزيمه من بن عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند  
 عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أم المساكين وتزوج زينب بنت جحش الاسدي  
 من بنى غنم بن دودان بن أسد بن خزيمه وهي بنت عمه النبي صلى الله عليه وسلم أمها أمية  
 بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه  
 وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذا تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت  
 عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب وامها رمله  
 وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدي فقتلها وأرض الحبشة فترجوها  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي جعل عليه رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في بيته فقه وبقى بالمدينة عند مولاهما وبقيت إلى خلافة معاوية وتزوج  
 أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الأسد وأم سلمة  
 بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش عداوة للنبي صلى  
 الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد  
 عاشر ثبثة أشهر وأيام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها بنى بها أسرف وصرف  
 على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت هناك  
 وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت  
 حي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من بني ودخيل يقال له كنانة فضرب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أهل دمه وسبى أهله وتزوجها وتوفيت  
 سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أعمار علي بن المصطلق وهم غارون  
 ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما أصاب وتزوجها النبي صلى  
 الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله  
 عليه وسلم قال أبو اليعقوبان هي خولة بنت حكيم السلمى وقال غيره هي أم شريك  
 الأزدي (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة  
 القاسم وبه كان يكنى والظاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن مارية  
 القبطية إبراهيم فأما القاسم والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم  
 سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزيز  
 ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هلة بنت خويلد بن أسد بن عبد  
 العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسير يوم بدر فقتل  
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأنت زينب النبي صلى الله عليه  
 وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن إسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مصير النبي صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها  
 عتبة بن أبي لهب فأمره أبوه أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان  
 بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوماً وولدت  
 لعثمان عبداً لله ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن أبي لهب  
 فقارها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لعثمان سنين وعشرون  
 وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي بن أبي طالب بالمدينة  
 بعد سنة من مقدمه المدينة وبني بها بعد ذلك بضم من سنة وماتت بعد وفات النبي  
 صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمداً وأم كلثوم الكبرى  
 وزينب الكبرى وأما إبراهيم من مارية القبطية فأنه ولد بالمدينة بعد عثمان  
 سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقس  
 ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم أحد السكب وفرس  
 أبي عريرة يرده بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرجيز فرس رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم الذي اشتراه من الأعرابي وشهد له خزيم بن ثابت وكان له عليه السلام  
 فرس يقال له زاز وفرس يقال له الطرب وفرس يقال له اللصيف وفرس يقال له  
 لورد وكانت البغلة التي أهداها إليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت  
 إلى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعقوب وكان له من النوق القصواء والجدعاء  
 والعضباء وكانت لقاحه التي أنار عليها عينه بن حصن بالقاية عشرين لقصة  
 (أسواله صلى الله عليه وسلم) قالوا وولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام القيل وبين  
 عام القيل وعام الفجار عشرين سنة ودفعته أمه إلى أنظاره من بني سعد بن بكر  
 فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فأخرجته أمه إلى أخواله بالمدينة بعد سنة  
 فتوفيت بالأبواء وردته أم أيمن حاضنته إلى مكة بعد موت أمه وتوفيت عبد المطلب  
 وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع أبي طالب عمه إلى الشام وهو ابن اثني عشرة  
 سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج إلى الشام في تجارة خديجة وهو ابن  
 خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قرينش  
 بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قرينش  
 النجوم يرمي بها بعد عشرين يوماً من بيعته وتوفيت عمه أبو طالب وهو ابن تسع  
 وأربعين سنة وثمانية أشهر وأيام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة أيام ثم خرج  
 إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة أشهر من موت خديجة وأقام بها شهراً  
 ثم رجع إلى مكة في جوار مطعم بن عدي وأسرى به إلى بيت المقدس بعد سنة ونصف  
 من وقت رجوعه إلى مكة ثم أمره الله بالهجرة واقترض عليه الجهاد فأمر أصحابه  
 بالهجرة فخرجوا وأرسلوا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعاصم بن



فهجرة مولى ابي بكر وعبد الله بن ارقم ويقال اربط الهدي وخلف  
 على بن ابي طالب على ودائع حصك انت للناس عنده حتى اذا ما تم لحق به وهاجر  
 الى المدينة وهو ابن ثلاث وخسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثني عشر ليلة خلت  
 من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فرذالى المهزم لانه اول  
 شهر من السنة ونزل بقباء على كلثوم بن الهند من بني عمرو بن عوف الاوسى ثم مات  
 كلثوم فحول الى سعد بن خبيطة الاوسى واقام شهرا واربعه ايام الى ان اتمت صلاة  
 المقيم ثم اتى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا  
 غزوة ودان بعد ستة اشهر ثم غزا عير القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طلب كرز  
 حتى بلغ بدر ابعشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدر اقال الشعبي بدر  
 كانت بمئر الرجل يدعى بدر اقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون  
 ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان  
 وسبعون رجلا والباقيون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ابيض ورايته سوداء من مرض اعاشة من رجل وكانت رايته يومئذ مع على ولواؤه مع  
 مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر اربعة واربعون رجلا  
 وكان من اسرا العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا نحرهما ~~مكرهين~~  
 ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبه بن ابي معيط والنضر  
 ابن الحرث بن كلدة فقتلها النبي صلى الله عليه وسلم بالصفره واستشهد من المسلمين  
 اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين اسبوع عشرة ليلة خلت منه  
 قال ابن اسحق وكانت غزوة احدث سنة ثلاث في شوال قال ولما سارت قريش لحرب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة  
 فاما مواقيبة يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في الف رجل من اصحابه فلما كانوا في بعض  
 الطريق اغتزل عنهم عبد الله بن ابي اسلول بثلاث الناس وقالوا والله ما ندري على  
 ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة بنو سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فذب فرس بذيبة فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام  
 لصاحب السيف وكان يحب المال ولا يعترفه ثم سيفك فاني ارى السيف ستسل  
 اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبع مائة  
 وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة  
 ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى الغنائم  
 فاصيب المسلمون وانهم منهم من انهم واستشهد من المهاجرين يوم احد اربعة نفر  
 حزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جهم ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد  
 واستشهد من الانصار احدى وستون رجلا واسمها من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع ويوم المصطلق وبنى سليمان في شعبان سنة  
 خمس ويوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة  
 وفيها قدم عليه جعفر بن أبي طالب من عند النجاشي وفيها صالحه أهل فدك على  
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لأنه لم يوجب عليها المسلمون بخيل ولا ركاب  
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معقرا فصدته المشركون وكان ساقا معه من  
 الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فباعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا  
 خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك  
 أنه عليه السلام بعثه إلى مكة ليضرب قريشا أنه لم يأت لم حرب فاحتبسته قريش عند ها  
 وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس إلى البيعة على مناجرة  
 القوم ثم بلغه أن الذي ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه إلى  
 موته في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال إن أصيب بجعفر وإن أصيب  
 فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام  
 بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عظيمة فالتحازن كل طائفة من غير  
 انهم زام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة  
 يقصر الصلاة ثم سار إلى حنين في شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن أسيد  
 فلقى رسول الله عليه وسلم جمع هو ازن بحنين للنصف من شوال فهو زمهم الله  
 وبنه أم والههم ونساء هم وكان الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين يعد  
 هزيمة الناس على بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وابنه قثم بن أبي سفيان ثم سار  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين إلى الطائف فحاصرهم شهر اتم انصرف  
 ولم يقصها فاعتمر من البعرة في ذي القعدة ثم انصرف راجعا إلى المدينة فدخلها  
 وأقام بالمدينة إلى رجب سنة تسع ثم سار إلى أرض الدوم فكان أقصى أثره تبوك  
 فأقام بها وبني مسجداهو بها إلى اليوم وفتح الله عليه فمفره ذلك دومة الجندل بعث  
 إليه خالد بن الوليد فأناه بأ كيدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة إلى  
 حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر أميرا على الحاج فأقام للناس هجهم وهي أول  
 حجة كانت في الاسلام وأنزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع علي بن أبي طالب  
 وأمره أن يقوم بها في الناس إذا فرغ أبو بكر من الحج ثم صدر علي وأبو بكر إلى رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة  
 وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسوله إلى ملوك الأرض ودخل الناس  
 في الاسلام أفواجا وأنزلت عليه إذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نبى إلى نفسه  
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذي القعدة فأقام للناس هجهم

ثم صدر الى المدينة فأقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والحرم وصغر واثنى  
 عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه  
 الى أن قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد  
 يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة  
 الاربعاء في حجرة عائشة رضي الله عنها وعن أبيها ( خلافة ابي بكر وأخياره ونسبه )  
 هو أبو بكر عبد الله بن أبي عفاة عثمان وكان اسم ابي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولادته عتيق الله من  
 النار كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وسمى مديقاله تصديقه شهر المسرى فهو عبد  
 الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرّة بن كعب بن لؤي  
 ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويح في اليوم الذي قبض فيه رسول الله  
 عليه السلام في سقيفة بني ساعدة بن كعب بن انطروج ثم بويح بيعة العام يوم الثلاثاء  
 من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى  
 استقاموا وبعث عمر بن الخطاب ففتح بالناس سنة احدى عشرة ووقع الهامة وقتل  
 مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العبسي بمنعاه ووج أبو بكر بالناس في سنة اثنى  
 عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث  
 عشرة في جمادى الاولى واختلقوا في سبب مرضه الذي مات به وفي اليوم الذي مات  
 فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين في آخره وقيل انه اغتسل في يوم بارد فم وممن  
 خمسة عشر يوما وتوفي يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة  
 فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال انفقوا على أن عمره ثلاث وستون سنة  
 فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبي بكر بمقدار سني خلافته ( خلافة عمر  
 ونسبه وأخياره ) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن فرط بن رياح بن عبد الله  
 ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ويكنى  
 أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يخفونونه ففرق بين  
 الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة عكة فكم لهم عمر  
 أربعين وقال ابن مسعود ما زاننا أعزّة منذ أسلم عمر بويح له بالخلافة باستخلاف ابي بكر  
 اياه ففتح الله عليه في سني ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلي الروم  
 وهمذان وشم وند والاهواز وما والاها من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى  
 اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ ووج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى  
 المدينة ففتح فيروزا بولولو غلام المفيرة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى  
 الحجة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في حجرة عائشة مع رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر وكات ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفي وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنة ( خلافة عثمان وأخباره  
 ونسبه ) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي -  
 ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن  
 المخرم سنة أربع وعشر بن وهو يومئذ من تسع وستين سنة وفتح في ولايته أكثر بلاد  
 فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن واقربقبة وحصون  
 قبرص وغيرها إلى سنة خمس وثلاثين ثم جوصرقى ذي الحجة من تلك السنة أكثر من  
 عشرين يوماً وقصته مشهورة قتل يوم الأربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر  
 على الاصح وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال سلت من ذي الحجة سنة خمس  
 وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن بالبييع  
 ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم وأخفوا قبره وقيل دفن بأرض يقال لها حش كوكب  
 وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البييع ( خلافة علي بن أبي طالب رضي الله  
 عنه ) واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن  
 اسحق لما قتل عثمان يبيع علي بن أبي طالب بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم وباع له أهل البصرة وباع له بالدينة طلحة والزبير وكانت عائشة خزبت  
 من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لقيها التلخبر بقتل  
 عثمان وبيعة علي فأنصرفت راجعة إلى مكة وولق بها طلحة والزبير مروان بن الحكم  
 وعبد الله بن عامر ويعلى بن منبه عامل اليمن فلما تآمروا بمكة تشاوروا فيما يريدون  
 من الطلب بدم عثمان وهموا بالشأم فكان معاوية نصرفهم عبد الله بن عامر عن ذلك  
 إلى البصرة فأخذوا عثمان بن حنيف عامل علي تيمافهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا  
 خمسين رجلاً كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من أعماله فلما بلغ علياً ما سيرهم  
 خرج مبادراً إليهم واستنجد أهل الكوفة ثم سار إلى البصرة ومعه بضعة عشر ألفاً  
 فخرج إليه طلحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفاً فقتلوا قتلاً  
 شديداً فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتله  
 عمرو بن برموز وأحيط بعائشة وأخذت ودخل علي البصرة بمن معه فبايعه أهلها  
 وأطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى أنصرف إلى الكوفة واستعمل  
 علي البصرة عبد الله بن عباس وتهيأ للحرب معاوية فسار بأهل العراق ومن معه من  
 سائر الناس وأقبل معاوية في أهل الشأم ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان  
 ولم يزل في حرب إلى أن قتل رضي الله عنه ولم ينجح في شيء من سنيه لشغله بالحروب  
 وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل  
 ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الاثلاثة أشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم  
 المرادي لعنه الله وقصته مشهورة ( وأما الحسن بن علي ) فكان يكنى أبا محمد

ولما قتل على ببيع له بالكوفة وبويع لمعاوية ببيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة  
فسار الحسن يريد الكوفة فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وباع له  
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشام وانصرف الحسن الى المدينة فمات بها  
سنة بعدة بنت الاشعث امرأته بمواعد وعدها معاوية اياها وكانت وفاته في شهر  
ربيع الاول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)  
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سبعين  
ابن أبي وقاص قتل بكر بلا سنة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وستين  
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين  
الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد  
التفصيل فعليه بمراجعة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان  
يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فيبناها وعند العقبة اذا تقربها  
من الخزرج فقال ألا تعجلون أكلكم قالوا بلى بخلصوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم  
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي عليه السلام قد أظلم  
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لذالك فلا يسبقن اليهود عليكم فأجابوه فلما انصرفوا  
الى بلادهم وذكره لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فأق في العام  
القبائل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدثهم عبادة بن الصامت فلقوا  
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الاولى فبايعوه بيعة النساء  
يعنى ما قال الله تعالى يا أيها النبي اذا جاءك المؤمنات يبائعينك على أن لا يشركن  
بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بيهتان يفترينه بين أيديهن  
وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون  
رجلا الى الحج فواعدهم عليه السلام بالعقبة أوسط أيام التشريق قال **كعب**  
ابن مالك لما كانت الليلة التي واعدنا فيها بقنا أول الليل مع قومه فقلنا استئذن  
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا حيث علمتم فهو  
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أتى الا الانقطاع اليكم فان كنتم واقين بما  
واعدتوه فأنتم وما تعلمتم والا فأتركوه في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
داعيا الى الله وعرغبا في الاسلام وتابا للقرآن فاجبتاه بالايمان فقال اني  
أبايعكم على أن تمنعوني مما منعتكم به آباءكم فقلنا بسط يديك نبايعك عليه فقال  
عليه السلام أنرجوا الى منكم اثني عشر نقيبا فأخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان  
عبادة نقيب بني عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة  
مشهورة وهي البيعة التي وقعت بالمدينة تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهداء فهو  
 من المبايعين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى  
 أهل النظر قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 قال ما كفر بالله نبي قط وأنه بعث اليه ملكا فاستخرج من قلبه وهو صغير علقمة  
 ثم غسل قلبه ثم ردها الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه  
 فزوج ابنته عتية بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافرين قالوا في هذا  
 تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه  
 ليس فيه نعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعها  
 من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهم ما خلا اليمن ولم ينزلوا على بقايا  
 من دين أبيهم ومن ذلك بيع البيت وزيارته والختان والنكاح وايقاع الطلاق اذا كان  
 ثلاثا وللزوج الرجعة في الواحدة والاثنين وتقرى القراش في وقت الحيض والغسل  
 من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص في الجرح وقطع اليد في السرقة  
 ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزاني المحصن والزانية المحصنة كذا  
 واتباع الحكم في المبال في الخشي وتحريم ذوات المهارم بالقراية والصور والنسب  
 وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوجدونه في صفاته  
 وأفعاله ويؤمنون بالملكين السكابين وكلهم أهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى  
 وهو جاهلي

فلا تصيبني كافر الك نعمة \* على شاعدي يا شاعدا لله فاشهد

يريد على اسأني يا ملك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآيات النبي  
 صلى الله عليه وسلم وأمهاته ككلمهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون  
 في اعتقادهم قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلق الاسلام في قصيدته المشهورة  
 التي تعد من السبع

يؤخر في وضع في كتاب ويدخر \* ليوم الحساب أو يجعل فينتقم

وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلق ولا تقى قضى  
 تموت إن صاحبها يحيى يوم القيامة راكبا وان لم يفعل أو يماؤه ذلك بعده جاء حافيا  
 راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلايا رؤسها في الولايا \* ما تحفات السموم حرا لحدود  
 والولايا البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة  
 محلاتهم ذات الاله ودينهم \* قوم حيارجون غير العواقب

يريد الجزاء بالأعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين  
 اسمعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله  
 والعمل بشريعتهم في تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صغره

وحكوه قبل الوحي وكان يعيهم وقال عليه السلام بفضت الي غير انه كان  
 لا يعرف فرائض الله والشرايع التي شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك  
 قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالاً فهدى يريد ضالاً عن تفصيل الايمان  
 والاسلام وشرايعه فهذا كقولك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب  
 ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرايع الايمان ولم يرد بالايمان الذي  
 هو الاقرار لان آباء الذين كانوا في افعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم  
 موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه  
 السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقرّبهم فيما ذكروا  
 منه ويتقون الظلم ويصدرون عواقبه ويتخالفون على أن لا يخفى على أحد ولا يظلم  
 وقال عبد المطلب لما الحبيشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهب لي فحجب منه كيف  
 لم يسأله الا نصرف عن البيت فقال ان لهذا البيت من ينزع منه أو كما قال  
 فهو لاه كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن  
 بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما  
 كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرايع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا  
 الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهم السلام وقومه هؤلاء  
 كذلك الابن امية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قر يش كابي جهل وغيره لانه تعالى  
 حكى عن ابراهيم عليه السلام في اتبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال  
 لنوح عليه السلام انه ليس من اهلك يعني ابني لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنته  
 الى الكافرين فهذا أيضاً من الشرايع التي كان لا يعلمها وانما تنقيح الاشياء بالتحريم  
 وتحسين بالاطلاق والتحليل وايس في تزويجهما كما مر من قبل أن يحرم الله عليه انكاح  
 الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي  
 ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب  
 كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية  
 استعدادات تتقدرا النفوس البشرية يتبعها على التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين  
 أو بعين من الامور السماوية والاقول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه  
 العلوم مهجورة عند الشرايع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله  
 من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين  
 فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه  
 لم يشرعوا الشرايع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواعظ وتوحيداً وتمذكراً  
 بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر  
 من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التاليف والالتئام ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها  
 وتفتنوا فيه ووضعت بعد ذلك الأوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب  
 طهمم الهندي في صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان  
 كبير السحرة في هذه الملة فنهج كتب القوم واستخرج الصناعات وبخاصة على زبدها  
 فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف وأكثر الكلام فيها وفي صناعة الكيمياء لأنها  
 من توابعها لأن إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى إنما تكون بالقوى  
 النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولتقدم هذا مقدمة يتبين لك منها  
 حقيقة السحر وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة  
 بالخواص وهي أصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد في الصنف الآخر  
 وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفس الأنبياء عليهم السلام لها خاصية  
 تستعذبهم بالانسلاخ من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملائكية حتى تصير ملكا  
 في تلك اللوحة التي أنزلت منها وهذا هو معنى الوحي وهي في تلك الحالة مستعدة للمعرفة  
 الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان  
 ونفوس السحر لها خاصية التأثير في الأكوان واستجواب روحانية الكواكب  
 للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فآثار الأنبياء عليهم السلام فيجدد  
 الهي وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى  
 شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر والنفوس الساحرة  
 على مراتب ثلاث يأتي شرها فأولها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو  
 الذي تسميه الفلاسفة السحر والثانية بعين مزاج الافلاك والعناصر وأرواحها  
 من الأعداد ويسمونها الطلسمات وهي أضعف رتبة من الأولى والثالثة بتأثير  
 في القوى التخيلية يعتمد صاحب هذا التأثير إلى القوى التخيلية فيتصرف فيها بنوع  
 من التصرف ويلقى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصد من ذلك  
 ثم ينزلها إلى الحس من الراتبين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراون كأنها في الخارج  
 وليس هالك شيء كما يحكي عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك  
 شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة وهذا تفصيل مراتبه ثم  
 هذه الخاصية تكون في النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وإنما تخرج إلى الفعل  
 بالرياضة ورياضة السحر كلها إنما تكون بالتوجه إلى الافلاك والكواكب والعوالم  
 العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتدال فهي لذلك وجهية إلى  
 غير الله وبجودله والوجهية إلى غير الله كفر فلها هذا كان السحر كفر والكفر من مواد  
 وأسبابه كما رأيت وهذا اختلاف الفقهاء في قتل الساحر هو كفره السابق على  
 فعله أو لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد في الأكوان والكل حاصل منه ثم



لما كانت المرتبتان الاوليان من السحرة ما حقيقة في الخارج والمرتبة الاخيرة  
 الثالثة لا حقيقة لهم اختلف العلماء في السحر هل له حقيقة او انما هو تخييل قالوا ثلثون  
 بأن له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بأنه لا حقيقة له نظروا الى المرتبة  
 الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه  
 المراتب والله أعلم واعلم أن وجود السحر لا مريية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي  
 ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر  
 وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن  
 فتنة فلا تكفر الى قوله الا ياذن الله وفي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر  
 حتى كان يخيل اليه انه يفعل الشيء ولا يفعله وجعل سحره في مشط ومشاقة وجف  
 طلعة ودغ في بئر ذروان فأرسل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات  
 في العقد قالت عائشة رضی الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك الهة قد اتى سحر  
 فيها الا فحلت وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من التبط والاسريانيين  
 فكثير ذاق به القرآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر في بابل ومصر أيام نبوة موسى  
 عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت مجزئة من جنس ما يتدعون ويتنازعون وبقي  
 من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأيت بالعيان من يصور  
 صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور  
 أمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتشويق ثم تكلم على تلك الصورة  
 التي أقامها مقام الشخص المسحور وعيناً أو معنى ثم ينتث من ريقه بعد اجتماعه في فيه  
 ذكر اخرج حروف ذلك الكلام السوء ويعتقد على ذلك المعين في سبب اعتقه لذلك  
 فسأولاً بالعقد والالزام وأخذ العهد على من أشركه من الجن في نفسه في فعله ذلك  
 استشعار العزيمة بالعزم ولتلك النية والأسماء السبئية روح خبيثة تخرج منه مع  
 النسخ متعلقة بربه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع من ذلك  
 بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضاً من المتكلمين للسحر وعمله من يشير الى كساء  
 أو جلد ويتكلم عليه في سره فاذا هو مقطوع مخرق ويشير الى بطون الغنم كذلك  
 في مراسم البعج فاذا معاوها ساقطة من بطونها على الأرض ومعناها أن بأرض  
 الهذلي بهذا العهد من يشير الى انسان فينخب قلبه ويقع ميتاً وينقب عن قلبه فلا يوجد  
 في حشاء ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد جسد من حيوان شيء وكذلك سمعنا أن  
 بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيطر الأرض المخصوصة وكذلك  
 رأينا من على الأطلسات جهات في الأعداد المتحابية وهي (ولك) (رفد) أحد العددين  
 مائتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وثمانون ومعنى المتحابية أن أجزاء كل واحد  
 التي فيه من نصف وربع وسادس وخمس وامنهما اذا جمع كان مساوياً للعدد الاخر

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتصاية ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثرا  
في الالفة بين المتحابين واجتماعهما اذا وضع موضع مخصوص وشروط معينة في ذلك  
كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوقات المخصوصة بالشمس وغيرها من  
الكواكب وذكرنا أن الامام نجر الدين الرازي وضع كتابا في تلك السماء السرى المكتوم  
وانه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما  
يظن وأصل الامر بخلاف ذلك وبالغرب صنع من هؤلاء المنتحلين هذه الاعمال  
السحرية يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكسواء والجلد  
فيتحرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتبعج ويسمى أحدهم بهذا العهد باسم البعاج  
لان أكثر ما يتحمل من السحر بعج الانعام يهرب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم  
متسترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت  
من أفعالهم هذه وأخبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية واشتركا  
لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها  
وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم  
انما هو فيما سوى الانسان الحزن من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما  
يشى فيه الدرهم أى ما يملك ويباع ويشترى من سائر المملكات هذا ما زعموه وسألت  
بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقصنا على الكثير منهم اوعياناها من  
غير ريبية في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة)  
ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد ان أثبتوا انهم ما جيعا أثر للنفس الانسانية  
واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنها من غير الجوى الطبيعي  
وأسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من ككيفية الارواح تارة كالسحونة الحادثة  
في القرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذى يقع من قبل التوهم  
فان الماشى على حرف حائط أو جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك  
ولهذا نجد كثيرا من الناس يعقدون أنفسهم ذلك بالدرب عليه حتى يذهب عنهم  
هذا الوهم فتجدهم عشون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط  
نثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من أجل التوهم واذا كان  
ذلك أثر للنفس في بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية بخلاف أن يكون لها مثل  
هذا الاثر في غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير  
حالة في البدن ولا منطبعة فيه فنثبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم  
بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج السافر فيه الى معين وصاحب  
الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات  
واوضاع القلك المؤثرة في عالم العناصر كما يؤوله النجمون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم وبطالطباع العلوية السماوية بالطباع  
 السفلية الارضية والطباع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبها  
 في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو مقطوع على تلك  
 الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة  
 قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما  
 يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال  
 فيبين ما الفرق في المنهولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما يستدل نحن على  
 التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخبير  
 ولان نفوس المتعضة للخير والتصدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب  
 الشر وفي أعمال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وأمثال  
 ذلك ولان نفوس المتعضة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد  
 لبعض المتسوفة أصحاب الكرامات تأميراً أيضاً في أحوال العالم وليس معدوداً  
 من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان شغلتهم وطريقتهم من آثار النبوة  
 وتابعها ولهم في المدد الالهي حظ عظيم على قدر حالهم وایمانهم وقسمهم  
 بكلمة الله واذ اقتدأ احد منهم على أفعال الشر فلا يأتيه الا انه مقيد فيما يأتيه ويذره  
 بالامر الالهي فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتيه بوجه ومن أتاهم فسد عدل عن  
 طريق الحق وربما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية  
 فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن مصره فرعون مع موسى في معجزة العصا  
 كيف تلف ما يأمرون وذهب سحرهم واضمحلت كان لم يكن وكذلك لما نزل  
 على النبي صلى الله عليه وسلم في الممؤذنين ومن شر التفانين في العدة قالت  
 عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقة من العدة التي سحر فيها الا انضمت  
 فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درقش  
 كايان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثني العسدي منسوجاً بالذهب  
 في طوالع فلنكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم بالقادسية واقعة  
 على الارض بعد ان زام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والافاق  
 مخصوص بالغلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أومعها لا تنهزم أصلاً الا أن  
 هذه عارضها المدد الالهي من ايمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسمهم  
 بكلمة الله فاقمحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يعاملون وأما الشريعة  
 فلم تفرق بين المسحر والطلسمات والشعبذة وجهتها كلها بايا واحداً محظوراً لان  
 الافعال انما أباح لنا الشارع دهنها ما يهتد في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا وفي  
 معاشنا الذي فيه صلاح ديننا وما لا يهتد في شيء منها فان كان فيه ضرراً ونوع

ضرر صك السحر الحاصل ضرره بالوقوع وتلحق به الطلسمات لان أثرهما واحد  
 وكالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتماد التأشير بتفسد العقيدة الايمانية برد الامور  
 الى غير ما فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبتته في الضرر وان لم يكن بهم ما  
 عليه اولافيه ضرر فلا قبل من تركه قرينة الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه ما لا  
 يعننه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والتعبدات باو احدها المتأخر باسم  
 الضرر وخصته بالخطر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا الاله هدي بالسيما  
 نزل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل  
 استعمال العام في النجاس وحدث هذا العلم في الله بعد صدر منها وعند ظهور الغلاة  
 من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم  
 والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاجهم في تنزل  
 الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا أن الكمال الاسماقي مظاهرة ارواح الافلاك  
 والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان  
 على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن اسرارها فحدث  
 لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريج علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا تصاد  
 بالعدد مساقله وقد تعددت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيرهما من اتبع  
 آثارهما وحاصله عندهم وعثرته تصريف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء  
 الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية  
 في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو فتنهم من جعله  
 للمزاج الذي فيه وقسم بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كافي العناصر فاختصت  
 كل طبيعة بصنف من الحروف التي يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك  
 الصنف فتنبعت الحروف بقانون صناعي يسمى التكبيرة فالنارية تجتمعها (اهل  
 فشد) والهوائية تجتمعها (بوينستض) والترابية تجتمعها (جز كسقتظ) والمائية  
 تجتمعها (دحلح رنخ) فالحروف السارية تدفع الامراض الباردة والمضاعفة قوة  
 الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا أو حكا كما في تضعيف قوى المريح  
 في الحروب والقتل والفتك والمائية أيضا تدفع الامراض الحارة من حميات  
 وغيرها وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا أو حكا كتضعيف  
 القوى القمرية وأمثال ذلك وقس عليهم ما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى  
 والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان  
 حروف ايجد دالة على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعا فيبينها من اجل تناسب  
 الاعداد تناسب في نفعها أيضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة لكل منها على  
 الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المثين وكأني يتهاو بين ابدال والتساوي لا انما على الارادة وبين الاربعة  
 والاثني نسبة الضعف وخرج للاسماء اوافق كمال الاعداد يختص ~~بكل~~ صنف من  
 الحروف بصنف من الاوافق التي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف  
 وامتزاج التصرف من السر الحرفي والسر للعددي لا يجل التناسب الذي بينهما فاما  
 سر هذا التناسب بين الحروف وأمرجة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فأمر عسير  
 على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم الذوق والكشف  
 قال اليوناني ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق  
 المشاهدة والتوفيق الالهي وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء  
 المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فأمر لا يسهل ~~كثيرة~~ اثبوتته عن كثير منهم فواترا  
 وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان  
 حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حقه أهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تعمل  
 فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسرار فلكنية ونسب عددية وبخورات جالبة روحانية  
 ذلك الطلسم مشدود نفسه بالهمة فأندهم رابط الطلسمات العالوية بالطبائع السفلية  
 وهو عندهم كالتجربة المركبة من أرضية وهوائية وعائية ونارية حاصلة من جعلها  
 تجمل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكسير  
 للاجسام المعدنية خيرة تعلق المعدن الذي تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك  
 يقولون موضوع الكيمياء جسم في جسم لان الاكسير اجزاء وكلها اجسامية ويقولون  
 موضوع الطلسم روح في جسم لانه ربط الطلسمات العالوية بالطبائع السفلية والطبائع  
 السفلية اجسام والطبائع العالوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات  
 وأهل الاسماء بعد أن نعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية  
 والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الا أن  
 تصرف أهل الطلسمات انما هو في استئزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها  
 بالصورة وبالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع من اج يفعل الاحالة والقلب  
 بطبيعته فعل التجربة فيحصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بحصول اهم  
 بالمجاهدة والكشف من النور الالهي والمدد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائفة  
 غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها لان مدده أعلى منها  
 ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تغيد النفس قوة على استئزال روحانية  
 الافلاك وأهون بهادرجة ورياضة بخلاف أهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة  
 الكبرى وليست اقصد التصرف في الاكوان اذ هو جهاب وانما التصرف اهم حاصل  
 بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلاصا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله  
 وحقائق الملكوت الذي هو نتيجة للمشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرفها من هذه الهيئة وهو لا هم أهل السيميا  
 في المشهور كان اذن لا فرق بينه وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات  
 اوثق منه لانه يرجع الى اصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة وأما صاحب اسرار  
 الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المتاسلت بفوات  
 الطلوس في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه  
 فيكون حاله اضعف رتبة وقد مزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى  
 الكواكب فبين ذلك الاسماء الحسنى أو ما يرسم من أوقافها بل ولسائر الاسماء  
 أوقافها فيكون من خطوط الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه  
 الذي سماه الانعاط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العماتية وهي  
 برزخية الكمال الاسمائي وانما تنزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من  
 المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج  
 أيضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات الموقفة من الكلمات  
 المختصة بالنسبة بين الكلمات والكواكب الا ان مناسبة الكلمات عندهم ليس  
 كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته  
 اصول طريقة تسم السحرية من اقسام الكواكب بجميع ما في عوالم المكونات  
 من جواهر وأعراض وذوات وعنان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فلكل  
 واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويذون على ذلك مباني غريبة منكورة  
 من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة الجبريطي في الغاية  
 والظاهر من حال البوني في انعاطه انه اعتبر طريقة تسم فان تلك الانعاط اذا تصفحتها  
 وتصفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت  
 على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تختص  
 بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يقام له بها يشهد ذلك  
 ذلك اما بانه من مادتها أو بان التناسب الذي كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى  
 بذلك كله وما أوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمة الشرع من المعلوم بمنكر  
 الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق وتكئة) هذه السيميا كما تحقق لك  
 انما ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك اننا قد مننا ان التصرف  
 في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله  
 عليها والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف  
 يكسبونه بالمسكة الايمانية وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تجسيده وانما  
 يأتيهم عفوا والتمكنون منهم اذا عرض لهم أعرضا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه  
 محنة كما يحكي عن أبي يزيد البسطامي انه رافى شاطي دجلة ساء مخفرا فالتقى له

طرفا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا ابيع حظي من الله يداثق وركب السفينة عابرا مع  
 الملايين واما المصنف فلا بد في الجبلي منه بالاصح كتاب وهو دون الجبلي فتعاني فيسه الرياضة  
 وقد يحصل غير الجبلي منه بالاصح كتاب وهو دون الجبلي فتعاني فيسه الرياضة  
 كما تعاني في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر انواعها وخصايصها  
 مسلمة الجربلي في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وزيهه ما ويستعملها  
 كثير من يقصد اكتاب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة  
 السحرية التي للاولين مشحونة بالكفريات كالتوجهات للكواكب والدعوات  
 لها التي يسمونها قيامات سجع لاب روحانيتها وكاعتقاد التأسير من غير الله  
 في ربط القدر بالطوالح النجوية وبنظرات الكواكب في البروج لتحصيل الاثر  
 المطلوب فاعلم لذلك كثير من يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق  
 تحصيله على وجه يبعد عن ملائسة الكفر واتصاله وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكر  
 وتسيصات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة  
 منها للعاجلة ما قدمناه من انقسام العالم بمافي من ذوات وصفات وافعال بالآثار  
 الكواكب السبعة ويعبرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك  
 ويتسربون بتلك الرياضة الشرعية فخرجوا من السحر المعهود الذي هو كفر او يدعو اليه  
 ويتسكون بالوجهة الشرعية لعومها وخصوصها كما فعله البيهقي في كتاب الانماط  
 وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيما توفلا في القرار من اسم السحر وهم  
 في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصله لهم فلا يدعون كل  
 البعد عن اعتقاد التأسير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات  
 وهو محذور عند الشارع وما وقع للاولياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فبأذن  
 من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهاما وغيره ولا يتعمدونه من دون اذن  
 فلا تثقن بما يقره هؤلاء في هذه السجيا فانما هي كما قررت لك من فنون السحر  
 وضروبه ملزمة من مقدمة ابن خلدون ( مما يتعلق باسرار الحروف على مشرب القوم )  
 قالوا الحروف النوراتية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له سرقاطع  
 ومعناه ان هذه الحروف الواقعة اوائل السور نص آله حكيم متقن له أي لذلك النص  
 سرقاطع لعروق الشبهة عن اطلعه الله تعالى عليه وتوحيحها تسع وعشرون سورة  
 على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار بحجز البلقاء عن الاتيان بمثله فكانه  
 قال هذا الذي يحجزتم عن الاتيان بمثله وولف من المادة التي تولفون منها كلامكم  
 وانذا وودت على طرز كلامهم من كونها سحر فاواحد الى خمسة فاحاديثها من قن  
 وثنائها حم طه طيس وثلاثها الم الرطسم ورباعيها المص المروخاسيها كهي عس  
 حم عسق والسور المتوجهة بها أمهات وغيرها كالمقدمات والتتمات وفي الباب الثامن

والتسمين من الفتوحات أو اقل السور ولا تكتف اجتمعت بهم وافادوني علوما فاذا نطق  
 الفارسي بها فكأنه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعده فيقولون  
 صدقت وبسبب فقره له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهر وافي منازل القرآن العظيم  
 ومع التكرار تسعة وسبعون يد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع  
 غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ لا دورا له  
 يحصل نظام الظهور والاطهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود واقله المبدأ  
 ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما اشار اليه بعضهم فان الضمير بلسان الاشارة  
 آدم لكونه نجسة واربعين وجهه باعتبار المشاعر العشر ووجهه اعتبارها ان المعرفة  
 المدلول عليها باحيت أن أعرف انما تكون به الاستخدام العقل اياها وأفر ضمير  
 المتعاطل لكونه واحدا كما دل عليه ضمير آحيت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور  
 والاشعار الذي هو قوس الصعود واقله آدم الذي هو المحب كما اشار اليه بضمونه ووجهه  
 باعتبار المشاعر العشر المدلول عليه بقوله ته التي هي الكمال الظهورى للعشرة ومنتهاه  
 المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسى كذلك في القرآن منازل للقمر العقلى وهو  
 النفس الناطقة وكما أن القمر حال في حد ذاته عن التور يحصل له من الشمس بسيره  
 في منزله الى أن يقابلها فتمتلى نوراً ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا  
 آخر كذلك النفس حالية في حد ذاتها عن النور العلى والله أخرجكم من بطون  
 أمهاتكم لا تعلمون شيئا ومعلومها يوم ألت نسبتته بطرق غواشى الطبيعة عليها الكتمها  
 بعد محصله له من شمس العقل الضعاف بسيرها في منازل القرآن العظيم بالضمير  
 مرتبة للحدود واجزا التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتمتلى منه نورا علميا بافاضة  
 النتيجة والمعرف عليها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا  
 آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر بواحد قلت هي وان كانت ثمانية  
 وعشرين لم تكن القمر عكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اشاع يوم وستة اشمان  
 تسع يوم وخمس عن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس  
 يوم وسدسه الا ان الكسرملقى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها  
 مخرجا كثيرا لكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد أصم بل أول وهذا  
 كما جعل التجمون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح  
 مائة وأربعة عشر وكسرها كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما تناسب  
 القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليله القدر  
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مسجداً كان آدم الذي  
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة  
 الجبريلية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون



وتقابل النورانية الطلانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها مجسمة  
وهي (جزئ فثختا) وتسمى سواقط الفاضلة لسقوطها منها وسبعة منها علوية  
وهي ماعداها وقالوا السنين بين الحروف بالكمال معروف اما ما قاله الحراني في كتابه  
الموضوع في علم معاني الحروف ان السنين مظهر للبداء والتمام والوصلة بينهم ولذا اثلثت  
سنانه منظارا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبداء ولذا كان مخرجها باطنيا  
والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر الخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا  
ولاشك ان الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال  
مضات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل او لاختصاصها من بين الحروف  
باستواء بيناتها وزبرها فان كلامهم ما استوتون وزبر اسم الحرف ما يبرز منه أي يكتب  
وهو أوله لأنه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء ~~بكون~~  
المسمى جزأها والمعصم لذلك كونها لفظا كالاسم والداعي اليه كونها معلومة حسا  
كما تعلم وضعها والى جعلها أو لا المبالغة في انها لها يكونها أول ما يشرع السمع  
وتخرج عن ذلك اسمان أحدهما الهمزة قائمها اسم للالف الياسية فكان القيلين  
أن يقال أهنه لكتها اسم مستحدث وكلامنا فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا الهاء ألف  
والمسمى في أوها وانما عدل الى المستحدث أيضا لتبين اسمها ~~تكون~~ بذاتها  
موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرجا اليها في أول الآخر فان أول  
حروف الحلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر انقطة لانها اسم للالف اللينة  
والمسمى موجود فيها بذاته ~~لكن~~ لاني الاول لسكونها بالذات وتعدوا وتعدس  
الاتداع بالسا ~~لكن~~ مطلقا وموجودة أو لا في اسمها الآخر وانقطة ألف لكن  
لابذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن في اسمين  
في كل أحدهما بخلاف الياسية فانها لما جعلت بينهما في اسم واحد وهو ألف لم تضع  
العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوي وجودها الذاتي والغيري  
وأيكون للفرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر محض وهو  
لفظة همزة في الاولى ولفظة لاني الثانية فكل من المختصين مع ألف مترادفان وهي  
مشترك لكن المراد بهما أو لا في الترتيب الابقى الياسية وأما اللينة فهي المراد بلفظ  
لا المذكورة قبل الياء فيه فهي مثل باوتنا وشحوها في كونها اسمائنا ثانيا مقصودا  
أو ثانيا مقصودا على القولين وقول المعلين للافضل لام ألف لمن وقول الشاعر  
خرجت من عند زياد كأنك حرف ~~تخط~~ رجلاي يخط مختلف وتكتبان في التراب لام الف  
مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر  
منها ثمانية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ماعدا الزبرينات لكونها تين ما أجمله  
الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق بإسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعين في وقت من الاوقات الا في المثلث اذا كانت اعدادها متناسبة نسبة عددية طبيعية على نوال الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بليون وهو المباركة لتسبته الى آدم عليه السلام الذي بوجوده نوات البركات وبصعوده تحت خلافة تالت الخيرات لحصول النوع الاشراف الذي هو غاية خلق ما هو منه ومن حواء التي هي ضلعه الايسر كما ان الخمسة التي هي بمنزلة ما هي الضلع الايسر من عدد اسمها وذلك ان التسعة بمنزلة آدم لانها من الاحاد ولا حاد نسبة الابوة والولادة اليه سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما ان آدم نهايتها مراتب المخلوقات التسعة التي هي العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان فما وجد بعده مكثر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلي الذي هو مقتضى اسمه الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة في الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثلاثون فقط ولدت الواحد الذي هو مبدأ العدد وعداد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم بالفعل وانما تلد آدم المتى الذي هو مبدأ آدم وادم بالقوة والواحد والستة وان كانا كرويين حيث يحفظان انفسهما اذا ربحا الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون وهي توجد في مربعها وهي ستائة وخمسة وعشرون وهي توجد في مربعها وهو ثلثمائة وتسعون ألفا وستائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية واما الستة فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذ اربع فانه اربع ومائتان وستة وتسعون وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وايضا الخمسة اذ ضربت في التسعة حصلت خمسة واربعون فكانت ضلعا ايسر من عددا سم آدم أي أقل والتسعة الضلع الاكثر وايضا الكمال الظهوري للخمسة خمسة عشر وهي عددا سم حواء وضلع المثلث الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاقل من طبيعته وهو واح وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزءا من آدم لم تكن على صورتها الانسانية والكمال الظهوري للتسعة خمسة واربعون وهي آدم وجميع رقوم المثلث الطبيعي مع الكمال الظهوري للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) بمعنى قوله تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع الانساني ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي والمراد اما القرآن التكويني أو التسديني فالعنى على الاول ما جعلناك جامعا لجميع مراتب الموجودات تشقي بل لتشهد عطا لعة احقاق الموجودات بسبب وجودها ثم وجهها فقلت وعلى الثاني ما أنزلنا عليك القرآن بالوحى الاتسد بالعمل بما فيه ويمكن أن يراد خصوصا وافراده الضمير نظرا

لكل منهما كالواحد كما ذكرنا أما الاول فلامها جزؤه والجزء ليس غير الكل ولكن  
 كل كنه فكرة وإذا كانا حالة الجماع التي هي أعلى مراتب القسمل والانفعال ككرة  
 واحدة وأما الثاني فلا اتحاد أثرهما وهو بقاء النوع وحيث تصح أيضا ارادة المعنى  
 في القرآن أما الاول فظاهر وأما الثاني فلا اختصاص آدم بالاسماء وهي كلام  
 كما قرآن وأيضا مسكنه السماء الدنيا التي هي مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت  
 اقطاع الحضرة الجبريلية وقد أنزل القرآن بحمله واحدة في رمضان الى بيت العزة  
 منها ثم نزل منجما في ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كوكبها وهو القمر خليفة  
 شمس الجنس في ازالة ظلمة الكشافة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة  
 الظلمات الطبيعية وأيضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهما كذا حتى  
 يكون التسع لاجل والعشر الجواهر لمرتبة الاتحاد الداخل في حد الكائنات انك  
 الثوابت التي لا يعلم عدتها الا مبدءها والاطلس الوقوق الاحد عشرى الذي هو فرد  
 أصم اول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما أن الاطلس الذي هو العرش مجهول السكان  
 والسكن والمساحة وبعد سطحة المذهب عن المركز الى هنا من الشرح الذي كتبه شيخنا  
 العلامة الشيخ ابراهيم المصرى الحلبي على لغز اسم كتاب الزينة ليهما الدين العناني سنة  
 خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة  
 في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصفاية  
 والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع  
 الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها يقبل عليه الجهور ومن  
 لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في العصاية  
 والسلف فلما نشأ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجئح الناس الى  
 مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيري  
 رحمه الله ولا يشهد هذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب  
 ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو الصقوة أو من الصفة فيجيد من جهة القياس اللغوي  
 قال وكذلك من الصوف لانهم لم يحتصوا بلبسه قلت والظاهر انه من الصوف وهم  
 في الغالب محتصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فان الثياب الى  
 لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على  
 العبادة اختصوا بوجاهة مدرك لهم وذلك ان الانسان بجاهه وانسان انما يتميز عن  
 سائر الحيوان بالادراك والادراك كونه ان ادراكه للعلوم والمعارف من اليقين والتطن  
 والشك والوهم وادراكه للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط  
 والرضا والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالعنى العاقل والمتصرف في البدن  
 ينشأ من ادراكه وادراكات وأحوال وهي التي تتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن بعض كائنات العلم عن الادلة والقرح والحزن عن ادراك الموت والمتلذذ به والنشاط  
 عن الحمام والسكران عن الاعياء وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد ان ينشأ له  
 عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحاله اما ان تكون نوع عبادة  
 فتترسخ وتصير مقاما للمريد واما ان لا تصحكون هي تلك الواقعات التي يكون في نفسه  
 ساعده للنفس من فرح أو سرور أو نشاط أو كبر في أمره تلك واقعات لا بد ان يتقرب  
 يترقى فيها من مقام الى مقام الى ان ينتهي الى التوسل بالعبادة التي هي العبادات  
 المتأدية للعبادة والمريد لا بد ان يتقرب في نفسه الى التوسل بالعبادة التي هي العبادات  
 والاخلاص في وقتها والاعمال التي هي العبادات المتأدية للعبادة التي هي العبادات  
 وتراكم ثمراتها منها المسمى بالعبادة التي هي العبادات المتأدية للعبادة التي هي العبادات  
 في التوسل بالعبادة التي هي العبادات المتأدية للعبادة التي هي العبادات المتأدية للعبادة  
 الاصلية في الازدادات القلبية ظم هذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه في سائر اعماله  
 ويتطرق في حقها لان حصول التسامح عن الاعمال ضروري وقصورها من انطلق  
 فيها كذلك والمريد يجد ذلك يذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه ولا يشاركه في ذلك  
 الا قليل من الناس لان الغفلة عن هذا كانه شامله وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا  
 الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه في الاجراء والاحتشال  
 وهؤلاء يصحون عن قضاها بالاذواق والمواجد ليطهروا على أنها الصفة من  
 التصير أولا وتطهروا من أصل طرية ثم يمسكوا بحساسة للنفس على الاعمال والعبادات  
 والكلام في هذه الازواق والمواجد التي تصح عن اجتهاد ثم ينتقل المريد من  
 ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في الفاظ  
 تدور بينهم اذا اوضاع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة فاذا عرف ما هو غير متعارف  
 اصطلاحا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من  
 العلم الذي ليس يوجد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على  
 صنفين صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الاحكام العامة في العبادات  
 والعبادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوة في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة  
 النفس عليها والكلام في الازواق والمواجد العارضة في طريقة بها وكيفية الترقى فيها  
 من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم فلما كثرت الايام ودومت والقب  
 القوية في الفتنة واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه  
 الطريقة في طريقة منهم منهم من كتب في الاحكام الووع ومحاسبة النفس على الاقتداء  
 في الاخذ والترك وتعلمهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعله  
 القشيري في الرسالة السهروردية في مواقف المعارف ووجه الغزالي بين الامرين  
 في الاتيان وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

أضكامها انما تطلق من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكلية من  
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه الجهادة والذكريتهم ما تعالينا  
كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك الشيء  
منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر  
الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه  
وأعان على ذلك الذكر فانه كالفناء لتخية الروح ولا يزال في غور وتزايد الى أن يصير شهودا  
بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين  
الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي ويقرب  
ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض  
لاهل الجهادة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يذكرون  
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهم وهم وقوى نفوسهم في الموجودات  
السفلية وتصير طوع اربادتهم فالعظما منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف  
ولا يعتبرون عن حقيقة شيء لم يؤمر واياتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة  
ويتعذرون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصابية رضى الله تعالى عنهم على مثل  
هذه الجهادة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الخلوطة لسكنهم لم يقع لهم بها  
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها رتبة هم في ذلك  
أهل الطريقة ممن اشتهرت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم  
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي  
وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعلمهم في امارة القوى  
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها  
بقام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها  
حينئذ وانهم كشفوا ادوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى العاش  
هكذا قال الغزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف  
لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل  
لصاحب الخلو والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم  
من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة  
الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرقى فانه يتشكل فيها معوجا  
على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرقى صحيحا فالاستقامة للنفس  
كالاتساق للمرأة فيما ينطبع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من  
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملائك والروح  
والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصرت مداركهم لم يشاركونهم في طريقتهم عن فهم

أذواقهم ومواجدهم في ذلك قائل القيايين منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان  
والدليل ينفع في هذا الطريق ردا وقبولا أذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل  
وتحقيق) يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقهاء أن الله تعالى مبين  
لخلوقاته ويقع للمتكلمين أنه لا مبين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم  
ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالخلوقات إما بمعنى التحول فيها  
أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره بجملة ولا تفصيلا فلتبين تفصيل هذه المذاهب  
ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فقول ان المباشرة تقال لمعنيين  
أحدهما المباشرة في الطيز والجهة ويقابلها الاتصال وتسمى هذه المقابلة على هذا  
التقدير بالمكان إما صريحا وهو تجسيم أولها وهو تشبيهه من قبيل القول بالجهة  
وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة فيقول غير هذا المعنى  
ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا لا يقال للباري أنه مبين لخلوقاته  
ولا متصل به لأن ذلك انما يكون للمميزات وما يقال من أن الحمل لا يخالف عن  
الاتصاف بالمعنى وضده فهو شرط صحة الاتصاف أو لا وإما مع امتناعه فلا  
يلجوز الخلو عن المعنى وضده كما يقال في الجهاد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز  
ولا كاتب ولا أمي وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروطة بالحصول في الجهة على  
ما تقر في مدلولها والباري سبحانه منزوع عن ذلك ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع  
لامام الحرميين وقال ولا يقال للباري مبين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه  
ولا خارج عنه وهو معنى ما نقوله الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه بناء  
على وجود الجواهر غير المهيمنة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للباري  
في أخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباشرة فهو المغايرة والمخالفة فيقال  
الباري مبين لخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابلها الاتحاد والامتزاج  
والاختلاط وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كاهم من جمهور السلف وعلماء  
الشرائع والمتصوفة الأقدمين كاهل الرسالة ومن تبعهم وذهب جماعة  
من المتصوفة المتأخرين الذين سبوا المدارك الوجدانية عملية نظرية إلى أن الباري  
تعالى متحد بخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته ورجحوا أنه مذهب  
الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث  
يتقوله في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الزد عليه بأنه ذاتان تنقح أحدهما  
أو تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد  
هو الخلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول  
قديم في محدث أو اتحاد به وهو أيضا عين ما نقوله الامامية من الشيعة في الأئمة  
وتقرر هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الأولى أن ذات القديم كائنت في المحدثات

عشرون مائة وثمانون في التصورين وهي كلها ظاهرة وهو المقام عليهم  
المنقون لوجودها بمعنى لولا كانت قد ما هو رأي أهل الحلول الثمانية من بقية  
الوحدة المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنحرفة  
للقول الإيجاد فنقوها بين القديم وبين الحاضرات في الذات والوجود والصفات  
وخالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية  
وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك وانما يريدون  
انها كلها سدم في الحقيقة ووجود في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة  
الأل القديمة لافي الظاهر ولا في الباطن كما نقرر به بعد بحسب الامكان  
والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد  
لان ذلك انما ينتقل من المدارك الملكية وانما هي حاصلة للانبيا عليهم السلام  
بالقطرة ومن بعدهم للاولياء بهدائهم وقصد من يقصد الحصول عليهم بالطريقة  
العلمية ضلال وربما قصد بعض المنقذين ذلك في كشف الموجودات وترتيب  
حقيقتها على طريق أهل المظاهر فاني بالاعراض فالاعراض بالنسبة الى أهل النظر  
والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الدياتحة التي  
تكتب في صدر ذلك الشرح فانه ذكر في صدر الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود  
كاه صادر عن صفة الوحدة التي هي مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات  
السكرية التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي وأول مراتب  
التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال باقضية الايجاد والظهور  
لقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقضه كنت كثيرا مخفيا فاحيت أن أعرف خلقت  
انطلق لي عرفوني وهذا هو الكمال في الايجاد المنزل في الوجود وتفصيل الحقائق  
وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمالية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات  
والروح والقلم وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والكمال من أهل الامة المحمدية وهذا  
كاه تفصيل الحقيقة المحمدية وتصدوعن هذه الحقائق حقائق اخرى في الحضرة  
الهيائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم  
التركيب هذا في عالم الرقي فاذا تجلت فهي في عالم الفتق انتهى ويسمى هذا المذهب  
مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تفصيل  
مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب  
الدليل وربما أكرر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف في شيء من مناقبه وكذلك  
ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي أخرب من الاول في تعقله  
وتضار به يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى في تقاضيه بها كانت حقائق  
الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها في تشيها قوتها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة  
 في القوة التي كان بها التركيب كالكوة المعدنية فيها قوى العناصر ببعضها لا يولد  
 القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وذا قوتها في نفسها وكذا  
 القوة الانسانية تجمع الحيوانية ثم الفلك تتضمن القوة الانسانية فكذلك الحيوانية في زيادة  
 وكذا الذوات الروحانية والقوة الطبيعية لكل من غير الجسم هي القوة التي لا  
 التي اثبتت في جميع الموجودات كالمركبات والمركبات بعضها من كل وجه  
 لا على جهة القوت بل على جهة الوجود فان كل قوة في المادة كالكل  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس  
 فانها في تلك المادى على وجه الوجود بل على وجه الطبع والوجود في نفس



من تصوف في الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة  
والحلول والوجد في الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة  
وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة والكاتب وغيره من أهل الكوفة  
الاسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم من الطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة  
الدائنين أيضا بالحلول والهمة الأئمة مذهباً لم يعرفه ولا يسم فاشرب كل ما جسد  
من الغير يقين مذهب الاثر واختلط كلامهم وتساوت عقائدهم وظهور  
في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين بزعمون أنه لا يمكن أن يسألوه  
أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا من أهل العرفان وقد  
أشار إلى ذلك الشيخين في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جنباً  
الحق أن يكون شراً على كل واحد أو يطالع عليه إلا الواحد بعيد الواحد وهذا الكلام  
لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي إنما هو من أنواع الخطأ وهو معينو ما يقوله  
الرافضة من توارث الأئمة عندهم ثم قالوا يتسبب من ذلك إلى ما هو عليه في الكوفة  
كما قالت الشيعة في النقباء حتى أنهم لما أسندوا للنقباء من جهة أبيهم في الكوفة  
لم يرقمهم ونحلهم وقفوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضاً والإنجلي  
رضي الله عنه لم يختص من بين العصاية بجملة ولا طريقة في ملبوس ولا حال ولا حركه  
أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم كذلك ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يوقر  
عنه على الخصوص بل كان العصاية كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والجاهلية  
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم ثم إن الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص  
علي بالفضائل دون من سواه من العصاية ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم  
والذي يظهر أن التصوف بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم  
في الإمامة وما يرجع إليها معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر  
والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانتقال إلى الشرع وافردوه بذلك  
أن لا يقع اختلاف كما تقر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس  
العارفين وافردوه بذلك تشييراً بالانعام في الظاهر وأن يكون على وزانه في الباطن  
وهو قطب المدار المعرفة عليه وجعلوا الأبدال كالتقباء مبالغاً في التشبيه فتأمل  
ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر القاطن وما شئنا به كتبهم من ذلك مما ليس  
لسلف المتصوفة فيه كلام ينفي ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة  
ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلاً من كلام شيخنا العارف  
كبير الألباء بالاندلس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له كلما لاوقات  
على أبيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات فترجم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد

يصرح بها وهي قوله

ما وجد الواحد من واحد \* اذ كل من وحده باحد

توحيد اياه توحيد \* وقعت من شئته لاحد

توحيد من يتفق عن نعتة \* تنبئة ابطالها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل التندرية ان تشكل الالفاظ لفظا واحدا على  
من وجد الواحد والواحد على من لا يفتقه ونعتة واستشعر هذه الالفاظ ووجهها  
فانها اذا استعملت في قول من رأى الله في نفسه وان شئته من التوحيد عندهم  
انما هي الحوادث وتبين ان الالفاظ الواحدة هي الحوادث والواحدة  
وقد قال أبو محمد المبرازي: كان القوم يفتقون ما ظهر في عين ما يظن ويرون أن وقوع  
التوحيد في تلك الحوادث وتبين ان الالفاظ الواحدة هي الحوادث والواحدة  
الظلال والظلال في تصور المراق وان كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا  
معنى كان الله ولا شئ معه والان على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذي  
صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه \* وهو الاكل شئ ما خلا الله باطل \* قالوا فمن  
وجد نعت فقد قال بوجد حدث هو نعتة وتوحيد حدث هو فعله وموجد قديم هو  
معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد اتفقا بين الحديث وعين الحدوث الان تامة  
بل متعددة والتوحيد هو ذوالدعوى كاذبة كما يقول لغزوه وهما ضيق في بيت التوحيد  
في البيت غير كقول الأعرابي ان لا يصح هذا الالفاظ في قول من قال بعض  
المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه الالفاظ تناقض أصوارها لأن خلق الزمان متقدم  
على الزمان وهو فعل لا يتم وقوعه في الزمان وانما حصل على ذلك ضيق العبارة عن  
الحقائق وبجز اللغات عن تادية الحق فيها او بها فاذا تحقق أن الموجد هو الموجد وعدم  
ما سواه جله صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حوج على  
من وجد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار شيئات  
المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشهوية ومن ترقى الى مقام الجمع كان  
في حقه نقصان علمه بمرتبه وأنه تليد تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويظهر  
من ليس حدوده عن الجمع وأعرق الاصناف في هذا الزعم القائلون بالوحد المطلق  
ومنادا المعرفه بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم  
على سبيل الكبر في التنبيه والتفطين لقام أعلى ترتفع فيه الشهوية ويحصل  
التوحيد المطلق بحيث لا يخطأ أو يختار في سلم استراح ومن تازعته حقيقة أنس  
بتوله كنت حبه ويظهره اذا عرفت المعاني لامتناعه في الالفاظ والذي يقده هذا  
كله أمر محقق فوقي هذا الطور للانطاق فيه ولا خيرة له وهذا المقدم من الاشارة كافي  
والتعمق في مثل هذا حجاب وهو الذي أوقع في المقالات المقروءة التي كلام الشيخ

أبي مهدى رحمه الله شهد كثير من الفقهاء استدوا الرد على هؤلاء القائلين في غير  
 المقالات وأمثالها وشبهها بالنكسر ما وقع لهم في الطريقة والمحقق أن الكلام معهم  
 فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على الجاهدات وما يحصل  
 من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتصل تلك الأذواق التي تصير  
 مقاما وتبقي منه إلى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في المكشوف والحقائق المدركة  
 من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحى والنبوة  
 والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الاستكوان وسدورها من  
 موجودها ومكونها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات  
 ورابعها القنات الموهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها  
 في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ففكر وحسن ومتأول فأما الكلام  
 في الجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة  
 النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لاحد وأذواقهم فيه حميصة والتحقق  
 بها هو عين السعادة وأما الكلام في كرامات القوم بأخبارهم بالغيبيات وتصرفهم  
 في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء إلى انحصارها فليس ذلك  
 من الحق وما احتج به الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني من أئمة الأشعرية على انكارها  
 بالتبسيط بالمجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتدعي وهو دعوى  
 وقوع المجزة على وفق ما جاء به فالواثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير  
 مقدور لان دلالة المجزة على الصدق عقلية فان صفة نفيها التصديق فالوقوع مع  
 الكاذب اتبقت صفة النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من  
 هذه الكرامات وانكارها نوع مكبرة وقد وقع للعصاية وكابر السلف كثير من ذلك وأما  
 الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويا توترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم  
 فيه من نوع التشابهات لما أنه وجد في عندهم وفاقد الوجدان بعزل عن أذواقهم  
 فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لانها لم توضع الا للمتعارف وأكثره  
 من المحسوسات فينبغي أن لا تعرض للكلامهم من ذلك وتترصصك فيما تر كناء من  
 التشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر  
 الشرية فأكرمهم بالسعادة وأما الاقنات الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات  
 ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن  
 الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب  
 والجبور معذورين علم منهم فضله واقتداره حل على القصد الجليل من هذا وامثاله  
 وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الموضوع لها كما وقع لابي يزيد البسطامي وامثاله  
 ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فيواخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحصلنا

على تأويل كلامه واما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الجمال فما أخذ  
 ايضا ولذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم في حضور وهو مالات  
 الجمال والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم أعلام الله لم يكن لهم حرص  
 على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شيء من ذلك كانوا  
 يفرعون منه ويرونه من العوائق والمخس وأنه ادراك الثمن ادراك كآب النفس ~~مخفية~~ <sup>مخفية</sup>  
 وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخلقه ما كبر وشريفة  
 بالهداية أملاك فلم يتركوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا  
 مع يكشف لها الحجاب من أجهالهم من الخوض فيها فيه والوقوف على حقيقته على يلتزمون  
 طريقتهم كما كانوا في عالم النفس قبل الكشف عن الاتباع والافتقار وأما من أصحابهم  
 يلتزم أهلها ~~كأنه يفتني~~ أن يكون حال المرید والله أعلم بحقيقة الجمال الى هنا من  
 حقيقة تارة يخبره بل ابن خلدون ملخصا بعض التلخيص (في دفع شبهة) وقعت في مرة  
 بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدميري في مادة قرش من كتابه  
 حياة الحيوان الكسبري فائدة اجنية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبي  
 صلى الله عليه وسلم هو الذي تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر  
 بدرا وام النضر برة بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمية  
 فولدت له النضر حتى ما كنت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته  
 بعده أكبر بنسبه من غيرها هكذا قاله السهيلي <sup>بعض</sup> للزبير بن بكار قال وانطلقت فلل الله  
 تعالى ولا تشكروا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد نكحت مني من تحليل ذلك  
 قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كإلحاق نسب النبي صلى الله عليه وسلم وليعلم  
 أنه لم يكن في اجداده نكاح سفاح الأيرى أنه لم يكن في شيء منه في القرآن نحو  
 ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الا ما قد سلف  
 الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع  
 يعقوب عليه السلام بين أختين راحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات  
 الى هذا المعنى وهذه النسبة من الامام أبي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين  
 عبد العظيم القسطلاني لما وقفت على هذه النسبة أقت مفكرا مدة لكون أن برة  
 المذكورة كانت زوجة لخزيمية خلف عليها كنانة بن خزيمية فبهاه منها النضر بن  
 كنانة ولأن هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام أنه  
 قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدت من نكاح كسكاح أهل الاسلام الى  
 ان رأيت أبا عمرو عثمان الجساحظ قال في كتاب له سماه كتاب الامتنان وخلف كنانة  
 ابن خزيمية على زوجة ابيه بعد وفاته وهي برة بنت ادبن طابخة ولم تلد لكنانة ولذا الاذكار  
 ولا اتى ولكن كانت بنت اخيه برة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كنانة بن خزيمية

تولدت له النضر بن كنانة وإنما غلط كثير من الناس لما سمعوا أن كنانة خلف علي  
 زوجة أبيه لا تنصق اسمها وتصارب نسيمها وهذا الذي عليه مشايخنا وأهل العلم  
 بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد  
 قال عليه السلام ما زلت أخرج من نكاح كنانة ككناح الإسلام حتى خرجت من بين أبي  
 وأمي ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا الخبر قال والحمد لله الذي زكى  
 نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميري وهذا الذي أرجوه القوز  
 للباحظ في منقلبه وأن يتجاءر الله عما سطره في كتبه مما يقضى منه العجب كل  
 العجب قال ابن رشد في أوائل رسالته المعمولة في رموز بني يقطان وإيسال  
 وسالامان بعد ما ذكر رجالا من أهل النظر وأهل المكاشفة ووصف أسوأ الهمة ما نصه  
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب  
 ذهنا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمتها  
 المنيعة قبيل ظهور خزانة علمه وبث خفيا بحكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف  
 فأنما هي غير كاملة ومخرمة من أواخرها كتابه في النفس وتدير المتوحد وما كتبه في  
 علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي **كتيب وجيزة** ورسائل مختلصة  
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولم  
 يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل اليه من علم هذا الرجل ولم تلتق شخصه وأما من  
 كان معاصرا له ممن يوصف بأنه في مثل درجته فلم نزله تأليفا وأما من جاء بعدهم من  
 المعاصرين لنا فهم بعد في حد التردد والوقوف على غير كمال أو ممن لم يصل إلى الحقيقة  
 أمره وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر الفارابي فأكثرها في المنطق وما ورد  
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكول لفقدها ثبت في كتاب الملل الفاضلة بقاء النفوس الشريفة  
 بعد الموت في الآلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم صرح في السياسة المدنية بأنها  
 متحالة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح  
 كتاب الأخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنها **انتماء** تكون في هذه الحياة  
 في هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هداما عناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان  
 وخرافات مجازة فهذا قول قد أياس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل  
 والشري في رتبة واحدة أن يجعل مصيرا لكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة  
 ليس بعدها عثر وهذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انها القوة الخيالية  
 خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها وأما كتب  
 أرسطاطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك  
 طريق فلسفته في **كتاب الشفاء** وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك  
 وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا محجة فيه فعليه

بكتابه في الفلسفة المشرقية ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس  
 ظهر له في اكثر الامور أنهم اتفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ المتابعين  
 ارسطاطاليس واذا أخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره  
 دون ان يتفطن اسرره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما نيه عليه الشيخ في الشفاء  
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبة الجمهور يربط في موضوع  
 ويحل في آخره ويكفر باشياء ثم يتكلمها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب  
 التها فت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال  
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب  
 المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقع على ذلك  
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها واما عن النظر  
 فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأي  
 ثلاثة اقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يضطرب به  
 كل سائل مسترشد ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من  
 هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشكك  
 في اعتقادك الموروث لكفي بذلك نفعاً فان من لم يشكك لم يتطرد ومن لم يتطرد لم يبصر  
 ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغتلك عن رحل

اتمى كتب في القسطنطينية التجراء أو ان الصدارة العظمى خلال سنة خمس وسبعين  
 ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب  
 والامة اليهودية كبرلان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل  
 كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه  
 السلام لم يتضمن احكاماً ولا استتبعن حلالاً وحراماً لكنه رموز وامثال ومواعظ  
 ومزاج وما سواها من الشرائع والاحكام فجملة على التوراة فكانت اليهود لهذه  
 القضية لم يتقادوا العيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأموراً بعبادة  
 موسى وموافقة التوراة فغيره وبدل وعدا عليه تلك التغييرات منها تغيير السبت الى  
 الاحد ومنها تغييراً كل الخنزير وكان حراماً في التوراة ومنها الثمن والغسل وغير ذلك  
 والمسلمون قد بينوا ان الملتين قد بدلووا حرماً واوا لافعيسى عليه السلام كن مقرر الما جاء  
 به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما بشران بقدم نبينا نبي الرحمة صلوات الله عليه  
 وسلامه وقد امرهم انعتهم وانبياءهم وكما هم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع  
 يشرب المدينة لتصر رسول آخر الزمان قامر وهم بهاجرة اوطانهم بالشام الى تلك  
 البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

بظهور ابيه فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كانت يرفع  
 الحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول  
 ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول  
 لستم على شيء حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتصميم  
 بي الرحمة رسول آخر انما انما اذ ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وبآثاره نصب  
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل اى رجع  
 وتاب وانما لهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك اى رجعتنا  
 وتضرعنا وهم امة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء  
 اعني ان ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى  
 كتابا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم  
 بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فابتدأ الخلق في السقر الاول ثم يذكر الاحوال  
 والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار في سفر سفر وانزل عليه ايضا اللوح  
 على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل  
 ذكره وكتبناه في اللوح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العملي وتفصيلا  
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العملي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام  
 قد افضى باسرار التوراة واللوح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليقتضى الى اولاد  
 هرون لان الامر كان مشتركين وبين اخيه هرون عليه السلام اذ قال  
 واشرك في امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية  
 الى يوشع ودبعة ليوصلها الى شبر وشبير بنى هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامامة  
 بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى ان الشريعة لا تكون الا واحدة  
 وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وقت به فلم تكن قبله شريعة الاحدود عقلية  
 واحكام مصلحية ولم يميزوا النسخ اصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة اخرى لان النسخ  
 في الاوامر يبدل ولا يجوز البدء على الله تعالى ومساقتهم تدور على جواز النسخ ومنعه  
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر واليهود يجوزون الرجعة واحالها ما النسخ فكما ذكرنا  
 واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة عملاى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة  
 والتكلم جهرا والتزول على طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارا  
 وجواز الرؤية فوقها وغير ذلك واما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف  
 الفريقين في الاسلام قال بايون منهم كالمعتزلة فينا والقراون كالجبرية والمشبهة واما  
 جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ امانه  
 الله مائة عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسيوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه أميل منهم الى موسى واختفوا  
 في حال موته فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة  
 قد اشتمت باسمها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى صلى الله  
 عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكونهم حروفه وغیره وبطلوه وذلك  
 اما تحريف من حيث الكتابة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل  
 وأظهرها ذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه في حقه وفي ذريته وأجاب  
 الرب تعالى اني باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم  
 على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم ثم تلا عليهم آياتي واليهود معترفون بهذه  
 القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد أزمتمهم أن الملك الذي  
 سلمه أهو ملكهم عدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف بين على ابراهيم عليه  
 السلام ملك في أولاده هو جور وظلم وان سلمه العدل والصدق من حيث الملك فالملك  
 يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب  
 على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشهد من المكذب على الله عز وجل ففي  
 تكذيبه تجور وفي التجور زرع المنة بالنعمة وذلك خلاف ومن العجب ان في التوراة  
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجمون القبائل من بني اسمعيل ويعلمون  
 ان في ذلك الشعب علماء الدنيا لم تشتمل التوراة عليه وورد في التاريخ ان أولاد اسمعيل  
 عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى  
 آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء  
 وظهر بسبعه و أعلن بفاران وسبعه جبال بيت المقدس الذي كان مظهر عيسى  
 عليه السلام وفاران جبال بيكة التي كانت ظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت  
 الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتزويل والمناسبة والتأويل على مراتب  
 ثلاث مبدا ووسط وكمال والجهي شبه بالمبدا والظهر وبالوسط والاعلان بالكمال  
 عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتزويل بالجهي على طور سيناء وعن طلوع  
 الشمس بالظهور على سبعه وبالبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على  
 فاران وفي هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال  
 المسيح في الانجيل ما جئت لا يبطل التوراة بل جئت لا اكملها قال صاحب التوراة  
 النفس بالنفس والعين بالعين والاتف بالاتف والجروح قصاص وأقول اذ الطمك  
 اخول على خمدك الا عين فضح له خمدك الايسر والشريعة الاخرة وردت بالاحرين  
 جميعا أما القصاص ففي قوله تعالى كتبت عليكم القصاص واما العفو وقوله  
 وأن تعفو أقرب للتقوى ففي التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفي الانجيل  
 احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياستين جميعا ولكم



في المقاصص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خبثا للشر وأمر بالمعرفه  
 وأعرض عن الباطن اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد تأكد  
 عليه السلام هو أن تعفو عن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ومن  
 العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويحكمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف  
 يسوغ له تكذيبه والتسخ في الحقيقة ليس ابطال بل هو تكميل وفي التوراة  
 احكام عامة وأحكام مخصوصة اما بشخصا واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق  
 ذلك لاحالة ولا يقال انه ابطال وبدء كذلك ههنا واما السبت فهو أن اليهود  
 اذا عرفوا لم ورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم أي يوم شخص من الاشخاص  
 وفي مقابلة حال وجزء أي زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت  
 لتقر السبت لا لا بطلاله وهم الذين عدوا في السبت فسخطوا قرعة عاشين وهم يعترفون  
 بان موسى عليه السلام بقي يتصور وفيه صور وأشخاصا وبين مراتب الصور  
 وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يهتدوا بهم التسور على سنن  
 الصور تحيروا تاهين وتاهوا وتمتعيرين واختلفوا اتفاقا وسببه من فرقة ونحن نذكر منها  
 اشهرها واظهرها عندهم وتترك الباقي همسلا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له  
 عنان بن داود رديس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والاعياد ويختصرون  
 على اكل الطير والقطباء والسمك ويذبحون الحيوان على القفا ويصدقون عيسى  
 ابن مريم عليه السلام في مواعظه واشاراته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة  
 بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستحيين  
 لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى  
 عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو  
 من اولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كتابا منزلا عليه وحيا  
 من الله عز وجل بل هو جمع اسواله من مبدئه الى كماله فانما جمعها اربعة من اصحابه  
 الحوارين فكيف يكون منزلا قالوا واليهود ظلوه حيث كذبوه اولا ولم يعرفوا بعد  
 دعواه وقتلوه آخر ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع  
 في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة النسخة  
 وورد بارقليطا وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب حمله على  
 ما وجد على أن من ادعى تحقيقه وجد وجد (العبودية) نسبوا الى عيسى بن اسحق  
 ابن يعقوب الاصفهانى وقيل اسمه عوفيسذ الوهم أي عابد الله كان في زمان المنصور  
 وابتداء دعوته في آخر ملك بني امية مروان بن محمد لما رقا تبعه بشر كثير من اليهود  
 وادعوا له آيات ومجرات وزعموا انه لما حارب خط عن اصحابه خطا يعود آس وقال  
 أقموا في هذا الخط فليس ينالكم عدو ولا حلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

انلط رجعوا عنهم خوفا من طلسم أو عزيمة ربما وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط  
 وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب أصحاب المنصور  
 بالري وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم ان  
 أن للمسيح خمسة من الرسل يأتيون قبله واحد بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلمه  
 أن يخلص بني اسرائيل من ايدي الامم العاصين والمسلولة الظالمين وزعم ان المسيح  
 أفضل ولد آدم وانه اعلی منزلة من الانبياء المخلصين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل  
 أيضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعي ويزعم ان الراعي أيضا هو المسيح  
 وحرّم في كتابه الذبايح كلها ونهى عن اكل ذي روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة  
 وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه باقامتها وذكر أوقافها وخالف اليهود في كثير من  
 أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقارية واليوزعانية) نسبوا الى  
 يوزعان رجل من همدان وكان اسمه يهوذا يبحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن  
 العموم والاتبذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعي وكان يزعم أن للتوراة نظاهرا وباطنا  
 وتز يلا وتأو ويلا خالف بتزيله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال الى القدر وأثبت  
 الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكانية  
 أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفه ونصب  
 القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلا قتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية  
 انهم أنبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود  
 لانهم أهل مله وكتاب وزعمت فرقة من المقارية ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم  
 الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا  
 فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك  
 والا فلا يجوز أن يوصف الباري تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كما موسى تكليما هو  
 ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم  
 بشراتكليا وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشاهدت الله وجاء الله  
 واطاع الله في السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرار اوله صورة  
 آدم وشعر قطط ووفره سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك  
 الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة أن يبعث  
 ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولي ومكانه فيكم  
 مكاني وقوله وامره قولي وامري وظهوره عليكم ظهوري وكذلك يكون حال  
 ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وانه صفوة العالم اخذ قوله من  
 هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس باربع مائة سنة وهم أصحاب زهد وتكشف وقيل صاحب  
 هذه المقالة بنيامين اليهودي قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم ان الآيات المتشابهات

في التوراة كلها مؤثرة وأنه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبهه شيئا من  
 المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وإنما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك  
 العظيم وهذا كما يحتمل في القرآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال  
 الله تعالى في حق مريم عليها السلام وتفتننا قبيها من روضنا وإنما النافع جبريل  
 عليه السلام حين عثل لها بشراسوايا اليهب لها غلاما زكيا (السامرية) هؤلاء  
 قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون في الطهارة أكثر ممن  
 تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم ما السلام وأنكروا  
 نبوة من بعدهم رأسا لانبيا واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الابنبي واحدا يأتي من  
 بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر  
 في السامرة رجل يقال له القان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشره موسى عليه  
 السلام وانه هو الكوكب الذي ورد في التوراة انه يضي ضوء القمر وكان  
 ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقرب من مائة سنة وافتقرت السامرة الى  
 دوستانية وهم الالقائية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المنفرقة  
 الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة والثواب  
 والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين الفريقين  
 اختلاف في الاحكام والشرايع وقبائلهم جبل يقال له عزم بين بيت المقدس  
 ونابلس وهو الطور الذي كان عليه موسى عليه السلام فقول داود عليه السلام  
 الى ايليا وبنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرية توجهوا الى تلك القبلة دون سائر  
 اليهود ولقبتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية  
 فنقلت الى السريانية فهذه الاربعة فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى  
 وسبعين وهم يأسرهم اجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم  
 اما في تعيين ذلك الواحد أو في الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهرا  
 في الاسفار وخروج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضي الذي يشرق الارض  
 بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء  
 بعد انطلق وقد اجعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على  
 عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فمالت فرقة منهم ان الستة الايام  
 هي ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمري وذلك هو  
 ما مضى من دن آدم الى يومنا هذا ذابو به يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء  
 الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس  
 ذلك أمرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (التصاري) امة  
 المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد مرسى عليه الصلاة

والسلام المبشر به في التوراة وكانت له آيات ظاهرة ونبات زاهرة مثل احياء الموتى  
 وابراء الاكف والابصر ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله  
 من غير نطفة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيم عند أربعين  
 سنة وقد أوحى اليه انطلافي المهدي وأوحى اليه ابلاغاً عند الثلاثين وكانت مدة  
 دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون  
 وغيرهم فيه وانما اختلافاتهم تعود الى أمرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بأمته  
 وتجسد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحده بالكلمة اما الاول  
 فقضوا بتجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام فهمهم من قال أشرق  
 على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقس  
 في الشجعة ومنهم من قلل ظهريه ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال تدرع  
 اللاهوت بالنسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة بجسد المسيح مما زجة اللبن  
 الماء وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا الباري تعالى جوهر واحد بالجوهريه ثلاثة  
 بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن  
 وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود انه قتل  
 وصلب قتله اليهود حسداً وبغياً وانكاراً لثبوته ودرجته لئلا يكتن القتل ماورد  
 على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكما الشخص الانساني في  
 ثلاثة اشياء نبوة وامامة وملكه وغيره من الانبياء كانوا وصوفين بهذه الخصال  
 الثلاث أو ببعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا تقدير له  
 ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به غفر ذلة آدم عليه السلام وهو الذي  
 يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف فمنهم من يقول ينزل قبل القيامة كما  
 قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال  
 ان له نزولاً وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه سمعون الصفا فكلمه وأوصى  
 اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه سمعون الصفا وهو أفضل  
 الحواريين علماً وزهداً وأدباً غير أن بولوس شوش أمره وصديقه نفسه شريكه وغير  
 أوضاع علمه بعلم الحكمة وخلطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس  
 كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كان سائر الانبياء  
 بل انما مثله مثل ملكيرداق وهو الملك الذي كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه  
 العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب أنه نقل في الانجيل أن  
 الرب تعالى قال انك أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من  
 البشر ثم ان أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جعلاً للانجيل وهم متى  
 ولوقا ومارقوس ويوحنا وخطاة انجيل متى انه قال اني ارسلكم الى الامم كما ارسلني ابي

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن وروح القدس وقلتمة انجيل يوحنا  
على القديم الاولي قد كانت الكلمة وهوذا الكلمة كان عند الله والله هو كان  
الكلمة وكل كان بيده ثم افتقرت النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقة سم ثلاثة  
الملكانية والنسطورية واليعقوبية وانتشبت منهم الالبيانية واليارسية  
والمقدونية والسالبة والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية)  
اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها معظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة  
انحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح  
القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به انساب المسيح مع ما تدرع به ابن  
وقال بعضهم ان الكلمة ما زجت بجسد المسيح كما مزج النهر الماء والماء اللبن وصرحت  
الملكانية بان الجوهر غير الاقنوم وذلك كالموصوف والصفة وغير هذا صرحت  
بانيات التثليث واخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت  
الملكانية المسيح ناسوت كلي لا جزئي وهو قديم ازل من قديم وقد ولدت مريم عليها  
السلام الهيا زليبا واقتل والغلب وقع على الناسوت واللاهوت معا واطلقوا لفظ  
الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل حيث قال انك  
انت الابن الوحيد حيث قال سمعون الصفا انك ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة  
كما يقال اطلاب الدنيا ابناء الدنيا واطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح  
عليه السلام للحواريين اني اقول لكم احبوا اعداءكم وبر كوا على لانفسكم واحسنوا  
الى مبغضيك وصلوا على من يؤذيكم لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السماء الذي  
يشرق شمسه على الصالحين والنجرة وينزل قطره على الابرار والائمة وتكونوا تامين  
كما ان اباكم الذي في السماء تام وقال انظروا احد قاتكم فلاته طوه قدام الناس  
لتراوهم ولا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقال حين كان يصلب اذهب  
الى ابي وايبكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة  
والاساقمة في بلدة قطنطينية بمحض من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا  
واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك  
كل شئ صانع ما نرى وما لا نرى وبابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر  
الاولاد كلها وليس بمصنوع الحق من الحق من جوهر ابيه الذي بيده القيت  
العوالم وكل شئ الذي من اجلتنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح  
القدس وولد من مريم البتول وصلب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث  
وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمضي تارة واخرى للقضاء بين  
الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من ابيه  
وعبودية واحدة لغفران الخطايا وجماعة واحدة قدسية مسيحية باثليقية وبقيام

أبدتوا بالحياة الدائمة أبدأ لا بد من هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات وقبه  
إشارة إلى حشر الأبدان وفي النصارى من قال بحشر الأرواح وقال إن عاقبة الأشرار  
يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الأخيار سرور وفرح العلم وأنكروا أن يكون  
في الجنة نكاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم إن الله تعالى وعد المطيعين وتعد  
العاصين ولا يجوز أن يخلف الوعد لأنه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعيد فلا يعذب  
العصاة ويرجع إلى سرور وسعادة وعم هذا في الكل إذا لعقاب الأبدى لا يليق بالجرائم  
الآزلي (السطورية) أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف  
في الأناجيل بحكم وأية وإضاقة اليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة قال إن الله  
تعالى واحد له آقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات  
ولاهى هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لاعلى طريق الاستزاج كما قالت  
الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كاشراق الشمس في كوة  
أو على باور وظهور النقش في الخاتم وأشبه المذاهب بذهب نسطور في الأقانيم  
أحوال أبي هاشم فإنه ثبت خواص مختلفة لشيء واحد يعنى بقوله هو واحد  
بالجوهرية أى ليس مركباً من جنس بل هو بسيط واحد ويعنى بالحياة والعلم أقنومين  
جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى  
موجوداً حينئذ كما تقول الفلاسفة في حد الإنسان إلا أن هذا المعنى يتغير  
في الإنسان لكونه مركباً وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم ثبت لله تعالى  
صفات أخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوها لم يجعلوها آقانيم كما جعلوا الحياة  
والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة حتى ناطق الله  
وزعم السابقون أن اسم الإله يطلق على كل واحد من الأقانيم وزعموا أن الابن لم يزل  
متولداً من الأب وانما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولدوا لحدوث راجع إلى الجسد  
والناسوت فهو الله وانسان اتحدوا وهمما جوهران أقنومان طبيعيتان جوهر قديم  
وجوهر محدث الله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم المقدم ولا حدوث المحدث  
لكنهما صارا مسيحا واحداً مشيئة واحدة ورمبايذ كرا الطبيعة مكان الجوهر ومكان  
الأقنوم شخصاً وأما قولهم في القتل والصلب فيضاف قول الملكانية واليعقوبية  
قالوا إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لا يقتله  
الآلام وبوطنيوس ولوى السيماطى يقولان إن الإله واحد وان المسيح ابتدئ منه  
ومن مريم عليها السلام وأنه عبد صالح مخلوق إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه  
بطاعته وسماه نبياً على التبع لاعلى الولادة والاتحاد ومن النسطورية قوم يقال لهم  
المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور إلا أنهم قالوا إذا اجتهد الرجل في العبادة  
وترك التغذى باللحم والدم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حتى يتبع ملائكة السموات ويرى الله جوهرة ويتكشف له ملقى الغيب فلا يصحى عليه  
 خافية في الارض ولا في السماء ومن النساويرية من ينشئ التشبيه ويثبت القول بالقدر  
 خيره وشبهه من العبد كما قالت القدرية (اليعقوبية) أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم  
 الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لجوهر فصار الاله هو المسيح وهو  
 الطاهر بجسده بل هو هو وعنهم اخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا  
 ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر الالهوت  
 بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الحق لاعلى طريق ساول جزء فيه ولا على سبيل  
 اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة  
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما اخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام  
 فتمثل لها بشرا سويا وزعم اكثر اليعقوبية ان المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الاله  
 من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر  
 الانسان المحدث تركا كما ركبت النضر والبدن فصارا جوهر واحد اقنوما واحدا  
 وهو انسان كله والاله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينكس فلا يقال الاله صار  
 انسانا كالنخعة تطرح في النار فيقال صارت النخعة نارا ولا يقال صارت النار  
 نخعة وهي في الحقيقة لا بار مطلقة ولا نخعة مطلقة بل هي جوهرة وزعموا ان الكلمة  
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع  
 والحلول كحلول صورة الانسان في المرأة الجماعية واجمع أصحاب التثليث كلهم على  
 ان القديم لا يجور ان يتحد بالمحدث الا ان الاقنوم الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر  
 الاقانيم واجمعوا على ان المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب  
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقوبية ان الذي ولدت مريم هو الاله  
 فالملكانية لما اعتقدت ان المسيح ناسوت كلي ازل قالوا ان مريم انسان جزئي والجزئي  
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت ان المسيح عليه السلام  
 جوهر من جوهرين وهو الاله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الهاتعالى الله عن  
 قوله سم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين  
 قالوا ولو وقع على احد هما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم انه ائبت وجهين للجوهر القديم  
 فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من اليعقوبية ان الكلمة لم تأخذ من  
 الكلمة شيئا لكنها صارت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو  
 كالحيال والصورة في المرأة والافا كان جسما متجسما كشيء في الحقيقة وكذلك القتل  
 والصلب انما وقع على الحيال والحسبان وهو لا يقال لهم الابائية وهم قوم بالشأم  
 (والارمنية) قالوا وانما صلب الاله من اجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم ان الكلمة  
 كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام احيانا فتصدر عنه الايات من احياء الموتى

وبراء الاكبه والابرص وتفارقه في بعض الاوقات فبرده عليه من الالام والابواب  
 ومنهم بليارس وأصحابه وحكى عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى  
 اكلوا الفسنة وشربوا وناكوا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اربوس كلها راحة  
 ولذة وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجبل هو القديم  
 اقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس أن القديم جوهر واما الخلق  
 واحدة ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليهم السلام وكانهم  
 اديوس أن الله واحد سماه اياه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاة وهو  
 مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن الله روحا مخلوقا كبر من سائر  
 الارواح وأنها واسطة بين الاب والابن تؤدى اليه الوسى وزعم أن المسيح ابتداء  
 جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا مزوج بشئ من الطبائع وانما تدرع  
 بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اديوس قبل الفرق  
 الثلاث قتيروا منه لغا لغتهم اياه في المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لحمد بن عبد  
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن  
 المأمون وهذا خطأ فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كافي الكامل واسلمه صاحب  
 الكشف ورأى ما ردد على هذا من أن نصارى قجران في هذه القصة قبل خلق المأمون  
 اوله بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره قسب اليه الا أن  
 قاله عمية متأخرة ومسماه متقدم من حاشية الشهاب على البيضاوي في سورة الكهف  
 عند تفسيره قصة أصحاب الكهف \* (مناظرة الامام نجر الدين الرازي عليه الرحمة  
 مع نصراني بنحو اوزم) \* ذكره في تفسيره الكبير عند تفسير آية المباحلة قال اتفق الى  
 لما كنت بنحو اوزم أخبرت أنه جاء نصراني يدعى على التعقيق والتعميق في مذهبهم  
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه  
 وسلم فقلت له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من  
 الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان  
 رددنا التواتر وما قبلنا منكم قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فيثبت تبطل  
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة  
 على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا  
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا يتم الاستواء  
 في حصول المدلول فقال النصراني أما لا أقول في عيسى انه كان نبيا بل أقول انه كان  
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بعرفة الاله وهذا الذي تقوله  
 باطل ويدل عليه وجوه الاقول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته  
 بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري



الجسماني الذي وجد به أن كان معدوما وقتل على قولكم بغداد كان حيا قبل  
 أو لا ثم صار ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث ويستمع ويتكلم  
 فتقرر في بدايته للعقول أن المحدث لا يكون قد سبقا والمحتاج لا يكون غنيا والممكن  
 لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما الوجه الثاني في إبطال هذه المقالة أنكم  
 تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا أضراسه  
 وأنه كان يحتمل في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وسين ما ملوه بتلك المعاملات  
 أظهر الجزع الشديد فان كان الها أو كان الاله سالفيه أو كان جزء من الاله سالفيه  
 فلم يذفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكعبة وأي حاجة به إلى اظهار الجزع منهم  
 والاحتياط في الفرار منهم وباقه انفي لا تعجب جدا أن العاقل كيف يليق به أن يقول  
 هذا القول ويعتقد في صحته فكذلك أن يكون بديهية العقل شاهدة بفساده والوجه  
 الثالث هو أنه إما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال  
 حل الاله بكليته فيه أو حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الأول  
 فلا أن الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم حين قتله اليهود وكان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا  
 الاله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغيره ثم إن أشد الناس دلاوة نامة اليهود والاله  
 الذي يقتله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكليته حل في هذا الجسم وإن كان  
 جسما فهو أيضا باطل لأن الاله إن لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم  
 وإن كان جسما فينبغي أن يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزاءه بأجزاء  
 ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وإن كان عرضا كان محتاجا إلى  
 المحل وكان الاله محتاجا إلى غيره وكل ذلك مستغف وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض  
 من أبعاض الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضا محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبرا  
 في الالهية فعند انفصاله عن الاله يوجب أن لا يبقى الاله الها وإن لم يكن معتبرا في تحقق  
 الالهية لم يكن جزءا من الاله فنبت فساد هذه الاقسام فكان قول التصادى باطلا  
 الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم  
 الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها الاستحالة ذلك لأن الاله لا يعبد نفسه  
 فهذه وجوه في غاية الجلاء والتلهو ورد الاله على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي  
 ذلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور الجاثية عليه من احياء الموق  
 وبراء الاكهم والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدره لاله فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم  
 من عدم الدليل عدم المدلول أو لا فان لم تسلم لزمك من ثنى العالم في الازل ثنى الصانع  
 وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن  
 عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدني في بدن كل حيوان  
 ونبات وجماد فقال القسوق ظاهر وذلك لاني إنما حكمت بذلك الحلال لانه ظهرت

تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي وعلى يدك فعلنا  
 أن ذلك الحول ههنا مقود فقلت له الآن عرفت أنك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم  
 من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حصول الاله  
 في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق متى ومنك ليس فيه الا أنه لم يوجد ذلك الدليل  
 فاذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق  
 متى ومنك عدم الحول في حقي وفي حجة بل في حقي الكلب والسنور والخنزير والقط  
 ان مذهبنا يؤدى القول به الى تجوير حصول ذاته لله في بدن الكلب والذئب لاني عليه  
 النسة والركاكة الوجه الخامس أن قلب العماحيه أي بعد في العقل من إعادة  
 الميت حيالات المشاكلة بين بدن الجي وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخسبة  
 وبين بدن الثعبان فاذا المالم يوجب قلب العماحيه كون موسى عليه السلام الهما  
 ولا يشاله فبان لا يدل احياء الموق على الاهمية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع  
 النصراني ولم يبق له كلام انتهى بعبارة رحمه الله تعالى (قال الامام الرازي)  
 في التفسير كبير عند قوله تعالى وما قتله وما عليه ولكن شبه لهم وان الذين  
 اختلفوا فيه لاني شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن في قوله تعالى وان  
 الذين اختلفوا فيه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على  
 أن اليهود قتله الآن كما فرق النصارى ثلاث النسطورية والمكائنية واليعقوبية  
 أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لانه من جهة لاهوته وأكف  
 الحكما يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن  
 هذا الهيكل بل هو اما جسم شر يف منسابق في هذا البدن واما جوهر روحاني في ذاته  
 مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل وأما النفس التي هي في الحقيقة  
 عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فالوجه في هذا التخصيص  
 لاننا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية تشددة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب  
 من ارواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب  
 البدن ثم انما بعد الانفصال عن ظلمة البدن تخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم  
 الجلال فتعظم بهجتا وسعادتها هناك ومعلوم أن هذه الاحوال غير حاصله لكل  
 انسان بل هي غير حاصله من مبداء خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا  
 لا يخصص قلبا من هذه هي الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة  
 وأما المكائنية فقالوا القتل والصلب وعمل الى اللاهوت بالاحساس والشعور  
 لا بالباشرة وقات اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد  
 من جوهرين فهذا هو شرح مذنب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان  
 الذين اختلفوا فيه لاني شك منه والقول الثاني أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

فلهذه وجهان الاول أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه علم  
 بأن عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى يده قالوا الوجه وجه عيسى  
 والي جسده جسده غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع مشركين  
 الخوارج بين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فألقى الله شبه عيسى  
 عليه ورفع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا  
 ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبا فأين عيسى فذلك  
 اختلافهم فيه انتهى بعبارته رحمه الله قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا  
 قال أبو سلمة معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة  
 واحدة وذلك لا شك أنه غاية في المهجزة وأنكرت النصارى كلام المسيح عليه  
 السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور  
 وأغربها ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع  
 العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص هذا المهجز بالواحد والاثني  
 لا يجوز متى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجميع العظيم فلا بد أن تتوفر  
 الدواعي على النقل فيكون ذلك بالغاء حدث التواتر واخفا ما يكون بالغاء حدث التواتر  
 ممنوع وأيضا لو أمكن ذلك كان الاخفاء ههنا ممنوعا لأن النصارى بالغوا  
 في افراط صحبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسي في اخفاء  
 مناقبه وقضاؤه بل ربما جعل الواحد الفاضل أن لو كانت هذه الواقعة موجودة  
 لكان أولى الناس بعرفتها النصارى ولما أطبقوا على انكاره ههنا أنه ما كان  
 موجودا البته وأجاب المتكلمون من هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام  
 في المهد إنما كان للدلالة على براءة حال أمته صريح عليها السلام من الفاحشة وكان  
 الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا أيضا ولا يعد  
 في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير أن لم يذكروا ذلك الا أن غيرهم كانوا يكذبونهم  
 في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب  
 بقى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وأيضا ليس  
 كل النصارى يشكرون ذلك فإنه نقل أن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة  
 صريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى  
 هنا ملخصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة  
 في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا  
 بذلك أن الله وصريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤيد ذلك قوله تعالى للمسيح أنت  
 قلت للناس اتخذوني وأبي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أي أحد ثلاثة آلهة  
 أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من الله

الاله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضمارا لانه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم  
 من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ الم يرد به ثالث ثلاثة  
 آلهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يهكون من شجوى ثلاثة  
 الالهة ورابعهم ولا خمسة الالهة وسادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين ~~ح~~ وعان  
 النصراني انهم يقولون ان اليساري جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس  
 وهذه الثلاثة الاله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعضوا  
 بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان  
 الكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بعيسى عليه السلام اختلاط الماء  
 بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب والابن والروح الاله والصلب كل الاله  
 واحد واعلم ان هذا معلوم الميطلان بيدهية العقل لان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد  
 لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصراني  
 وما من الاله الا الاله واحد في من قولان الا قول انها صله زائدة والتقدير وما من الاله الا الاله  
 واحد والثاني انها مقصد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد  
 واحد من التفسير الكبير قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون  
 الله فيه سؤالان أحدهما أن الاستصهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان  
 عالما بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصراني وتقرير يذهب  
 فنقول ان أحد امن النصراني لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنبي  
 الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أعداء منهم لم يقل به  
 والجواب عن الاول انه استنهاهم على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني أن  
 الاله هو الخالق والنصراني يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى  
 ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك  
 فالنصراني قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها  
 فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشيء مع أنه  
 تعالى ليس الهاله فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارة  
 (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أي متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به  
 قطعاً ولا يحتمل من التأويل الاوجه اربعة كما أن التشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم  
 على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور  
 واما بالتأويل (التشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال  
 والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه اي ايراد القصة الواحدة في هور شتى  
 وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والتركة والتعريف والتسكير والجمع  
 والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا تتوقف

معرفته على البيان والمتشابه ما لا يربحى بيانه وعن حكيمته وغيره أن الحكم هو الذي  
يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال العياشي المراد بالحكم ما اتضح  
معناه والمتشابه بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يتحمل غيره أو لا الثاني النص  
والأول إما أن تكون دلالاته على ذلك الغير أربح أو لا الأول هو الظاهر والثاني  
إما أن يكون متساوي الدلالة أو لا الأول الجمل والثاني المؤول فالمتشابه بين النص  
والظاهر هو الحكم وبين الجمل والمؤول هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ إذا ظهر  
المراد منه فإن لم يتحمل النسخ فحكمه والأقان لم يتحمل التأويل ففسر والأقان سبقت  
الكلام لأجل ذلك المراد فنص والاقطار وإذا خفي فإن خفي لعارض أي لتفسير  
الصيغة نفي وإن خفي لنفس الصيغة فأدر ذلك عقلا فشكل أو نفاً فعمل أو لم يدرك  
أصلاً فتشابه فالظاهر هو ما اكتشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل  
وتفكير كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا وهو الذي لا يظهر المراد منه  
الأبواب والنص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لأجله وأريد بالاسماع ذلك باقتراح  
صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا سبقت هذا  
النص للفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لأن الكفرة كانوا يذعنون المماثلة بينهما  
فورد الشرع بالفرقة فالآية ظاهرة من حيث أنه ظهر بهذا حلال البيع وتحريم  
الربا واسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بينهما حيث أريد بالاسماع ذلك  
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتبه المراد منه  
بمما لا يوقف على المراد منه مجرد التأمل والمفسر اسلم للظاهر المكشوف الذي  
اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سوا من حيث اللغة والجمل مما لا يوقف على  
المراد منه الأبيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فإنه جمل  
في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشتركة اسم متساويين المسميات يتناولها على  
البدل وإذا تعين بعض وجوه المشتركة بدليل غير مقطوع به وهو الرأي والاجتهاد فهو  
مؤول ومتى أريد بالمشاركة والمشكل أو الجمل بعض الوجوه قطعاً يسمى مفسراً ثم إن  
المتشابه منه ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له  
سبيل إلى معرفته كالألفاظ القرينية والاحكام المغلقة وضرب يتخصص بمعرفة  
حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بقوله صلى الله  
عليه وسلم لا ينؤمنوا بالله إلا الله ووصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جازان ومسلت  
الأوائل أن يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معرفتها إلى الله ورسوله ولذلك سموا  
بالمفوضة ومسلت الأواخر أن يؤولوها بما ترتضيه العقول ولذلك سموا بالمؤولة  
وهم قسمان قسم أصحاب الألفاظ يؤولونها بالحل على الحذف كما في وجاء ربك

وأنى الله ببيانهم أو على المجاز المراد كما في يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله وقسم  
 أصحاب المعاني بقرولونها بالحمل على التمثيل والتصوير والتخيار التفويض لأن اللفظ  
 إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علم أن مراد  
 الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجح البعض لا يكون إلا  
 بالتراجيح اللغوية الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض  
 تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا التشابهات  
 من معانيها الحقيقية إلى المجازات مما اجالوا بيني الكيفيات وتفويض تعيين المعنى  
 المجازي المراد إلى الله تعالى مطلقاً وتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين  
 تلك الصفة إلى الله وهو أسلم وهو مختار الإمام أبي حنيفة رحمه الله وصرح به  
 الأشعري وأكثر السلف وأما تفصيل تعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات  
 وهو مختار خلف وهو أحكم قال العلامة التقطازي قديقال إن التوقف عن تأويل  
 المتشابه إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والائمة إنما تكلموا في تأويله ظاهراً  
 لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أفاده معنى  
 جلياً يعلم أنه مراد الله فما كان من هذا القسم فهو معلوم لكن أحداً بالضرورة  
 وأما ما لا يعلمه إلا الله فهو مما يجرى مجرى الغيب فلا ماسخ للاجتهاد في تفسيره  
 ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الإجماع على تأويله  
 وأما ما يعلمه العلماء فيرجع إلى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فساعد فهو الذي  
 لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي  
 فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم دليل على أن المراد الخفي  
 وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية  
 وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على ارادة اللغوية ولو  
 كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وإن اتفقا في ذلك  
 فإن لم يمكن ارادتهما باللفظ الواحد اجتهاد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فما ظنه  
 فهو مراد الله تعالى في حقه وإن لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ بالالفاظ  
 حكماً أو بالاختلاف حكماً فيه أقوال وإن أمكن ارادتهما وجب الحمل عليهما عند  
 المحققين والحكمة في أن العلم بمراد الله تعالى مستتب بامارات ودلائل هي أن الله أراد  
 أن يتفكر عباده في كتابه فلم يامر نبيه بالتصريح على المراد في جميع آياته (من كلمات  
 أبي البقاء الكوفي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات  
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه  
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرسخون في العلم يقولون آمنا به كل  
 من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يمتنع عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله اجتماعين الاقول  
 ان ذلك كالتسوية لكونه قديوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبهه النصراني قائما  
 على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق  
 ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية  
 وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم  
 في الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي يصير الروح معكم المرآة المجلوة التي  
 تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي أنزل علينا  
 الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جعله شبه النصراني تمسكهم  
 بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام أنه روح الله وكلته فينزهه على يده  
 الآية أن القرآن مشتمل على محكم ومتشابهة والتمسك بالمتشابهات غير جائز وهذا  
 ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم أن القرآن  
 دل على أنه بكليته محكم ودل على أنه بكليته متشابهة ودل على أن بعضه محكم  
 وبعضه متشابهة أما ما دل على أنه بكليته محكم فقوله تعالى الرثاء آيات الكتاب  
 الحكيم الكتاب أسكت آياته فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم والمراد من الحكم  
 بهذا المعنى كونه كلاما فصحا فصيحا الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان  
 القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن لأحد من الآتيان بكلام  
 يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن خله  
 محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه بكليته متشابهة فهو قوله  
 تعالى ككتابا متشابهة معاني والمعنى أنه يشبهه بعضه بعضا في الحسن ويصدق  
 بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه  
 اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقبض الآخر ولتفاوت نسق الكلام  
 في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابهة فهو هذه الآية  
 التي نحن بتمهيدها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابهة بحسب أصل اللفظة ثم من  
 تفسيرهما بحسب عرف الشرع أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى  
 رددت ومنعت والحكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهي التي تمنع  
 الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم النبي كما تحكم ولدك أي امنعه من  
 الفساد وقول جرير أحكموا أسفهاكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من  
 تعرض له وسجيت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابهة فهو أن يكون  
 أحد الشيتين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر  
 تشابه علينا وقال في وصف غار الجنة وأتوا به متشابهة أي متفق المنظر مختلف الطعم  
 وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما  
 أمور مشتبهات وفي رواية أخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين مجزأ الانسان  
 عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقاً فالاسم السبب على  
 المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه  
 ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن مخوضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقع ان  
 الشيء الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه  
 في العقل ومشابهه وغيره قبيحاً أحدهما عن الآخر عزير بفتح الجيم فلا جرم سمي غير  
 المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في الحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول  
 بالناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير الحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المختص  
 الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقبيهما قول الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل  
 موضوعاً للمعنى فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون فان كان اللفظ  
 موضوعاً للمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص وإما أن كان محتملاً لغيره فلا يخاو  
 إما أن يكون احتمالاً لاحدهما وإجماعاً على الآخر ولا يكون كذلك بل يكون احتمالهما  
 على السوية فان كان احتمال أحدهما إجماعاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة  
 إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤقلاً وإما أن كان احتمالهما على السوية  
 كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجتملاً  
 فقد نرجح من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً وظاهراً أو مجتملاً  
 أو مؤقلاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح  
 مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالحكم  
 وأما المجمل والمؤقول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر  
 المشترك هو المسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك  
 يسمى متشابهاً إجمالاً الذي لا يعلم ويكون الشيء فيه مشابهاً للإثبات في الذهن  
 وإما لاجل أن الذي يحصل فيه التشابه بصير غير معلوم فإطلق لفظ المتشابه على  
 ما لا يعلم اطلاقاً فالاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في الحكم والمتشابه  
 ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن مثل  
 القرء بالنسبة إلى الحيض والظهور وهذا ليس بمشكل وإنما المشكل أن يكون اللفظ  
 بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً  
 والمرجوح حقا ومثاله من القرآن وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا تر فيها قوم فأفحق  
 عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ويحكمهم قوله تعالى  
 إن الله لا يأمر بالفحشاء وإذا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا  
 عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله أنفسهم وظاهر التسيان ما يكون



حشد العلم ومرجوحه التعلل والالية المحكمه فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله  
 لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا المقام موضع عظيم لأن كل أحد من أصحاب  
 المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمه والآيات الموافقة لقول خصمه  
 متشابهة فالمتزلي يقول قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ~~بكم~~ وقوله  
 وما تتلون إلا أن يشاء الله ربه العالمين متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك  
 فلا يذهبنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ إذا كان محقلا لمعنيين  
 وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا فإن جلتاه على الراجح  
 ولم يجهله على المرجوح فهذا هو المحصن وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف  
 اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل  
 إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا أما القسم الأول فنقول هذا الغاييم إذا حصل  
 بين ذينك الدليلين للفظين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر  
 أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع  
 في دلالة والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وإن كان  
 راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح فحينئذ يحصل الرجحان إلا أن نقول أما الأول  
 فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي قانه  
 موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك  
 وعدم الجواز وعدم الأضمار وعدم التخصيص وعدم العقلي أو النقل وكل ذلك مظنون  
 والموقوف على المظنون أولى بأن يكون مظنونا فثبت أن شيئا من الدليل اللفظي  
 لا يكون قطعيا وإما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر  
 وإن كان أصل الاحتمال قائما فبما عايناهما هذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف  
 الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه  
 في المسائل الأصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا  
 أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا  
 عند قيام الدليل القطعي على أن ما أشعر به ظاهر النظم محال وقد علمنا في الجملة  
 أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين  
 التساويل وظاهره أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح  
 إلا بواسطة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال محتمل إذا  
 قامت الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند  
 هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ما إذا لا سبيل إلى ذلك  
 بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل  
 اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر يبيكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يقيد  
 الا لظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا  
 التحقيق المبين مذهبتنا أنه بعد إقامة الدلائل القطعية على أن جعل اللفظ على ظاهره  
 محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله  
 ملهم الصواب المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابهة فالأول  
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة  
 الانعام وهي قل تعالوا أتت ما حترم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات  
 هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف التهجى المذكورة في أوائل السور  
 وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقائه هذه الامة  
 فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين  
 منها ما لا يجوز أن يتغير بغيره وشرع وذلك كالأمر بطاعة الله والاحترار عن الظلم  
 والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بغيره وشرع كعدد  
 الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الأول هو المسمى  
 بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتقة على هذا القسم  
 وأما المتشابهة فهو الذي سميناه بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى  
 غيره على السوية فإن دلالة هذه اللفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه اللفاظ بها  
 على السوية ليس الا بدليل منفصل على ما نلخصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني  
 وهو أيضا مروى عن ابن عباس أن المحكم هو التماسخ والمتشابهة هو المنسوخ والقول  
 الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالة واضحة لأصحة مثل ما أخبر الله  
 في انشاء الخلق بقوله نخلقنا النطقه علقه وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله  
 وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابهة ما يحتاج في معرفته  
 الى التدبير والتأمل نحو المحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولولا تأمل الصار  
 المتشابهة عندهم محكالان من قدر على الانشاء أو لا قدر على الاعادة ثانيا واعلم أن  
 كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة أن المحكم  
 هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابهة ما لا يكون كذلك وهو  
 اما الجمل المساوي أو الموقول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أو لا وان عني به أن المحكم  
 هو الذي تعرف صحته معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة  
 العقل والمتشابهة ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة القرآن متشابهة  
 لأن قوله تعالى نخلقنا النطقه علقه أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية  
 فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب  
 وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكان اثبات الحشر والنشر يفتقران الى الدليل فكذا

اجتهد هذا الخواص الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصح يقول هذه الاشياء  
 وان كانت مفقورة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهر بحيث  
 تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل حقيقيا  
 كثيرا المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المشابه القول الرابع  
 ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي هو المحكم وكل  
 ما لا يبيل الى معرفته فذلك هو المشابه وذلك كالعالم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير  
 الثواب والعقاب في حق كل المكلفين وتظنيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان  
 مرساها المسئلة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القران محكما وبه ضمه  
 متشابهها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القران لاجل اشتماله على التشابهات  
 فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القران الى قيام القيامة  
 ثم اناراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك باية الجبر  
 كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل  
 هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم  
 في قوله وقالوا اقلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقروا في موضع آخر قالوا  
 قلوبنا غلاف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة  
 والثاني يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك  
 بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والثاني يتمسك  
 بقوله ليس كمثل شيء ثم ان كل واحد يسمى الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات  
 المخالفة لمذهبه متشابهة ووربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات  
 خفية ووجوه ضعيفة فكيف يلبق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع  
 اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا ايس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه  
 التشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد التشابهات  
 وجوها الاقل أنه متى كانت التشابهات موجودة كان الوصول الى الحق  
 أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبتم أن تدخلوا  
 الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القران محكما  
 بالكلية لما كان مطابقا للمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك  
 المذهب وذلك عما يتفرأرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به  
 أما لو كان مشتقلا على المحكم والتشابه فينتديطمع صاحب كل مذهب فيه أن يجهد  
 فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقاله فينتديطمعه جميع أرباب المذاهب ويجتهد  
 في التأمل فيه ككل صاحب مذهب فإذا بالفوائ في ذلك صارت المحكمات مقسرة  
 للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويوصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتقاً على المحكم والمتشابه افتقر المناظر فيه الى الاستعانة بدلائل  
 عقلية وحينئذ يتخلص عن غلظة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان  
 محكماً لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقياً في الجهل والتقليد الرابع  
 أن القرآن لما كان مشتقاً على المحكم والمتشابه افتقر المناظر فيه الى تعلم طرق  
 التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم  
 اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه  
 العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى  
 في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتقل على دعوة الخواص والعوام بالكلية  
 وطبائع العوام تنبئ في أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول  
 الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا يتميز ولا مشارا اليه ظن أن هذا عدم وتنبئ وقوع  
 في التعطيل وكان الاصلح أن يخاطبوا في الحفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه  
 وتخبئوه ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي  
 يخاطبون به في أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي  
 يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب أما قوله تعالى  
هو الذي أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي  
 تكون مدلولاتها متأكدة أما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت أو بخالصة من  
 معارضات أقوى منها ثم قال من أم الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معنى كون  
 المحكم أما للمتشابهة الجواب الأم في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فلما كانت  
 المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم  
 صارت المحكمات كالاتم للمتشابهات السؤال الثاني لم قال أم الكتاب ولم يقل  
 أمهات الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات  
 في تقدير شيء آخر أما أم الكتاب لا آخر وتظهير قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية  
 ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما آية واحدة كذا هنا ثم قال  
 وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابهة ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم  
 أنه تعالى لما بين أن الكتاب يتقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ  
 لا يتسكون الا بالمتشابهة والزيغ الميل عن الحق واختلافوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله  
 في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد تجران لما ساجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا احبنا فنزل الله هذه  
 الآية ثم أنزل أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبي هم اليهود  
 طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجهم من الحروف المقطعة في أوائل الورد وقال  
 قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم

تأويله الا انه وما ذالك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلائق حتى عن  
 الملائكة والانبيا وقال المحققون ان هذا بعهم جميع المبطلين وكل من احتج باباطله  
 بالمشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا  
 استدلال المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على  
 قاعدتهم الزائفة ومقالاتهم الفاسدة الى هنا من التفسير الكبير لمخاض بعض  
 التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الشافعي  
 والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى في  
 المنام فقد رأى في فان الشيطان لا يتمثل بي وفي رواية فانه لا يتمثل للشيطان أن يتمثل  
 في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتمثل بي وفي أخرى من رأى فقد رأى الحق  
 فان الشيطان لا يترأى بي (كشفسره وايضاح معناه) اعلم أن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته مخلقة وتحققات فان  
 من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي أرسله اليهم  
 هو أن يكون الاظهر قبه سكا وسلطنة من صفات الحق وأسمائه صفة الهداية  
 والاسم الهادي كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه  
 السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان ظهر الاسم المضل  
 والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان وروى في بعض الأحاديث ما يؤيد هذا المعنى  
 وهو حديث طويل فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع يا بليس ليري  
 ما عنده وأضرب بين يديه وحقت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لتلايقه  
 ابليس يسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بليس قل ما عندك فقال يا محمد ان  
 الله خلقك للهداية وما يدل من الهداية من شيء وخلقني للغواية وما يهدي من الغواية  
 من شيء فأوحى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقت وانه لكذوب فثبت بهذا أيضا  
 أن الشيطان في الحقيقة ضد للنبي صلى الله عليه وسلم والصدان لا يجتمعان ولا يظهر  
 أحدهما بصورة الا ترى أيضا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو  
 ساغ ظهروا بليس بصورته زال الاعتماد بكل ما يديه الحق ويظهر لمن شاء هدايته  
 به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهر بها الشيطان  
 فان قيل عظيمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتصم على ابليس أن  
 يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن العين قد تراه لكثيرين وشاططهم بأنه  
 الحق طلبا للاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسعوا  
 خطايه فيقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عاقل يعلم أن الحق  
 ليس له صورة معينة فوجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة  
 معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن مقتضى حكم سعة الحق أنه يفضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن بمحاورة ابليس مع  
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصا وان اعلمه انه كذوب وأما النبي  
 صلى الله عليه وسلم فقد بصفه الهداية ونظاها هو يصرحها فوجب عصمة صورته من أن  
 يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه  
 السلام ولو لا ذلك لم يظهر سر قوله وانك تهدي الى صراط مستقيم ولم تحصد في فائدة  
 البعثة فانهم غير أن ههنا يراونا ودليل لا يجب التنبيه عليهما وهو أن الرؤية العصمة  
 للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائي بصورة شبيهة بصورته الثابتة جلتهما  
 بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة في بعض روايات الحديث من رآني في المنام فقد  
 رآني حتى انه ان رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن  
 رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلا أو قصيرا جدا أو يراه أشقرا أو شيبا أو شديد السمرة  
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الرائي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة  
 بل ذلك المرئي هو صورة الشرح بالنسبة الى اعتقاد الرائي أو حاله أو بالنسبة الى صفة  
 أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرائي تلك  
 الصورة التي ظن أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جرت بنا ذلك كثيرا في أنفسنا  
 وفي غيرنا وسعنا من شيوخنا أيضا ما يؤيد ذلك مما رايت من جلته أن شيخنا الامام  
 الاكمل محيي الدين محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه حكى لي في هذا الباب أنه رأى  
 مرة في صباه في المنام في جامع اشبيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي صلى الله عليه وسلم  
 ميتا مسجى في بعض زواياها فلما كان بعد ذلك بسنتين ودخل الشيخ طريق أهل الله  
 وترك الملك وما كان يده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدر له أنه دخل ذلك الجامع  
 مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليعبر من أحد أبواب الجامع الى الجباب الاخر  
 ابعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحب المذکور قلت  
 اني لا أجزو بالجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي تعال نركع في تلك الزاوية  
 وأشار الى ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فأبيت  
 فقال لي لم تتأب من الصلاة هناك فقلت اني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم هناك ميتا  
 مسجى فأنأكره الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك اعلم  
 ان ذلك الموضع كان يتيق وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد  
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليدخلها في جملته المسجد فلم يبق الا يتيق  
 فتأمنوني عليه ولم يعانوني ما أرضى به فأبيت فأخذوه بغير رضاي بما اشتموا والذى  
 رأيت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر  
 بصورة المبايعه ولم تكن مبايعه صحيحة بل الموضع كان مقصوبا وأما الآن فأشهدك  
 اني قد تركت حتى للمسلمين قتال فصل فيه فغدينا واصلينا ونخرجنا الى حاجتنا

وذكر لي أيضا في الشام أن رجلا من الصلحاء رأى في المنام أنه لعظم النبي صلى الله عليه وسلم فأتته فزعا وهاله ما رأى مع جلاله النبي صلى الله عليه وسلم عنده فألقى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذي رأيت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أدخلت بحكم من أحكامه وكون اللطم في الوجه يدل انك ارتكبت أمرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل في نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبيره لعله باصابته فيما كان يعبره فرجع الى بيته حزينا كثيرا فساء له زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت سألقت أني ان دخلت دار ملان أحد معارفه اني طالق فعبرت على بابهم فلفظوا علي فاستحييت من الخاسم فدخلت اليهم ونحيت أن أذكر لك ما جرى فكتمت الحال فتساب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتذرت المرأة ثم جدد العقد عليها وأما أنا فرأيت في الليلة التي أخذت بغداد بصيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكثنا على نعش وأقوام يشدونه على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الأرض فقلت لا والله ما تصنعون فقالوا انه مات ونحن نريد حمله ودفنه فوقع في قلبي انه عليه السلام لم يميت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت أصبروا حتى يتحقق الأمر فدوت اليه وأنه فوجدته يتنفس تنفسا ضعيفا فصحت عليهم وشعرتهم عما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كثيرا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المكثرة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث في الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المغل قد قصدوا بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فاضطرت التاريخ فجاء غير واحد من حضر الواقعة من أهل الخبرة وذكر ان في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرويا على نحو ما وقع لي في تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جرت به في هذه المسئلة صرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبية والامتنان وما اشتبهه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زعمهم على ما ترى بيانه وأخبرهم بأمر فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرئية وأخبروني وجدتها مخالفة لحلية صورته الاصلية فأخبرتهم بالسبب ونهيتهم ففروا وتنبهوا فكما جرت بنا هذا النوع المذكور كذلك جرت بنا أنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الاصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الاخبار لم يخوم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا وروينا عنه أيضا والحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوي قدس سره (مسائل نافع بن الازرق) فصل قال أبو بصير بن الانباري قد جاء من الصحابة والتابعين كثير الاحتجاج على غريب القرآن ومشكاه

بالشعر وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر  
 أصلاً للقرآن قالوا وكيف يجوز أن يحجج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن  
 والحديث قال وليس الأمر كما زعموه من أن يجعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين  
 الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال أنا جعلناه قرآناً عربياً  
 وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب  
 فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلغته العرب رجعنا إلى ديوانها  
 فالتبسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما  
 قال إذا سألت قوفي عن غريب القرآن فالتسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب قال  
 أبو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس ~~كثيراً~~ من  
 ذلك وأوعب ما روينا عنه مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري  
 في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بتامها لالتفات  
 أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالح بقراءة في عليه عن أبي اسحق التستوي عن  
 القسم بن عساکر أنبأنا أبو نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أنبأنا أبو المظفر محمد بن أسعد  
 العراقي أنبأنا أبو علي محمد بن سعيد بن نهان الكاتب أنبأنا أبو علي بن شاذان أنبأنا أبو  
 الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن ~~مكرم~~ المعروف بابن الطسقي أنبأنا أبو سهل  
 السري بن سهل الجندي سابوري أنبأنا يحيى بن أبي عبيدة جهر بن فروخ المسكي أنبأنا  
 سعد بن أبي سعيد أنبأنا عيسى بن دأب عن حميد الأعرابي وعبد الله بن أبي بكر بن محمد  
 عن أبيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتشفه الناس يسألونه  
 عن تفسير القرآن قال نافع بن الأزرق لجدته بن عوم قم بنا إلى هذا الذي يجترئ  
 على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما إليه فقالا أنا زيدا أن ذلك عن أشياء  
 من كتاب الله تفسرها الناس وتأتينا بما صدقة من كلام العرب فإن الله تعالى  
 إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سألني عما يدالك فقال نافع  
 أخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون حلق الرفاق  
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبيد الله بن الأبرص وهو يقول  
 بجاؤا بهر عون اليه حتى \* يكونوا حول منبره عزينا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى واستغوا إليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنترة العبيسي  
 إن الرجال لهم اليك وسيلة \* إن يأخذوك تكعلي وتخضي  
 قال أخبرني عن قوله تعالى شرعة ومنهاجا قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق  
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبد  
 المطلب



لقد نطق المأمون بالصدق والهدى \* وبين للاسلام ديناً ومنهاجاً  
 قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أتمررتعه قال نخصبه وبلاغه قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
 اذا ما مشيت بين النساء تأودت \* كما اهتز عن ناعم الثبت يانع  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وریشا قال الریش المال قال وهل تعرف العرب ذلك  
 قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 فرشني بخير طالمما قد يرتقي \* وخير الموالى من يرتش ولا يرتي  
 قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة  
 يا عين هلا بكيت أربداً \* قنسا وقام الخوصوم في كبد  
 قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد يسنا برقه قال السننا الضوء قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث  
 يدعوا الى الحق لا يثنى به بدلاً \* يجلو بوضوء سناه داجي الظلم  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحضة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 حقد الولد تحولهن وأسلت \* بأكفهن أزمة الاجال  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحسانا من لدنا قال رجحة من هندنا قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد  
 أبا منذراً فزيت فاستبق بعضنا \* حنايك بعض الشرا هون من بعض  
 قال أخبرني عن قوله تعالى أفلم يأس الذين آمنوا قال أفلم يعلم بلفظي مالك قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول  
 لقد يئس الاقوام انى أنايته \* وان كنت عن أرض العشيرة ناثياً  
 قال أخبرني عن قوله تعالى مشبورا قال ملعونا محبوسا عن اللذير قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبير  
 اذا تانى الشيطان في سنة النور \* مومن مال ميلة مشبورا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها الخماض قال ألبأها قال وهل تعرف العرب ذلك  
 قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت  
 اشد دنا شدة صادقة \* فأجأناكم الى سفح الجبل  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن ندباً قال الندى الجمان قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 يومان يوم مقامات وأندية \* ويوم سيرا الى الاعداء تأويب

قال أخبرني عن قوله تعالى أنا نأورثها قال الأناث المتاع والرقى من الشراب قال  
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
كأن على الحول غداً ولوا \* من الرقى الكريم من الأناث  
قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرها فاعاصفصفا قال القاع الاملس والصفصفا  
المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
بلمومة شهباء وقذفوا بها \* شامخ من رضوى اذن عاد صفصفا  
قال أخبرني عن قوله تعالى وأنت لا تعلم أنها ولا تنصني قال لا تعرف غير من شدة الحر  
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت \* فيضني وأما بالعشي فيضمر  
قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار قال له صباح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم  
أما سمعت الشاعر يقول  
كأن بني معاوية بن بكر \* إلى الإسلام صائحة تخور  
قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنافي ذكرى قال لا تضعفان عن أمرى قال وهل  
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
أني وجدك ما ونيت ولم أزل \* أبني الفسكاله بكل سبيل  
قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما أعطى والمعتر  
الذي يعترض الأبواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
على مكثرتهم حق معتربا بهم \* وعند المقلين السماحة واليدل  
قال أخبرني عن قوله تعالى وتصرمشيد قال مشيد بالحص والآخر قال وهل  
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول  
شاده مرصرا وبجله كاس \* سافلا لطير في ذراه وكور  
قال أخبرني عن قوله تعالى شواظ قال الشواظ اللهب الذي لا دخان له قال وهل  
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت  
ينزل يشب كيرا بعد كير \* وينفخ دائب اللهب الشواظ  
قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف  
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبيد بن ربيعة  
فأعقلني إن كنت لما تعقلني \* ولقد أفلح من كان عقل  
قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقوى قال وهل تعرف العرب  
ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول  
برجال لسموا أمثالهم \* أيدوا جبريل نصرانزل  
قال أخبرني عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان الذي لا لهب فيه قال وهل تعرف

قال أخبرني عن قوله تعالى وعندهم اللانام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك  
قال نعم أما سمعت قول لبيندين ربيعة

فان تسأأينام نحن فائنا \* عاصف من هذا الانام المسطر

يعنى الخلق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لا يجوز قال أن لا يرجع بلغة الخبيسة  
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء الا كالشهاب وضوته \* يحور وما دابعد اذ هو ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعلموا قال أجد أن لا تعلموا قال وهل  
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انا تبعار سول الله واطرحوا \* قول النبي وعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مليح قال المسي المذنب قال وهل تعرف العرب  
ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

برى من الا فانت ليس لها باهل \* ولكن المسي هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى اذ تخس ونهم يا ذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب  
ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لاقى بسيف محمد \* نفس به الاعداء عرض العساكر

الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعزوة لتسافع بن الازرق تبلغ نصف  
كراس كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك

اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبردي الكامل في أثناء قصة الخوارج  
(ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء الكبار)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد اعلم أن التوكل من أبواب الايمان وجميع  
أبواب الايمان لا يقتل علم وحال وعمل والتوكل كذلك يقتل علم من علم

هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فلتبدأ ببيان العلم الذي هو  
الاصل وهو المعنى ايماني أصل اللسان اذا الايمان هو التصديق وكل تصديق

بالقلب فهو علم واذا قوى سمي يقيناً ولو كان أبواب اليقين كثيرة وهي اثنا عشر  
منها الى ما بيني عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده

لا شريك له والايمان بالقدره التي يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالوجود والحكمة  
الذي يدل عليه قولك له الحمد فن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد

وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا  
القول وصفا لازما لقلبه غالباً عليه وأما التوحيد فهو الاصل والقول فيه يطول وهو

من علم المكاشفة واما بعض علوم المكاشفة يتعلق بالاحمال بواسطة الاحوال  
ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا تعرض الاللاقدر الذي يتعلق بالمعاملة والافالتوحيد

هو البحر الخضم الذي لا ساحل له فنقول للتوحيد أربع مراتب وهو منقسم الى لب  
 ولب اللب وقشر وقشر القشر ولقشر ذلك تقريبا للاقسام الضعيفة بالجوز  
 في قشرته العليا فان له قشرين وله لب ولب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من  
 التوحيد أن يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد  
 المنافق والثانية أن يستحق بمعنى اللفظ قلبه كما يستحق به عموم الناس وهو اعتقاد  
 العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقر بين  
 وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار  
 والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وبسبب الصوفية  
 الفناء لأنه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذ لم يرتفعه لكونه  
 مستغرقا بالواحد كان قائما عن نفسه في توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالأول  
 موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه في الدنيا من السيف والسنان والثاني  
 موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه  
 قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه من  
 العذاب في الآخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصي عقده ولهذا العقده حيل يقصد  
 بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف  
 ويقصد به أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها  
 يسمى متكلم وهو في مقابلة المتبدع ومقصده دفع المتبدع عن تحليل هذه العقدة عن  
 قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحدين حيث أنه يحصى بكلامه مفهوم لفظ  
 التوحيد على قلوب العوام حتى لا تحل عقده والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد  
 الافاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد  
 انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كما قلبه أن يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة  
 فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العاتق في الاعتقاد بل في صنعة  
 تلميق الكلام الذي به تدفع حيل المتبدع في تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى  
 انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث  
 انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالأول كالكشرة العليا من  
 الجوز والثاني كالكشرة السفلى والثالث كالب والرابع كالدهن المستخرج من  
 اللب وكأَنَّ الكشرة العليا لا خير فيها بل ان أكلت فهي مرّة المذاق وان نظرت الى  
 باطنها فهو كرية المنظر وان اتخذت طبعا أطفأ النار واكل الدخان وان تركت في البيت  
 ضيق المكان فلا يصلح الا أن يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه وكذلك  
 التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى ككثير الضرر ومذموم  
 الظاهر والباطن لكنه يتفع مدة في حفظ الكشرة السفلى الى وقت الموت والكشرة

بالسفلى على القالب والبدن وتوحيد المنطق يصون بدنه عن سيف الفزاة فانهم سم  
 لم يؤخر وايشى الغلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يعجز عنه  
 بالموت فلا يبقى لتوحيد فائدة بعده وكما ان القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة  
 الى القشرة العليا فانهم اتصون الملب وتجرسه عن الفساد عند الادخار واد افضل امكن  
 ان يتفجع به حطبا لكنه نازل القدر بالاضافة الى الملب فـ ~~فذلك~~ مجرد الاعتقاد  
 من غير كشف ~~كثير~~ النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة  
 الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانسراح الصدر وافتتاحه واشراق نور الحق فيه  
 اذ ذلك النسخ هو المراد بقوله تعالى فمن ير دل الله ان يم - يديه يشرح صدره للاسلام  
 ويقوله تعالى انى شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما ان اللب نفيس  
 في نفسه بالاضافة الى القشر وكما ان المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عسارية بالاضافة  
 الى الدهن المستخرج منه فكذلك فوحيد الفعل متصدع الى السالكين ولكنه لا يخلو  
 عن شوب ملا حظة الغير والالتفات الى ~~الشيء~~ ثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى  
 الواحد الحق فان قلت ~~كيف~~ يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء  
 والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم  
 ان هذا غاية علوم المكاشفات واسرار هذا العلم لا يجوز ان تسطري كتاب فتد قال بعض  
 العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سوية  
 استبعاد له يمكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا  
 بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما ان الانسان ~~كثيرا~~ اذا التفت الى روحه وجسده  
 واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحدا تقول  
 انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا  
 ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه واطرافه ونفيل روحه وجسده والفرق بينهم ما  
 فهو في حالة الاستغراق والاسهته تثار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنته في عين  
 الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من التلحق والمخلوق له  
 اعتبارات ومشاهدات ~~كثيرة~~ مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبار واحد  
 وباعتبار آخر سواء كثير بعضه اشد كثره من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق  
 الغرض ولكنه ينبى بالجهل على كيفية مصير ~~الشيء~~ ثرة في حكم المشاهدة واحدا  
 وتستفيد بهذا الكلام ترك الانكار والوجود لمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق  
 فيكون لك من حيث انك مؤمن به هذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك  
 كما انك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه  
 المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف  
 وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا اشار الحسين بن منصور الخلاج حيث رأى

الخواص يدور في البوادي فقال في ما إذا أنت فقال أدور في الاسفار لا صحح حال  
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أقدمت عمرك في عمران باطنك فأين  
 القضاء في التوحيد فكانت الخواص كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد قطابه  
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجال فان قلت  
 فلا بد لهذا من شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز  
 الخواص في بيانه وليس التوكل ايضا بنبي عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد  
 الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود  
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور في علم  
 الكلام واما الثالث فهو الذي يتقن التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط  
 التوكل به وحاصله ان يتكشف لك أن لا فاعل الا الله تعالى وأن كل موجود  
 من خلق وورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم  
 محدث فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك  
 هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفن واليه رجاء وله ثقتك وعليه اتكالك فانه  
 الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لاستقلالهم بتصرفك ذرة من  
 ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا اقتضاها تم  
 من المشاهدة بالبصر وانما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين يتقن بهما  
 أن يطرق الي قلبك شائبة الشرك احدى ما الالتفات الى اختيار الحيوانات والثاني  
 الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات كما اعتاد على المطرفي خروج  
 الزرع ونباته ونمائه وعلى الغنم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع القيم وعلى الريح  
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بحقائق الامور  
 ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الذين فلما نجاهم هم الى البر  
 اذا هم بشركون معناه انهم يقولون لو لا استواء الريح لما نجونا ومن انكشف له أمر  
 العالم كما هو عليه علم أن الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه وكذلك  
 محركه وهكذا الى أن يفتي الى المحرك الاول الذي لا يحرك له ولا هو متحرك في نفسه  
 فالتفات العبد في النجاة الى الريح يضاهي التفات من أخذت رقبته فكتب الملك  
 توقيعاً له فمعه وتخليته فأخذت تغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذي به كتب  
 التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلفت قبرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية  
 الجهل ومن علم أن القلم لا يحرك نفسه وانما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت  
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدعوه فرح النجاة وشكر الملك الموقوع عن أن ينظر  
 بيانه القلم والحبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر والقيم والارض وكل حيوان  
 وجماد مسخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا تمثيل في حقت

لا يفتقد ذلك لأن الملك الموضع هو كاتب التوقيع والخلق إن الله تعالى هو الكاتب كما قال  
تعالى وما زعمت أن أمرت ولكن الله ربي فأذا انكشف لك أن جميع ما في السموات  
والارض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان كاتبها وايقن من مزيج  
توحيدك لهذا الشرك فيأتيك في المهلكة الثانية وهي الالتفات الى اختيار الحيوانات  
في الافعال الاختيارية ونقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يصطيك  
رزقك باختياره فان شاء أعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يحز  
رقيبته بسيفه وهو قادر عليك ان شاء رقيبته وان شاء عفا عنك فكيف لا تخافه  
وكيف لا ترجوه وأمره كيدته وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه وتقول له أيضا ثم  
ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا  
زل أقدام الاكثريين الاعباد الله المخلصين الذين لاسطان عليهم للشيطان اللعين  
فشاهدوا ينور البصائر ككون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء  
كون القلم مسخرا وعرفوا أن غلط الضعفاء في ذلك كغلط النملة مثلا لو كانت تدب  
على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يتسده بصرها الى أصابع الكاتب  
ويده فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظننت أن القلم هو المسود البياض وذلك  
لغيره وبصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدتها فكذلك من لم يتشرح بنور الله  
صدوره قصرته بصيرته عن ملاحظة جبار الارض والسموات ومشاهدة كونه قهارا  
وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جاهل محض بل أرباب القلوب  
والمشاهدات قد أنطق الله في حقهم كل ذرة في الارض والسموات بقدرته التي بها نطق  
كل شيء حتى جمعوا تقديسها وتسيبها لله وشهادتها على أنفسها بالهجر بلسان ذائق  
يتكلم بالأحرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع له زولون ولست أرى في هذا السمع  
الظاهر الذي لا يجاوز الاصوات فان الجوارشريك فيه ولا قدر لما يشار له فيه البهائم  
وانما أرى يديه سمعا يدرك به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربي ولا عجمي فان  
قلت هذه أجموية لا يقبلها العقل فصفتي كيفية نطقها وانها كيف نطقت  
وبماذا نطقت وكيف سمعت ووقدت وكيف شهدت على أنفسها بالهجر فاعلم أن لكل  
ذرة في السموات والارض مع أرباب القلوب مناجاة في السر وذلك مما لا ينحصر  
ولا يتناهى فانها كلمات تستخدم من بحر كلام الله الذي لانهاية له ولو كان البحر مدادا  
لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جنت اجنت له مداد ثم انها تناسج  
باسرار الملك والملكوت وافشاء السموات بل مدورا لاسرار قبور الاسرار وهل رأيت  
قط أمينا على اسرار الملك قد نوحى بخصايه نينا دى بسرته على ملا من الخلق ولو جاز  
افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا  
والبكيتم كثيرا بل كان يدرك ذلك لهم - حتى يبكون ولا يضحكون ولما نسي عن

انشاء سر القدر وما قال اذا ذكر الحجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر  
 أصحابي فأمسكوا ولما خص حذيفة رضي الله تعالى عنه ببعض الامرار فاذا منع عن  
 حكاية مناجاة ذرات الملك والملكوت لقاب آرباب المشاهدات ما نفعان أحدهما  
 استحالة انشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر وانها يتوكل في المنال الذي كذا  
 فيه وهو حركة القلم نحتي عن مناجياتها قد رايسيرا تفهم به على الاجمال كيفية اجتناء  
 التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي سر وفاقا واصواتا  
 ولكن هذه ضرورة التفهيم فتقول قال بعض السائلين عن مشكاة نور الله لكاعاد  
 وقد راها سودا وبهسه بالخبر ما بل وتهدك كان أيض مشرفا الا ان قد ظهر عليه  
 السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاعاد ما انه مفتي في هذه المطالبة  
 فاني ما سودت وجهي بنفسي لكن فعل الخبر فانه كان مجموعا في الهجرة التي هي مستقره  
 ووطنه فسافر عن وطنه وتزل بساحة وجهي عدوانا ونظما فقال صدقت فسأل الخبر  
 عن ذلك فقال ما انصفتني فاني كنت في الحيرة وادعاسا كاعاد ما على أن لا أبرج  
 منها فاعتدى علي القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق  
 بيني وبين بلدي كما ترى على ساحة يضاء فاسأل عليه لاعلى فقال صدقت ثم سأل  
 القلم عن السبب في ظلمه وتعديه واخراج الخبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع  
 فاني كنت قصبلة نابتا على شط الانهار متنزها بين خضرة الاشجار لجاءني اليد  
 بسكين فآزالت حتى قشرتني ومن قت علي ثيابي واقتلعتني من عملي ثم فضلت بين  
 أنا وبين ثم برتني وشقت رأسي ثم غمستني في سواد الخبر ومرارة وهوذا يستخدمني  
 وعشيتني على قرة رأسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك فتخ عن وسيل من  
 قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلم القلم وتعديه عليه واستخدمها له فقالت  
 ما أنا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لها يظلم أو جسمها يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر  
 ركبتني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي تردني وتجول بي في النواحي أما ترى  
 المدور والجور والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا  
 الفارس القوى الا اهرأ ما ترى أيدي الموق تساويني في صورة العظم واللحم والدم  
 ثم لا معاملتها بينا وبين القلم فانا أيضا من حيث أنا لا معاملتها بيني وبين القلم فسل القدرة  
 عن شأنني فاني مركب أزجني من ركبتني فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها  
 في استعمال اليد واستخدمها او كثر ترددها لها فقالت دع عنك لومي ومعاني  
 ذكركم من لائم ملوم وكلم من ملوم لا ذنب له وكيف شئني عليك أمري أو كيف ظننت أنني  
 ظلمتها لما ركبتني ولقد كنت راكبة لها قبل التصريك وما كنت أتركها ولا أستسخرها  
 بل كنت ناعمة ساكنة نوحاظن الظانون بي اني ميتة أو معدومة لاني ما كنت أتحرك  
 ولا أمر لك حتى جاءني موكب أزجني وأرهنني الى ما تراه مني فكانت لي قوة على



شاهدته ولم يكن في قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الإرادة ولا أعرفه إلا باسمه  
 هو جهوده ونسياله إذا زبني من غمرة النوم وأرهقني إلى ما كان في منددوحة عنده  
 لو خلا في ورأي فقال صدقت ثم سألت الإرادة ما الذي برز لك على هذه القدرة الساكنة  
 المدة شنة حتى صرفتها إلى التعريك وأرهقتها إليه أرها قال تجد عنه محاسن ومساها  
 فقالت للإرادة لا تجعل علي فاعل انساعدرا وأنت تلوم قافي ما انتهت بتفسي ولكني  
 أنهضت وما انبعثت ولكني بعثت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبيل بعثته  
 وانصتني ورد علي من حضرة القاب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة  
 فأثنتها يا ضطرار قافي من كين مسخرت تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأي جرم  
 وقفت عليه وسخرت له وألزمت طاعته لكن أدري أي في دعة رسكون ما لم يرد علي  
 هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقفت عليه وقفا وألزمت  
 طاعته الزام بل لا يبقى لي معه مهاد جرم حكمة طاعة على الخائفة امرى مادام  
 هو في التردد مع نفسه والتصير في حكمه فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار بحكم  
 فاذا انجزم حكمه انزعجت بطبع وظهرت طاعته وأشخصت القدرة لتقوم بموجب  
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عنى عنائك قافي أقول

مهماترحت عن قروم وقد قدروا أن لا تقارقههم قالوا حلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالباً بهم ومعانيها يا هم على  
 استنماض الإرادة وترشيحها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت  
 بنفسي ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فألوح ما انبسطت بنفسي ولكني بسطت وقال  
 العلم اغما أنا فأنقش في بياس لوح القلب لما أشرق سراج العقل وما المخططات  
 بنفسي فكم كان هذا الألوح قبلي خالياً عن قلم القلم عني فان انطما لا يكون إلا بالقلم  
 فعندهذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طبال تعبي في هذا الطريق وكثرت  
 مسائله ولا يزال يحيلني من طمعت في معرفة هذا الأمر منه على غيره ولكني قد كنت  
 أطيب نفساً بكثرة التردد كلما كنت أسمع كلاماً مقبولاً في الفؤاد وعذراً ظاهراً في دفع  
 السؤال فأما قولك اني خط ونقش وانما خطي قلم فلست أفهمه قافي لأعلم قلباً الامن  
 القصب ولا لوحاً الامن العظم والخشب ولا خطاً الا بالحبر ولا سراجاً الامن النار وانى  
 أسمع في هذا المتزل حديث الألوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئاً أسمع  
 بحجة ولا أرى طبعاً فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فيضاعتك من جاة وزادك  
 قليل ومر كيك ضعيف واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت إليه ككثيرة  
 فأصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فما هذا بعشك قادر ج عنه فكل ميسر  
 لما خلق له وان كنت راغباً في استتمام الطريق إلى المقصد فأتق سمعك وأنت شهيد  
 واعلم أن العوالم في طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة اولها ولقد كان الكاغد والحبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت وهو راقى فاذا جاوزتني انتهيت الى منازل وفيها المهامه القبح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة ولا أدري كيف تلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في أوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملايكوت لان عالم الملك أسهل منه مطربقا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فإلهي في حدنا خطر اب الماء ولا هي في حدسكون الارض وثباتها وكل من يمشي على الارض يمشي في عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشي في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشي على الماء من غير سفينة مشى في عالم الملكوت من غير شئ فان كنت لا تقدر أن تمشي على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخطفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت شهادة القلم الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمشي على الماء أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ازداد يقين المشي على الهواء لما أن قبيل له انه كان يمشي على الماء فقال السائل السائل قد تعجرت في أمرى واستشعر قلبي خوفا ما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أأطبق قطع هذه المهامه التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فان ظهرك القلم الذي به انك كتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوشف بالقلم أما ترى النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره ككوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد كتبت بصري وحدقه فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قال الا كذلك فقال العلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبهه يده الايدي ولا قلبه الاقلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قلبه من قصب ولا لونه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعقوص فالأشاهد هذا هكذا أراكم الا يختنبا بين خولة التنزيه وألوهة التشبيه مذنبين هذا وذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الأجسام وصفاتهم ساونزعت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلبه ولوحه وخطه

فلما كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة  
 بالبصر فكان مشبها مطلقا كما قال خصمك يهوديا صرقا والافلا تهاب بالتوراة  
 وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالبصار فكان منزها صرقا  
 ومقدسا فخلا وطوا الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بمرقة قلبك لما يوحى  
 فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العز تنادي بما نودي موسى اني  
 انا الله لا اله الا انا فما سمع السائل من العلم لم ذلك استشعره صورته نفسه وانه مخنث  
 في التشبيه والتزييه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بين النقص  
 واقد كان زيته الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولولم نفسه نار فلما نفع فيه العلم جعلته  
 اشتعل زيته فأصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الان هذه الفرصة وافتح بصرك  
 فلعلك تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى واذا هو كما وصفه  
 العلم في التزييه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام  
 في قلوب البشر كما هم اصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له ففضى منه  
 العجب وقال نعم الرفيق العلم بجزاه الله عنى خيرا اذا الا ان ظهر لى صدق انبائه عن  
 اوصاف القلم فاني اراه قللا كالا قلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى  
 عندك ومرادى لك وانما اعزم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه  
 وقال ايها القلم ما بالاك تحط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى  
 أشخاص القدر ووصرفها الى المقدورات فقال لقد نسيت ما رأيت من عالم الملك  
 والشهادة وسمعت من جواب القلم انما سأله فأحالت على اليد فقال لم أنس ذلك فقال  
 بجوابي مثل حوايه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم  
 على صورته قال بلى قال فـ ل عن شأنى الملقب بين الملك فاني في قبضته وهو الذى  
 يردنى وأنا مقهوره مسخره فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدى في معنى التسخير وانما  
 الفرق في ظاهر الصور فقال ومن عين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات  
 مطويات بيمينه قال بلى قال فالقلام أيضا في قبضة يمينه وهو الذى يرددها فـ از  
 السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم  
 ولا يجوز وصف شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر  
 وصفه وبالجمله انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم  
 محترقا في قبضته فظاهره عذر القلم فـ أل اليمين عن شأنه وتحررك للقلم فقال بجوابي  
 ما سمعت من اليمين التي في عالم الملك وهو الحوالة الى القدرة اذا لا حكم لها في نفسها  
 انما محترقا كما القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب  
 ما استصغر عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فـ ل  
 اقادرا اذا الهة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يذبح ويطلق

بالجبراء قاسان السؤال ثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادات  
 الحضرة لا يستل عما يفعل وهم يستلون فغشيت به هبة الحضرة فترصعها يضطرب  
 في غشيتها مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك ثبت اليك وتوسكت عليك  
 وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ  
 إلا بفضولك من عقابك وبرضالك من سخطك ومالي إلا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل  
 بين يديك فأقول اشرح لي صدري لا عرفك واسأل عفة من لساني لا تقي عليك  
 فتودي من وراء الحجاب أياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الأنبياء بل أرجع اليه  
 فما آتاك نخذه وما منناك عنه قاتته وما آتاه فقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال  
 سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فقال الهني أن لم يكن للسان  
 جراحة على الثناء عليك فهل للقلب مطمع في معرفةك فتودي أياك أن تخطن وقاب  
 الصديقين فأرجع إلى الصديق الأكبر واقتدبه فان صاحب سيد الأنبياء كالتجوم بأبصارهم  
 اقتديت اهتديت أما سمعته يقول العجز عن درك الادوار فكيفك نصيبا من  
 حضرتنا أن تعرف انك محروم من حضرتنا عجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا  
 فعند هذا يرجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتباته وقال لليمين والقلم والعلم  
 والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذري فاني كنت غريبا جديدا العهد بالدخول  
 في هذه البلاد ولعل كل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل  
 والا أن قد صرح عندى عذركم وانكشف لي أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة  
 والجبروت هو الواحد القهار فما أنتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته من تدون  
 في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد  
 منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وهما او صفان متناقضان وكيف  
 يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بالآخر والظاهر ليس بالباطن فقال هو الاول  
 بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واسبابه واحد وهو الاخر  
 بالاضافة الى سائر المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى أن يقع  
 الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السخرة وآخر في المشاهدة واول  
 في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العالم فكيف في عالم الشهادة الطالبين لا دراهم  
 بالاسما والخسر ظاهرا بالنسبة الى من يطلبه في السراج الذي أشعل في قلبه بالبصيرة  
 الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد  
 في الفعل اعني من انكشف له أن الفاعل واحد فان قلت فمثل هذا التوحيد الاعتقادي  
 هل يصلح أن يكون عماد التوكل وأصله فيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل  
 عمل الكشف في ائمة الاحوال الا أنه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب  
 والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرصه بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

ليخرج من به العقيدة التي تلقوها من استاذها ومن ابويه أو من أهل بلده وأما الذي شاهد  
 الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما أزداد يقينا  
 وإن كان يزداد وضوحا كما أن الذي يرى انسانا في وقت الاستفراق لا يزداد يقينا عند  
 طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزداد وضوحا في تفصيل خلقته ومآثره المكالهين  
 والمعتدين الا كسحرة فرعون مع أصحاب السامري فان سحرة فرعون لما أن كانوا  
 مطهرين على منتهى تأثير السحر اطول مشاهدتهم وتجزيتهم فرأوا من موسى عليه  
 السلام ما جا وزهد ود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكثروا بقول فرعون  
 لا قطع من أيديكم وأرجلكم بل قالوا لن نؤثر لك على ما جاءنا من الينيات والذي فطرنا  
 فاقض ما أنت قاض انما تضي هذه الحياة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير  
 وأما أصحاب السامري لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهرا الثمبات فلما نظروا  
 الى عمل السامري وسعوا واخواره تغيروا وسعوا وقوله هذا الهكم والهموسى وقسوا  
 أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضررا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى الثمبات فيكفر  
 لا محالة وكذا اذا نظر الى عمل لان كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم  
 الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا أصلا  
 فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهره مما ثبت أن الوسائط والاسباب مسخرات  
 وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف  
 يكون مسخرًا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد أن يشاء الكان  
 هذا منزلة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست  
 المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لا تقترت الى مشيئة أخرى وتسلسل الى غير نهاية  
 واذا لم تكن المشيئة اليه فهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها  
 انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحرصكة لازمة ضرورة  
 بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة معدة ضرورة في القلب  
 فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة  
 ولا انصرف القدرة الى المقدور بهما ولا وجود الحركة بهما بعث المشيئة للقدرة فهو  
 مضطر في الجميع فان قلت فهو هذا جبر محض والجبر يناقض الاختيار وأنت لا تنكر  
 الاختيار فيكون العبد مجبورًا مختارًا فأقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في حين  
 الاختيار مجبور وهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فان شرح  
 الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما ذكرته مطلقا وتابعا فان هذا الكتاب  
 لم تصدبه الاعلم المعاملة ولكني أقول لفظ الله من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه  
 اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرئة ويحرق الماء اذا وقف  
 عليه بجسمه فينسب اليه ان يلقى الماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحداً ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور فأعرب بذلك عنها بشلات  
 عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعياً وسعى تنفسه فعلا ارادياً  
 وسعى ككسبه فعلا اختيارياً والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنه مهم ما وقف على وجه  
 الماء وتخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة فيه ~~فيكون~~ الخسوف بعد  
 التخطى ضرورياً والتنفس في معناه فان نسبة حركة الخبيزة الى ارادة النفس ككسبه  
 انخرق الماء الى ثقل البدن مهم ما كان الثقل موجوداً وجد الانخرق بعده وليس  
 الثقل اليه ~~فكذلك~~ كذلك الارادة تليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بآلة طبق  
 الاجفان اضطراراً ولو اراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر وضع أن تغميض الاجفان  
 فعمل اختيارياً ارادياً ~~والكسبه~~ اذا غمضت صورة الابرة في مشاهدته بالادراك حدثت  
 الارادة للغميض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو اراد أن يتركها لم يقدر عليه  
 مع أنه فعل بالقدرة والارادة فقد اتفق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضرورياً  
 فاما الثالث وهو الاختياري فهو منظمة الاتساق كالكفاية والنطق وهو الذي  
 يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فينطق من هذا  
 أن الامر اليه وهذا الجهل به في الاختيار فلنكتشف عنه وبيانه أن الارادة  
 تتبع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك  
 الظاهرة أو الباطنة بأنه موافقك من غير تحير وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه فالذي  
 يقطع به من غير تردد أن تصد عينك مثلاً بآلة أو بدتك بسيف فلا يكون في علمك  
 تردد في أن دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة  
 وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير  
 رؤية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري  
 أهو موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين أن الخير في الفعل أو التردد فاذا حصل  
 بالفكر والرؤية العلم بان أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير رؤية وفكر  
 وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر  
 للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختياراً مشتقاً من الخبير أي هو انبعثت الى ما ظهر  
 للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر في انبعثتها الى ما انتظرت تلك الارادة  
 وهو ظهور خيرية الفعل في حقه الآن الخيرية في دفع السيف ظهرت من غير رؤية  
 بل على البديهة وهذا اقتصر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهي التي  
 انبعثت بإشارة العقل فيما له في ادراكه توقف ومن هذا قبل العقل يحتاج اليه للتمييز  
 بين خيرا وخيراً وبين شرين وشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة الا بحكم الحس أو التخيل  
 أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يحزر رغبة نفسه من لالم يمكنه  
 لالعدم القدرة في يده أو لعدم السكن ولكن لفقدا الارادة الداعية المشخصة للقدرة

وانما فقدت الارادة لانها تتبع بحكم العقل والحس يكون العقل موافقا وقتل نفسه  
 ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء ان يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤلمة  
 لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتردد لانه ردد بين شر الشرير فان ترجح له  
 بعد الروية ان ترك القتل اقل شر الم يمكنه قتل نفسه وان حكمه بان القتل اقل شرا  
 وكان حكمه جزا لا ميل فيه ولا صارف عنه اتبعته الارادة والقدرة واهلك نفسه  
 كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى  
 ولا يمكنه ان لا يرى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح  
 حكم العقل بان الضرب اهن من الرمي فوقت اعضاؤه فلا يمكنه ان يرى نفسه  
 ولا تتبع له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة  
 مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل يصدر بالضرورة فيسه من حيث  
 لا يدري فاذا هو محل ويجري له هذه الامور فاما ان يكون منه فكلا ولما فاذن معنى  
 كونه مجبوراً ان جميع ذلك حاصل فيه من غير لانه ومعنى كونه مختاراً انه  
 محل لارادة حدثت فيه جبراً بحكم العقل يكون الفعل خيراً او حدث الحكم أيضاً  
 جبراً فاذن هو مجبور على الاختيار فعمل النار في الاحراق مثلاً جبر محض وفعل الله  
 اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبره في الاختيار قطاب  
 أهل الحق لهذا عبارة الثالثة لما ان كان فناً ثالثاً واقعاً في كتاب الله فسموه  
 كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله  
 يسمى اختياراً بشرط ان لا يقه من الاختيار ارادة بعد تردد وتخير فان ذلك في حقه  
 محال وجميع الاقفاط المذكورة في اللغات لا يمكن ان تستعمل في حق الله تعالى  
 الاعلى نوع من الاستعارة والتجاوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولد الارادة والارادة  
 ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك  
 فقد حكمت بحدوث شيء لامن قدرة الله وان آيت ذلك فامعنى ترتب البعض من هذا  
 على البعض فاعلم ان القول بان بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر  
 عنه بالتولد او بغيره بل حواله جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو  
 الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراصون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه  
 والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرة تنا وهو بعيد عن الحق وبيان  
 ذلك يطول ولكن بعض المقدمات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط  
 على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الابد علم ولا علم الابد حياة ولا حياة  
 الابد محتمل وكلا لا يجوز ان يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة  
 فكذلك في سائر درجات الترتيب وان بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها  
 لم يظهر الا للنواص اشقين يتورا الحق والا فلا يتقدم متقدما ولا يتأخر متأخر

الابالحق واللزوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير  
 عبثا يضا هي فعل الجاهلين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى  
 وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا لعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين  
 السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث  
 وعلى الترتيب الذي وجدنا تأخر متأخر الا لا تتطابق شرطه والمنشروط قبل الشرط  
 محال والحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطقة الا لشرط الحياة  
 ولا تتأخر عنها الا ارادة بعد العلم الا لشرط العلم و~~كل~~ ذلك على منتهى الواجب  
 وبترتيب الحق ليس في شيء من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهم ذلك  
 عبس ولو كان ضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مشا لا يقرب  
 مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر انسانا محمدا نقدر انفس في ماء  
 الى رقيته فالحدث لا يرتفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحدث وهو  
 ملاقيه فقدرة القدرة الازلية حاضرة ملازمة لاهل المقدورات متعلقة بها ملاءة الماء  
 للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل لرفع الحدث بالماء انتظارا للشرط  
 وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف في الماء وجهه على الماء عمل الماء في سائر الاعضاء  
 وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه  
 لانه حدث عقبه اذ نقول كان الماء ملاقيا ولم يكن راقما والماء لم يتغير عما كان فكيف  
 حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه  
 فاذن غسل الوجه هو الرفع للحدث من اليد وهذا جهل يضا هي ظن من يظن أن  
 الحركية تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند  
 ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء  
 لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيهما شيء ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة  
 فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع أن القدرة قديمة  
 والمقدورات حادثه وهذا قرع باب اعالم آخر من هو المالكاشفات فلنترك جميع ذلك  
 فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو  
 المخوف والمرجو عليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نذكر من بجمار التوحيد  
 الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك  
 يتطوى تحت قولك لا اله الا الله وما أعزف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتقاده مفهوم  
 لغظها على القلب وما أعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت  
 فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع  
 اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله  
 فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير



يفهم إذا كان للفاعل معنى واحد وإن كان له معنيان ويكون الاسم مجرداً لا يرتبط  
 بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الأمير فلان أو يقال قتل الجراد ولكن الأمير فاعل بمعنى  
 والجراد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة  
 بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبطت بالقدرة ارتباط المعلوم  
 بالعلل وارتبطت بالمتفرع بالمتفرع وكل ماله ارتباط بقدرة فأن محل القدرة يسمى فاعله  
 كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجراد فاعلاً والأمير فاعلاً لأن القتل ارتبطت بقدرة  
 ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فاعلاً فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين  
 ولا جمل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن مرة إلى الملائكة  
 ومرة إلى العباد ونسبها بعضها مرة أخرى إلى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم  
 ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وقال تعالى  
 أفرايت ما تحمرون أضاف ذلك الينا ثم قال أنا صبينا الماء صبياً ثم تفتننا الأرض شفا  
 فانبينا فيها حسبا ونبأ وقضيا وزيتونا وقال تعالى فأرسلنا إليهم بارئنا فقتلوا ما يشرا  
 سواي ثم قال فتفتننا فيها من روحنا وكان النافع جبريل وكان قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه  
 قيل في التفسير معناه إذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى فاتلوهم بعد بسم الله بأيديكم  
 أضاف القتل إليهم والتعذيب إلى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال  
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين  
 النقي والاثبات ظاهراً ولكن معناه إذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد منه  
 رامياً به فارتبط بالمعنى الذي يكون الرب به رامياً به معنيان مختلفان وقال  
 تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم إن علينا بياناً وقال  
 أفرايت ما تعنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في وصف ملائكة الأرحام أنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسداً  
 فيقول يا رب أذكر أم أنثى أسوى أم معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر  
 يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة وبالشقاوة وقد قال بعض السلف أن الملك  
 الذي يقال له الروح هو الذي يولج الأرواح في الأجساد وأنه يتنفس بوصفه فيكون  
 كل نفس من أنفاسه روحاً يلج في جسم ولذلك سمى روحاً وما ذكره من مثل  
 هذا الملائكة وصفته فهو حق يشاهده أرباب القلوب يصاترهم فأما كون الروح عبارة  
 عنه فلا بد من أن يعلم الأبالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله  
 تعالى في القرآن الأدلة والآيات في الأرض والسموات ثم قال أولم يكف بربك أنه  
 على كل شيء شهيد وقال شهد الله أنه لا اله الا هو فين أنه الدائم على نفسه وليس ذلك  
 بتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكذلك من طالب عرف كل الموجودات بالله  
 كما قال بعضهم عرف ربى ولو لربى لما عرف ربى وهذا معنى قوله أولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه المحيي والمميت ثم فوض الموت والحياة الى ملكين ففي الخبر أن ملكي الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت أنا أميت الاحياء وقال ملك الحياة أنا أحيي الاموات فأوحى الله تعالى اليهما ~~سما~~ وتعالى عملكما وما سخرتماله من الصنوع وأنا المسميت والمحيي لاميت ولا يحيي شواي فأذن الله عمل يستعمل على وجوه مختلفة فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للذي ناوله القمرة خذها لو لم تأتها لاتك أضاف الايمان اليه والى القمرة ومعنا ان القمرة لا تأتي على الوجه الذي يأتي الانسان اليها ولذلك لما قال التائب أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من أضاف الكل الى الله تعالى فهو والمحقق الذي عرف الحق والحقيقة لاهله ومن أضاف الى غيره فهو المتجاوز المستعير في كلامه وللتيجوز وجه كما أن للحقيقة وجهها واسم الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ~~والصنوع~~ خلق أن الانسان مخترع بقدرته فسماه فاعلا بجر كنه ونطق أنه تحقيق وتوهم أن نسبتته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبتته الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله عرفوا أن الامر باله ~~كس~~ وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته أيم اللغوى للمخترع فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة وبغيره بالمجاز أي تجوز به عما وضعه اللغوى له وما أجرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا أو اتفاقا صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام أصدق بيت قالته العرب قول لبيد ~~الكل~~ شئ ما خلا الله باطل أي كل ما لا تقوم له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فاعناه حقيقة وحقيقة بغيره لا بنفسه فأذن لا حق بالحقيقة الا القيوم الحي الذي ليس كمثل شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو والحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل ياء ساكنين كان ولم تكن ويكون ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وأنا كما كن الا أن كالم تكن فانه اليوم كما كان فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فاعنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر فلا نطاول باعاده فهذا هو القدر الذي رأينا الرحمن اليه من التوحيد الذي يورث حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى مسبب الاسباب والايمان بالرحمة وسهتها هو الذي يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سيأتي الا بالثقة بالوكيل وطما نينة القلب الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان أيضا باب عظيم من ابواب الايمان وطريقة تكاية الله كما كشف فيه تطول فانتدكر حاصله ايمته قدم الطالب لمقام التوكل اعتقادا فاعلم لا يستترى به وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وحق لهم من العلم ما اقتضته نفوسهم وأفاض  
عليهم من الحكمة ما لامنتحى لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علماء وحكمة وعقلا  
ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار الملوك وعرشهم وقائق  
اللفظ وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضرر ثم أمرهم  
أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع  
التعاون والتظاهر عليه أن يزداد فيمادبر الله سبحانه اتلحق به في الدنيا والآخرة جناح  
بعوضة ولا أن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو ينقص فيها ذرة ولا  
أن يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو ضرر عن بلى به ولا أن يزال صفة أو كمال أو غنى  
أو نفع عن أنعم عليه بن كل ما خلقه الله تعالى من السموات والأرض إذا رجعوا فيها  
البصير وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تماوتا ولا قطورا وكل ما قسم الله تعالى بين  
عباده من رزق وأجل وسرور وفرح ومجزوق ودرجة وإيمان وكسرو طاعة وعبودية فكله  
عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على  
ما ينبغي وكما ينبغي وبإقدار الذي ينبغي وليس في الامور أصلا أحسن منه ولا أتم  
ولا أكمل ولو كان واخره مع القدرة ولم يقع له كان بخلاف ناقص الجود وظلما  
يناقض العدل ولو لم يكن قادر السكك بحجزا بناقض الالهية بل كل فقر وضرر في الدنيا  
فهو نقصان من الدنيا أو زيادة في الآخرة وكل نقص بالاضافة إلى شخص فهو تهميم  
بالاضافة إلى غيره اذ لو لا الليل لما عرف قدر النهار ولو لا المرض لم تنعم الاصحاء بالصحة  
ولو لا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء ارواح الانس بأرواح البهائم  
وتسليطهم على ذبحها ليس بظلم بل تقسيم الكمال على الناقص عين العدل  
فكذلك تقسيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النار فداء لاهل  
الايان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكمال ولو لا خلق البهائم  
لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فتمتضي الجود والحكمة  
خلق الكمال والناقص جميعا وكما أن قطع اليد اذا تآكلت ابقاء على الروح عدل  
لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر في التمارت الذي بين الخلق في التسمية في الدنيا  
والآخرة بكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الا أن بجرع عظيم مضطرب  
الامواج فيه عرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البصر من القدر الذي تحير فيه  
الاكثرون ومنع عن افنائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر مقتضى به وقد  
صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا عقب اقضائه  
وأمره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن  
ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولنتقتصر على هذه المرامض من علوم المكاشفة  
الى هناس احياء العلوم من أوائل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربيع المنهيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنى ان فيه لكن  
 جعل في الاصطلاح عبارة عن **كـ** كل امر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات  
 ثبوتيا كان اوسلبيا فيدخل فيه الالوان والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك  
 والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت  
 من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها  
 بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف  
 لزيد لاصفة له وعلمه القائم به صفة لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا  
 لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل  
 الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك  
 فالعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى  
 بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتنافر في الماهية ولا يلزم  
 من كون الشيء صفة وثابتا له كونه موجودا او ثابتا في نفسه مطلقا ولا يلزم أن يكون  
 للواجب تعالى صفات موجودات اولى به مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة  
 النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها **كـ** كالاتسانية  
 والحقيقة والوجود والشيثية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف  
 الذات به الى تعقل امر زائد عليها كالتصير والحروف والصفة الثبوتية هي أن يشتق  
 للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يتبع الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى  
 الصفة السلبية هي التي تصف بها الذات من غير قيام معنى به **كـ** كالعلم والقدرة  
 والارادة والكلام واختلت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على  
 اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا  
 الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد  
 عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى  
 زائد عليها والمال واحد ومن مال الى القول بالا **كـ** وال فعنده صفات النفس  
 احوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها او اولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره  
 بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح  
 توهم اتفانها مع بقاء الذات الموصوفة بها او اما الصفة المعنوية فعبارة عن **كـ** كل  
 صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف اصحابنا فمن  
 قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى  
 غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال **كـ** كرات الصفات المعللة  
 ولم يجعل **كـ** كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته  
 ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب او اضافة او **كـ** كيب منها ما فالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم أولا والى نفي الشبهة وثى الاولية عنه ~~و~~ الواحد  
فانه عبارة ~~ع~~ لا يتقسم بوجه من الوجود لا قولاً ولا فعلاً ولا اضافة كجميع صفات  
الافعال والمركب منهما كما يريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق  
وصفات الذات هي ما لا يجوز ان توصف الذات بضدها ~~ك~~ القدرة والعزة وصفات  
الفعل هي ما يجوز ان توصف الذات بضدها كالرجة والغضب وعند المعتزلة ان  
ما ثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم ~~و~~ كذلك في سائر صفات الذات  
وما ثبت وينفي فهو من صفات الفعل كالتعلق والارادة والرزق والكلام مما يجري فيه  
النفي والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما في نفي  
الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالا سياء والامانة  
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفي الارادة  
الجبر والاضطرار ونفي الكلام الخرس والسكوت ولا ساجدة على اصلنا الى الفرق لاق  
جميع صفاته اولية فانه بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال  
وعند تاليل منشؤها والخلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس  
يكون وعلم الله عينا لكانه ترك الجبرية بمعنى المعانوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الخلف  
بكل صفة تعارف الناس الخلف بها عين والافلاوم من الصفات ما حصل له وللعباد  
أيضا حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعباد بطريق المجاز ومنها ما يقال  
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعباد بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله  
لله حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى الباري مجازا  
كالاستواء والنزول وما أشبهه ما فاعلم ان الظاهر بين المتكلمين لما حصر وطريق  
كمال المعرفة للمكافين بمعرفة جميع صفات الباري بالاستدلال بالافعال والتزويه  
عن المقائس اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع ان السمع طريق آخر في اثباتها حصرها  
أيضا الصفات بالسبعة او الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية  
والسلبات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافات ~~ك~~ العاق  
والاولية والاشعرية الى عشرين على المختار أيضا اولوا القوا هريذ كروا زمها التي  
أثبتها الاشعرية فكل صفة تستحيل حقيقة تعالى الله تعالى فانها تنفسر بلازمها فعلى  
العرش استوى بمعنى اعتدل أي قام بالعدل ولا أعلم ما في نفيك أي ما في غيبك  
وسرك وابتغاء وجهه أي اخلاص النية ويبقى وجهه ربك يعني الذات وبمجموع  
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فتم وجهه الله أي لبطه التي أمرنا بالتوجه  
اليها تجري بأعيننا أي بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان برأي من فلان ومسمع  
اذا ~~ك~~ كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل يداقه أي بقدرته واليد استعارة  
لنور قدرته القائم بصفة فضله ونورها القائم بصفة عدله ويقال فلان في يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن  
 بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام  
 مع ان سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة ايضا هي التشرية والاکرام كما خصص  
 المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه السلام والاصح كعبية  
 المشرقة ولا تقدر واين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته وكشف  
 الساق كناية عن الشدة وال هول وفي جنب الله أي في طاعته وحدة وتوحيده اقرب  
 أي بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك أي أمره اذهب أنت وربك أي  
 ربك أي بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والرفعة وهو الله في  
 السموات وفي الارض أي المعبود فيهما والاعمال بينهما الله نور السموات والارض  
 أي منورهما وبجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فاصاف الباري بها  
 اما باعتبار الغاية كالترك في الاستحباب أو السبب كراداة الاتساق في الغضب  
 أو المسبب عنه كالانعام نعم الآن استمر الى التأويل على التفصيل كما هو  
 الاشاعة غير ظاهري في جميع تلك الصفات بل هو مؤد الى ابطال الاصل للجهز  
 عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في التشابهات  
 قال الامام في الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده  
 قدرته أو نعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفة بلا كيف انتهى وفيه اشارة  
 الى وجوب التأويل الاجمالي في الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلي فيها  
 بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحل على المعنى المجازي على الاجمال  
 في التأويل وتعالى الله عما يشبهه لا كاجسام ولا حيزا كالا حيز ونسبته  
 الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيكلية من المشبهة  
 المتسترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة على كفاها بالجسمة المصترحين بكونه جسما  
 وتضليل المتسترين بالبلكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم  
 عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومما ثبت من الكجالات شاهد اطلاق مانع  
 من القول باثباته غائب الساكن بشرط اتقاء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة  
 للحدوث والتجسيم وهو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف بوجود مثل  
 اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كما لا بحيث يتصف ببعض صفاته  
 لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له اثر من الهوية وما زعموا ان العبد يصير  
 باقيا ببقاء الحق سمي باسمه بصير اي يصير مفروجا عن الدين وما روي في التفسير فاذا  
 احييته ~~سكنت~~ له سما ويصير اقبى يسمع وبى يبصر فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس  
 فيه أنه يسمع يسمى ويصير يبصر بل العمل له هو ان كمال الاعراض مما سوى الله  
 وتعام التوجه الى حضرته بان لا يكون في لسانه وقلبه ووجهه وسرته وغيره

قبحها ينزل منزلة المشاهدة فإنه إذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبها لها  
 بمشاهدة البصراية واستعمال القلب والتقلب فيسماها اعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر  
 إلا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو  
 أن التقريب الحاصل للذات الكمال التماثل التوافق والاقرب بالفسر انقض  
 وفي المقام الأول سير الانسان سير محبي وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف  
 اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به  
 تعالى وفي المقام الثاني سير هذا السير مجبوبي وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل  
 مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسن عبد سمع  
 الله ان جده (ثم اعلم) ان علاقة محقق أهل السنة على أن صفات الله زائدة على الذات  
 وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض  
 متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه  
 على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا شيرها وأما وجود الواجب بل وجود كل شيء  
 فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسين البصري  
 من المنزلة وأما العلاسفة وسائر المعتزلة والتجارية يفهم لا يشئون لله صفة أصلا  
 أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجود  
 وفعله وقدرته وحياته هر سقيته ومينه وذاته والقائلون بانفسك كما عن الذات  
 كمفاتيح الخلقين هم كالمشبهة من الكرامة والحشوية وعند الاشعري صفات الذات  
 قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتكوير والاحياء  
 والامانة ما ليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها  
صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الانشئ ان  
اختلافها بالذات بمعنى أن حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراد غير مفهوم  
الآخر لا محالة وان قامت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنها غير مدلول الاسم  
المشتق منها أو ما وضع لها والذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة  
الى مسمى العالم أو مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات  
لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات  
مع الصفات ولعل هذا ما أراد به بعض الخذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسانية  
لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى  
الموجد لان الموجد من يعطى وجودا مستقلا واستياج صفات الله الى الموجد  
مع قدمه هل يعنى أنها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطى وجودا  
مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلا لأن الصفات غير الذات لا عينها  
فاحتياجها الى الذات في قيامها بها ك ونها ليست عين الذات في العقل

لافي وجودها الخارجى ~~ال~~ كونهها فى الوجود الخارجى ليست غيرها وأما عند  
 الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند  
 من يقول أن الصفات مغايرة للذات فتعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن  
 الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف  
 دائما وقال بعض المحققين أن صفات الله ممكنة مع قدمها ~~ال~~ كونها مقيدورات  
 فى غاية الاشكال لما تقتضى أن أثر الاختيار لا يكون الا نادرا وهذا اضطررنا الى القول  
 بكونه تعالى موجبا بالذات فى حقي صفاته كما ذكر فى الكتب الكلامية وتصدى لطل هذا  
 الاشكال علامة عصره ~~ال~~ الكمال بأن قال ايجاب الصفات مرجعه الى استتصال  
 خلقه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استتصاله انضكا كما  
 عنه تعالى واضطرارنا فى النفع للغير فذالك كمال ينجبه ملقى عدم القدرة على الترك  
 من مظنة النقصان ويرى عليه وهذا نقصان من حيث انه يتصدر على الترك ويضطر  
 فى الفعل غير منجبه وفي شرح الطواع للقاسم اللبني السمرقندى وجوب الصفات  
 بذاته تعالى مفهوم من قبيلها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها  
 بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لو ~~ال~~ كونها سادته وقيام  
 الطوادر بذاته تمتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير  
 مفترقة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص المكات بما سواها  
 ويمكن أن يقال ~~ال~~ ما هو مبدء الكمال لشيء بالايجاب من غير توقف بالشيء  
 ليس ينقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات ~~ال~~ المزايا كحسن الخلق من كالات  
 ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لانقصان وايمس فى القول بالامكان كثره صورية سوى  
 مخالفة الادب وأيهام أن كل ممكن حادث ولا يفتنى أن كل ما احتساج لسواء ساجدة  
 تامة بحيث لا يوجد منه سوا ~~ال~~ كان له أو شرطا لوجوده ~~ال~~ كالطاهر للعرض مثلا  
 لا يمكن وجوده بدونها فيلزم اكمل عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه  
 فى صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته فى الصفات  
 فى غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته فى الصفات كونها واجبة الوجود لاجل  
 موصوفها الذى هو الذات الواجب الوجود لانها واجبة بالذات مقتضية لوجودها  
 كالذات حتى تستقل وتتعد ~~ال~~ قد يدل على مستندة الى الذات والذات ~~ال~~ كما لمبداهما  
 واستنادها اليه لا يطرق الاختيار الذى يقتضى مسبوقية التصور بقائده الايجاد  
 بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها كما أن اقتضاء ذاته وجوده على وجوده واجبا  
 كذلك اقتضاءه للعالم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده  
 يقتضى غناء عن كل موجود ~~ال~~ كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضى غنى العلم عن غيره  
 لعدم التغاير بين الذات والصفات فايجاب ما ليس يتغير كالصفات ليس يتغير بل هو



كمالها والنفس في اجساد الغير بالايجاب والله ملهم الصواب الى هناك كليات  
 ابي البقاء الكفوى رجه الله تعالى رجه واسعة - وترعد ينة الرها (الاحد) بمعنى الواحد  
 ويوم من الايام واسم لمن يصلح أن يخاطب موضوع للمعوم في النسخي يختص بمسئتي  
 شخص نحو ولم يكن له كفواً احد ونهى فهو ولا يلتفت منكم ابدأ واستفهام يشبههما  
 فهو هل تحس منهم من احد يستوى فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث  
 وحين اضيف بين اليه أو أعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي  
 يدل الكلام عليه فعلى لا تفرق بين ا- من رسله أي بين جمع من الرسل ومعنى  
 لأمشكم من احد أي من جماعة ومعنى لستن - كأحد من النساء كما عرفت من جماعة  
 النساء ولا يقع في الاثبات الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسمة وفي شيء  
 من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها  
 شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاقل كيوم الاحد ومنه قل هو الله احد في احد  
 القولين ومعنى الواحد كقولنا ما في الدار احد أي من يصلح للخطاب والاحد اسم  
 بقرنتي ما يذكركم مع من العدد والواحد اسم بقرنتي لفتح العدد وهو مؤنث اما أصلية  
 واما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله وحده وعلى مسكك من الوجهين يراد  
 بالاحد ما يكون واحداً من جميع الوجوه لان الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع  
 انحاء التعدد عددياً أو ترتيبياً أو تحليلاً فاستلزام الكثرة التسمية الوجودية في احدية  
 الذات ولهذا يرجع على الواحد في مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد  
 العددي فالكثرة العينية وان كانت منتفية في الواحدية الا أن الكثرة التسمية متعقلة  
 في ما ولا يستعمل احد واحد الا في التنيف أو مضافين فهو احد هم واحد احسن  
 ولا يستعمل واحد واحد في التنيف الا قليلاً وأتى باحدى الاحد أي بالامر المتكرر  
 العظيم فان الامر المتفارق احدى الاحد ويقال أيضاً احدى من سبع عن كليات  
 ابي البقاء الكفوى (الارادة) من الرود والروديد كويراد به الطلب وهي في الاصل  
 قوة مركبة من شهوة وناطرو أمل ثم جعلت اسماً لنزوع النفس الى شيء مع الحكم فيه  
 انه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث  
 يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاقول مع الفعل والثاني قبله  
 وتعرفها بأنها اعتقاد النفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن  
 الكراهة نكرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق  
 على أنها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها بمعنى ينافي الكراهة  
 والاضطرار فيكون الموصوف بها مختاراً فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص  
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو ارادته لما كان وقت وجوده أول من وقت آخر  
 ولا كيته ولا كفيته أولى مما سواها والارادة اذا استعملت في الله تعالى يراد بها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فإنه تعالى غنى عن معنى التزوع فاذا قيل أراد كذا  
فمعناه خصصه بكذا وليس بكذا قال النصارى كونه تعالى سر يد بمعنى سلبى ومعناه أنه  
غير مغلوب ولا مستكرم وقال بعضهم أنه أمر ثبوتى ثم اختلفت في معناه فقال بعضهم  
معناه علم الله بأشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ووجهه من حيث العلم بالداعى  
والصارف وقال بعضهم أنه صفة زائدة على العلم فمما اختلفت في تلك الصفة فقال بعضهم  
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى التام وهو قول الألفرية وقال بعضهم  
بذلك الخلق المتكامل باله وهو قول الكرامية وقال بعضهم هو وجود لافى محل وهو  
قول ابن عربى وهو معنى التام وهو قول الألفرية وقال بعضهم هو وجود لافى محل وهو  
أرادة الله هو ترجيح أحد طرفى المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه أو وجه أو  
معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فإنه ميل مع تفصيل فإن الأرادة حقة  
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه  
دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب  
الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم إن أرايته تعالى واحدة قديمة قائمة  
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت أرادة الفاعل المختاراً وتعلقها لم يكن واحداً من جميع  
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من أفعال نفسه لم يوجد ذلك  
الفعل واستمع خلقه من أرايته اتفاقاً من أهل الملّة والحكماء وأما اذا تعلقت بفعل غيره  
ففيه خلاف المتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الأرادة فإن الامر يوجب للمأمور به  
كأفى القضاء وأما الأرادة الحادثة فلا توجب الامتناع ولا الوجوب بل هى من أرايته تعالى  
ذات الأرادة وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث ظهوره والتعلق من أرايته تعالى  
الأرادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قبلها واستضاءتها وهو المعنى بسلب النهاية  
عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الأرادة من صفات الذات وأما سلب النهاية  
عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن تتعلق به الأرادة من الجائزات فلانها تله بالقوة  
لأنه غير متناه بالفعل وهذا الامر افسه ولا دليل ينافيه ثم لفظة الأرادة تطلق  
فى الشاهد والغائب جميعاً ولفظة القصد لا تطلق الا فى الأرادة الحادثة (وأما المشيئة)  
فهى فى الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهى كالأرادة عند أكثر  
المتكلمين لأن الأرادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى أصل  
اللغة فإن المشيئة الايجاد والأرادة طلب الشئ والفرق بينهما الكرامية فانهم يقولون  
مشيئة الله هبة أزلية وأرادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق أنهما اذا أضيفا إليه  
تعالى يكونان بمعنى واحد لأن أرايته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق  
بينهما فى حق العباد وذلك فيما قالوا والشئ طلاقك فشاءت يقع وفى أرايدى  
فأرادت لا يقع وفى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد غاية لهذا الفرق حيث

ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المنصوص بالوجود وذكر الإرادة عند ذكر الحكم الشامل  
 للمعدوم أيضا في الزيادات لمجد ربه الله في أنت طالق بمشيئة الله لا يقع كالمشيئة  
 الله ومشيئة الله باللام يقع كذا الإرادة وأما العلم فإنه يقع فيه على الوجهين وقيل بعض  
 المتكلمين ومن الفرق بينهما أن إرادة الإنسان قد تحصل من غير أن تتقدمها إرادة  
 الله تعالى فإن الإنسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون إلا بعد  
 مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقال بعضه سم لولا أن الامور كلها  
 موقوفة على مشيئة الله وأن أفعالنا معلقة بهار وقوفة عليها لما أجمع الناس  
 على تعليق الاستئناس بها في جميع أفعالهم والمشيئة ترجع بهض المكاتبة على بعض  
 الأمور كان أو منها حسنا كان أو غيره والإرادة قد يراد بها معنى الأمر الآن الأمر  
 مفوض إلى المأمور إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل والإرادة غير مفوضة إلى أحد  
 بل يحصل كما أراد المريد (والشهوة) ميل جبلي غير مقدر وللشخص بخلاف الإرادة  
 وكذلك النفرة قائمها حالة جبلية غير مقسورة بخلاف الكراهة وقد يشتمى الإنسان  
 ما لا يريد بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهي بل ينفر عنه وهذا قالوا إرادة المصاحي  
 مما يؤخذ عليها دون شهوتها وكراهة العادات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة  
 عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير لازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع  
 والسيود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الإيجاب فيوجد الله تعالى الفعل مع  
 كراهته له أي مع نهيته عنه وأما الكراهية بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل  
 اجتماعها مع الإيجاب لاستصاله أن يقع في مسكته تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله  
 تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الإرادة كما قالت المعتزلة فإن الكفر مع كونه مراد الله تعالى  
 ليس يرضى عنده لأنه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما ما يخص من  
 المشيئة فكل رضا إرادة ولا عكس والاختصاص غير الأهم ثم الإرادة أما إرادة أمر  
 وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصي أو إرادة قضاء وتقدير شاء له بجميع الكائنات  
 فالأول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن  
 يراد أن يضل يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الإرادة بالتكليف من الأمر والنهي  
 وقد تتعلق بالمكلف به أي إيجابه وأعدامه فإذا قيل إن الشيء مراد إرادته التكليف  
 لا مجيئه وذاته وقد يراد أنه في نفسه هو المراد أي إيجابه وأعدامه واحتج أصحابنا  
 بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك ببين لنا ما هي وإنما إن شاء الله لم يهدون على أن الحوادث  
 بإرادة الله وأن الأمر قد يتفك عن الإرادة واللام يمكن للشرط بعد الأمر معنى والحق  
 أن دلالة على أن مراد الله واقع لأن الواقع ليس المراد ولأن الأمر قد يتفك عن  
 الإرادة إذ محل الخلاف هو الأمر التكليفي والأمر ههنا لا يراد به دليل أتخذنا  
 نزوا ثم الدليل على أن الأمر غير الإرادة قوله تعالى والله يدعو إلى دار السلام

ثم قوله ويهدى من يشاء دليل على أن المصير على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفذكم نصي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يقويكم دليل على صحة تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أبي البقاء الكفوي (الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها تسكن الانسان مما يريد من احداث الفعل وهي أربعة أشباه تية مخصوصة للفعل وتسمى للفعل ومادة قابلة للتأنيذ ولأن كان الفعل أليسا كانت كفاية وبضادها العجز (وهو) أن لا يجحد أحد هذه الأربعة وقال بعضهم هو التي لتنفيد الفعل بإرادة المختار من غير عائق وفي التعديل وغيره هي بطل ما يمكن به المبدء من الفعل أداء التعميم إليها اختياره الصالحة للضدين على البديل وهي المرادة بالتي في قوله تعالى ما كلفوا ليس تطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط لصحة أداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يحدث بانه التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والثاني معنى لا يمكن تبين منه بمعنى يشار اليه سوى أنه ليس الالفعل وهو عرض يخالفه الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والأعضاء فالمكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرة تهيؤ ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات فكيف يبرقها للصحة بالالهيية فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنة وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنة فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضيقا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتقصيره كانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان صلحت له بدلا من صلاحها بالايمان وهذا معنى قول أبي حنيفة رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البديل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر وأمور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالنجس والنار فالقول بأنها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القائلين ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

اطلاق ما لم يؤمنه صوابا لما اريد في ذكر الاستتلاف وذكرا للتحليل فليس في ذلك اشتغال بل هو ارباب  
 من هيج أحد الغير يقين ولم يظهر لي الى أي قوله يعيل وأكثر كلامه يدل على أنه يعيل الى  
 أنها لا تصلح للذتين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعا له بسهولة  
 والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به  
 الفعل بشقوة والمطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرقى  
 هذا الجبل وهذا الجبل يطيق للسفر وهذا القرس صبر وعلى ما طلة الحضر واستطاعة  
 الاسوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالتسكيفية واستطاعة الاموال والافعال  
 هكذا هي اسمى بالتوفيقية وثق الاستطاعة تقدير اديه ثنى القدرة والامكان فهو  
 فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقدير اديه ثنى الامتناع فهو  
 هل يستطيع ريك على القرآتين أي هل يفعل وقدير اديه الوقوع بعشقة وكافة فهو  
 اذك لن تستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد  
 والراحلة وما فسر استطاعة السبيل الى البيت باستطاعة الحج فانها لا يتفهم من حصة  
 البدن أيضا انتهى من أبي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وتحويله  
 تقتضى التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوى  
 الطرفين الذى هو شرط تعلق القدرة الا فى الممكن لان الواجب راجع الوجود والممتنع  
 راجع العدم أعنى انه ان شاء أن يفعله يقدرك له لكن النسبة بمنفعة أي ليس من شأن القادر  
 أن يشاء والفلاسفة يتكرون القدرة بمعنى صحة اليجاد والترك بدليل أنهم فسروا حياة  
 البارى تعالى بمعنى يصح أن يعلم ويقدر لاجعنى ان شاء فعمل وان لم يشأ لم يفعل فان  
 القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل  
 كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ  
 تعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الوجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال  
 لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة  
 يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفى الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال  
 بعضهم القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى العسفة  
 القديمة وتارة بمعنى التقدير واذ قرئ قوله تعالى فقد ردنا نعم القادرون بالتخفيف  
 والتشديد وكذا قدرنا انهم لمن القابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدّها  
 وبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدّها والقدرة التى يصير الفعل بها متحقق الوجود  
 هي تقاوم الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض  
 لا يبق زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر  
 لانه على تقدير تسليم عدم بقا مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون  
 الفعل بدون القدرة بل هو ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة ~~تتمكن~~ بها الأمور من أداء ما زمه بدينا أو ماليا وهذا النوع شرط  
 لكل حكم والقدرة الميسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة  
 بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن  
 الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها بالبقاء  
 الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا نهى مقبرة  
 صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى  
 ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر  
 لعباده لطفاً منه وفضلاً بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بما فلا يكون اشتراطها  
 لليسر بل للتمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك  
 تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لاسا بقية  
 عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع  
 ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدرة مبنى على أن القدرة تصلح للضدين فان  
 الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح  
 للصدق والكذب وغير ذلك كاليدين تصلح لقتل الكفار ولشفك دماء المسلمين فكذا حقيقة  
 القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصائم معصية والله تعالى طاعة والاختلاف  
 بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت  
 في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت  
 شرطا أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهي والقياس بفتح  
 أن القدرة الواحدة تصلح للضدين الا أنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقاً واذا  
 صرفت الى المعصية سميت خذلاً وانا وذلك لا يوجب اختلافاً في ذاتها والاشعري  
 لما قال بالقدرة مع الفعل ~~لم~~ يمكن يجب بها الاثروا انما لا تصلح للضدين وقع في الجبر  
 والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مقوض الى العبد وقعوا في التفويض  
 فآله سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار  
 العبد ولا يرد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختياراً  
 لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده واستعماله دخول مقدر واحد تحت  
 قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة الخلق والاكتساب فأما اذا كانت  
 لاحدهما قدرة الاختراع وللآخر قدرة الاكساب فجائز واعلم أن محل  
 قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وجه سدائط  
 احتياج كثير من الفساق بالقضاء والقدرة انفسهم اذ ليس القضاء والقدرة مما يسلب  
 قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبراً ايضاً الاحتجاج قال بعض العقوليين  
 يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف  
 ما لا يطابق الاذالك ومما يدل على جوازها هو ان الله تعالى كلف ابا الهب بالايمان ومن  
 الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد صار ابا الهب  
 مكافها بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين التقيضين والجواب أن التكليف  
 لم يكن الا بتصديق الرسول وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم  
 تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولأن التكليف بجميع  
 ما أنزل كان مقدا على الاخبار بعد عدم ايمان أبي الهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع  
 التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين التقيضين والحاصل أن علم الله  
 واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسب به قدرة  
 الفاعل عليه لأن الاخبار عن الشيء حكم عليه بمنتهون الخبر والحكم تابع لارادة  
 الحاكم اياه واراادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعالم هو ذلك الفعل  
 الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل وبجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب  
 المتبوع ايجابا يؤدي الى القسري والالزام بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع  
 والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى واما الذي ان شاء فعل  
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا لجواز أن تكون مشيئة الفعل  
 لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضي وجود المقدم قال في المال والنحل  
 المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لامع جواز أن لا يؤثر وهو  
 الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذي يصح  
 أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء  
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازما عليه ولا يملكه منه وذلك لا يصح أن يوصف به  
 الا الله والقدرة كما يوصف بها الباري بمعنى نفي الهز عنه تعالى يوصف بها العبد  
 أيضا بمعنى أنها هيئة بها يتكلم من فعل شيء مما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى  
 تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليد بالنظر  
 الى كمالها وقوتها ومتى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب  
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكاف للمكسب للقدرة من كليات أبي البقاء  
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضروري مستغن  
 عن التصديده من حيث ان كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورية وهو اختيار الامام  
 الرازي وقيل هو نظري ولكن لم يقتصر الى التأكيد وقيل نظري يقتصر الى التأكيد وهو  
 اختيار امام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه فعرفه الاشعري بأنه ما يوجب  
 كون من قام به عالما قال البردعي وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك  
 والوهم قال المصنف في شرح المقاصد بأنه صفة ينبغي بها المذكور وان قامت هي به

أى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك  
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد  
 منقول عن امام الهدى أبي منصور الماتريدي وعهدل عن الشيء الى المذكور ليم  
 الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر  
 فلا يكون جامعا والقاضي أبو يعلى والباقلاني بأن معرفة المعلوم على ماهو به وبعض  
 المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء على ماهو به فيشمل التقليد المطابق وابن فورك بأنه ما يصح  
 عن قام به اتقان الفعل والامام الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم  
 مطابق لموجبه والحكمة بأنه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل ليشمل  
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون  
 النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة  
 الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة  
 الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيف قبل هذا هو المذهب  
 المنصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أى الموافقة لواقع لان  
 الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال  
 لا يوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصويين بأنه صفة  
 توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية  
 والتصورات بناء على أنها لا تنقض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقنيات  
 من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب أوضح الحدود صفة توجب  
 تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالمقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم  
 التقييد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقنيات وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهي  
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة  
 كالاعتق والتوهم والتخييل فيكون كل من الاحساس والتخييل والاعتق والتوهم  
 علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية التي تلحق  
 الشيء بسبب المادة في الوجود انطارجي من الكيف والايين الى غير ذلك مع  
 حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخييل ادراكه مكتنفا بالعوارض  
 الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم  
 ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس والاعتق ادراكه مجردا عن القواشي الغريبة  
 واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيتها لزوما نشأ عن الماهية والادراك تمثل حقيقة  
 الشيء عند المدرك يشاهدا ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف  
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتصاح فيه عن اراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق  
 في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاشقي لان تعيين مدلول الادراك يكون بأيسر



شتص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو مثل الحقيقة على وجهه المشاهدة  
 ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاشئ وهو ينقسم الى ادراك  
 بشئ آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكلية والى ادراك بالآلة  
 كما في علمها بالمحسوسات وللتبنيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك  
 فان كان يدرك بشئ آلة فما يدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان  
 يدرك بالآلة فما يدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع  
 ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أشخص منه فيكون التعريف بالاشئ وكذا  
 ما قبل انه يلزم أن تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قبل الحضور عند ما به يدرك  
 غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون  
 مدركا أوجب بأن الادراك ليس حضورا لشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك  
 لحضوره عن الآلة بأن كان ما به يدرك الآلة بأن يكون حاضر مرتين احدهما عند  
 المدرك والاخرى عند آله فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة  
 ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة مقننة  
 عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والاشئ المدرك  
 اما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا وغيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أو خارج  
 عنه وهو اما مادي كالاجسام أو غير مادي كالعقول والنفوس المجردة فهذه أقسام  
 أربعة الأولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الأول بدون الحلول  
 والثاني بالحلول والاخير أن لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية  
 بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية  
 ويسمى هذا بالعلم الانفعالي وهو المستفاد من الويسوخلطارجي كما توجد امر في الخارج  
 مثل الارض والسماء ثم تصوره أو الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم  
 الفعلي وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي كما تصوره مثل السرير مثلا ثم يوجد  
 فالعلمي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلي تتفرع عليه الكثرة وهي  
 أفراد الخارجية والانفعالي كلي يتمرغ على الكثرة وهي أفراد الخارجية التي استفيد  
 هو منها والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى  
 انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فنقوله تمثل حقيقة الشئ عند المدرك متناول  
 للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بعثاله فالانتصاب  
 بنفسه يتناول الاوالم بعثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول  
 فيه أو في آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالعلمي الاخير قسمه  
 الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أي مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق  
 ان كان اذا كان أي ادراكا على وجه القبول والاعتقاد بالجزم واحتزبه عن التخييل

والشك والوهم فان كلامتها وان كان ادراكا للنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست على وجه الادعان والاعتقاد بل على سبيل التخيل والتجوز فهي من التصورات للنسبة التامة الخيرية المسماة بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول ايجابية وكانت كالاقتقاد بان زيد اقائم أو سلبية كالاقتقاد بان زيد ليس يقائم تصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا أو سلبا وعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها ويقال لا ايقاع ايجابا واثبات وللانتزاع سلب وثق والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد في قولنا زيد قائم أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مبانة شيء لثقل على وجه الانفصال كأنفصال هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا أو زوجا وذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي مفهوم تصوري والاي وان لم يكن اذعاناً للنسبة سواء كان ادراكا لمر واحد كتصور الانسان أو أمور متعددة بلان نسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير تامة كحوتة ورغلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الادعان كالنسبة الانشائية نحو تصور ضرب أو قابلية اياه لكن لم يحصل الادعان بهما كما في التخيل والشك والوهم كما مر فتصورا لتصور ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنق أو اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بأحد هما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصوران تصور الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وهي ربط احدهما بالآخر على وجه الادعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في صورة الشك قد تصور النسبة بدون الحكم اذا لم يتصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعاً ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله والمصنف اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الادعان النسبية لا وقوعها أو لا وقوعها والاقوال ان كان ادعانا لوقوع النسبة أو لا وقوعها والثاني في ماهيته ذهب الحكماء ويجهور المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي الى انه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصور اذا حكم عليه بنق أو اثبات كان المجموع تصديقاً وفرق ما بينهما مما كما بين البسيط والمركب وقد اختار

المذهب المذهب الحكيم حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع  
 المركب منه ومن التصورات قيل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم  
 العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلامهم اموصل على حدة وطريق يختص به  
 يحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد  
 المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى  
 التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك  
 سائر التصورات في الاستصصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع  
 التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا  
 المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغانم البغدادي وأصح الحدود  
 عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل  
 سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كافي العلم الحضوري الانطباعي  
 أو غيرها كافي العلم الحسولي وسواء كانت مرسمة في ذات العالم كافي علم النفس  
 بالكميات أو في القوى الجسمانية كافي علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات  
 العالم كافي علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المتكشفة بذاته على ذاته لان مدار  
 العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتباري وذلك ان العلم عبارة عن  
 الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم  
 واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت  
 هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والاقوال كل  
 بالنسبة الى ذاته واحدها اذا كانت عين ذات العالم وأما اذا كانت غير ذات العالم  
 فكافي علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها  
 فيمتنع ان تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري  
 وله تعالى علم آخر بها اجمالي سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته  
 عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضي الاضافة المخصوصة التي  
 سماها أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الاقلاطونية ان العلم صفة  
 المعلومات القائمة بأنفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات  
 القائمة بذات الله تعالى وأيا ما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمي أهل الحديث  
 ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات واتبع أكثر مشايخنا  
 عنه احترازاً عما يوهمه من كون العلم آلة فقط والو عالم وله علم وكذلك فيما وراء ذلك  
 وأبو منصور الماتريدي يقول انه عالم بذاته وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات دفعا  
 لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحيل أن لا يكون عالماً بالصفات كيف وقد  
 أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لا ثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب  
 وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مفتقرة  
 الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون  
 تلك الذات مخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل أن تكون  
 تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أيضاً أن تكون تلك الصفات موجبة  
 لصفات اخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر  
 قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزوع عن الزمان ونسبته الى جميع  
 الازمنة على التسوية بجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كما امتداد  
 واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كلياً كان  
 أو جزئياً لأن نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فلهما حدثت الخلوقات لم يحدث له  
 علم آخر به اهل حصلت مكشوفة له بالعلم الازل فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم  
 بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به  
 وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق به مسبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وغرض  
 استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالماً  
 بالقوة فيفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهية العقل تقضي بأن ابداع  
 هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالامتناعات والممكنات  
 والموجودات قبل وجودها جميعاً وفرادى اجمالاً وتفصيلاً بأنها ستكون كذا وقت  
 كذا اليقصد ما يشاؤه في وقت شاء فيه فبمد وجودها أيضاً يجعلها مطابقتها  
 لما يشاؤه فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث  
 كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء الماضي والاستقبال من ضرورة كون  
 الحادث زمانياً وكل زمان محقق بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازل الى  
 الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبته الى الزمان اللاحق قلت سي علم الله  
 واذا نسبته الى الزمان الحالى قلت يعلم الله بجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتباراتك  
 وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة اليه فعلى  
 سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها  
 على تغيره وبعدد ما على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً ومعلقاته  
 مختلفة ومتغيرة وهو يتعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها  
 وكذا على نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال انفساً ساقاته متحد وان كانت متعلقاته  
 متكثرة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى  
 أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتباراً أنه علم بهذه الماهية  
 وأما وجود الماهية وفعاليتها في الازل فبما لا يزال قنابرة لعلمه الازل بها التابع لما هيته

يعني أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الخوصية لكونها في تقسيمها على هذه  
 الخوصية لزم أن تحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخوصية فلا جبر ولا بطلان  
 لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متبوعه ووقوع الكائنات تابع لها  
 فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أي غير مستفاد من خارج كما هو عند  
 المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى  
 الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى  
 بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشيء زمانا أو ذاتا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول  
 بأن علمه تعالى ضروري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل بالمتضمنات مع أن علمه  
 شامل للمتضمنات والمعدومات الممكنة الا أن يقال لها وجود في المبادئ العالية  
 وقد اشهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي  
 بل انما يعلمها بوجه كلي "مختصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها  
 بنحو التعلق لا بطريق التخييل فلا يعزب من علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء  
 لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم ما تعلم من وقوع الشركة ولا يلزم  
 من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه على وجه الاجسام  
 والتخييل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لافي المصدرك فان  
 التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما وصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم  
 وبهذا الاستحقاق الكفار وتعمل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل  
 بوجه جزئي يتغير وأما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعمل على وجه كلي لا يتغير  
 الى هنا من تعريف أبي البقاء الكفوي في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت  
 في الصحيح عن أم حبيبة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهي  
 تدعو وتقول اللهم أمتعي بزوحى رسول الله وبأخى معاوية وبأبي إسحاق فقال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاقه مقسومة وآجاله مضروبة  
 لا يجعل شيئا منها قبل محله ولا يؤخر شيئا منها بعد محله فلو سألت الله أن يجبرك من  
 عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل  
 فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شيء يقضاء وقدر حتى الهجر والكيس  
 ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل كل شيء ومنه يجب  
 على جميع الموجودات ولو اوزهها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك كما افرق  
 اذا بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب  
 الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدرات على ضربين شرب يختص  
 بالكليات وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد أخبر  
 النبي صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهي العمر والرزق والاجل

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتيه الملك في الشهر الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب اذكر ام اتى اشقى أم سعيد ما رزقه ما أجله فالحق يلى والملك يكتب وقال ايضا قسرح من الخلق والرزق والاجل وشقى أو سعيد وقال سبحانه في الجزيات سنقرغ لكم أيها الثقلان فاقهم وأما اللوازم الجزئية التفصيلية فانها المالم تكمد تنحصر لم يكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور بعضها وحصوله للانسان قديتوقف على أسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب والسعي والتعمل من جملتها حتى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعلمين في ذلك قضاء ولا تعمل ولا سعي بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره ووجب علمه السابق الثابت الحكم أزلا وأبدا بما يقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهي عنه صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما عرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد أدركت لك فيها علوما واسرار ارجو ان تنبت لها عرفت بجملة من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح والترغيبات والترهيبات والتكريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوي قدس سره (المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أولا كما أن المعنى هي الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق والمفهوم الكلي هو امر واحد بنفسه متككثر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا لان كان نوعا لجزئياته كالانسان وينسبها وفصلها على قياس النوعي وأفراده كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب ومفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فخوي الخطاب ولحن الخطاب أيضا وهو الذي سميناه دلالة النص كالجزء بما فوق المثقال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه في غيره أولى ودلالة الى وحتى وأمثالهما على مخالفة ~~كم~~ مدخولها لما قبلها فبطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجهه للتخصيص سوى الحكم فانها تزات بعدما تحا كما بنوا النضير وشوق ريضة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم قبل أن جه الاسلام من أن يقتل الحر من بني قريظة بالعبد من بني النضير الرجل منهم بالمرأة منهم وسران منهم بجرمهم قتلت فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بان يتساوا واولاد لالة فيها على أن يقتل الحر بالعبد والذ ~~ك~~ باللاتي

كالأدلة على ~~منه~~ بل هي منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وقوله  
 عليه السلام المسلمون تكافأ دماؤهم ولا عبرة للتفاضل في النفوس والماقتل  
 جمع بقدر لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم للشارح مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب  
 في قوله تعالى ولا تذكروها وقتيائكم على البغضاء إن أردت تعسنا أنه مخرج مخرج  
 الغالب فان الأكرام غالباً إنما يكون عند ارادة التصصن قال ابن الكيال المفهوم  
 معتبر في الروايات والقبود والخلاف إنما هو في النصوص وقد أنكر أبو حنيفة المفاهيم  
 المخالفة لمنطوقاتها كلها فلم يخرج بشئ منها في كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام  
 في تحريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد بكون المفهوم معتبراً فيما عدا كلام  
 الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كأقوال  
 الصحابة والظاهر أن الحنفية النسابة للمفهوم في الكتاب والسنة إنما مالوا إلى  
 الاعتبار في الروايات لوجه وجيه وفي بعض المعتبرات لعل قول العلماء إن التخصيص  
 بالذكر في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذموم من هذا القبيل حيث  
 يعلم أنه لو لم يكن للنفي ما كان للتخصيص فائدة إذ الكلام فيما لم يدرك فائدة أخرى بخلاف  
 كلام النبي فإنه أوفى جوامع الكلم فاعله قصد فائدة لم يدركها ألا ترى أن الخلف  
 استفاد منه أحكاماً وفوائد لم يبلغ إليها لعل بخلاف أمر الرواية فإنه لا يقع  
 التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كالمفهوم الموافقة معتبر في الروايات  
 بلا خلاف وفي الزاهدي أنه غير معتبر وقال ابن الكيال العمل بمفهوم المخالفة معتبر  
 في عبارات الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقر في موضعه والحق أن دلالة  
 ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه بشكل  
 بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بحجته  
 ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومثمه العلامة  
 التفتازاني حيث قال في التلويح لاتزاع لهم في أن المفهوم يلحق بمعارضه القياس  
 من كتابات أبي البقاء ~~المنسوخة~~ فوي رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف  
 بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير أنه لا يكون مراداً بالانزال قطبيه  
 في الحسيات أن من نظر إلى شيء يقابله فراه ورأى غيره مع أطراف عينه فما يقابله  
 فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي لكن بطريق الإشارة تبعاً  
 للمقصود والاستدلال بإشارة النص إثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن  
 الاستدلال بدلالة النص إثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص إثبات الحكم  
 بالمفهوم اللغوي غير النظم وباقتضاء النص إثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم  
 ودلالة النظم وإشارته بالنسبة إلى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض  
 على وجه يتضمن جواباً عن شيء أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أو جزاءه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سبقه  
 وإشارة ان لم يسبق له وان كان لازمه المتقدم فاقترضا وان لم يكن شئ من ذلك  
 فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والافلا دلالة  
 لغة وإشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخر من دون معتقل  
 اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له إشارة معهودة وكان بمنزلة الاخر من انتهى  
 من كلمات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (نشر الطوايع) بسم الله الرحمن الرحيم  
 اياك نعبد و اياك نستعين خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام  
 وبعد فاعلم أن العلم المسجي بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد  
 الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقائد ما يقصده بنفس الاعتقاد دون العمل  
 فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده نفس اعتقاده كقولنا  
 الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم  
 الكلام لحفظها والاخر ما يقصده العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى  
 هذه الاحكام علمية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه  
 على ما قبل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن  
 أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالشروع عن أحكام أفعاله فيهما كوجوب  
 نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم  
 وجوبهما وغاياته الترقى من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين وازام المعاندين  
 أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته  
 بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات  
 من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام بقوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيئات  
 الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كما في شرح المواقف ولعل  
 البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض  
 موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض  
 موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجها  
 في البحث عن الأعراض وأما على ما قبل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات  
 لان حيث الاستناد كقواهم الأعراض لا تنتقل في التعريف اشكال ويمكن  
 تخصيص الأحوال بالحينية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها من تلك الحينية  
 استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوايع  
 اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بهما بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة  
 من الممكنات بالنظر في مراتب المصنف الكتاب على مقصدية وثلاثة كتب المقصدية  
 في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات



العلم بالشيء الثاني في التصور وما يتعلق به من ترتيب هذا الكتاب على وفق ترتيب العلوم  
 فالقدمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادئ  
 النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكما أي ادراكا لان  
 النسبة واقعة أو ليست واقعة فهو تصديق والافهوتصور ثم ان كل واحد منهما  
 ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم  
 والحكم بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى  
 النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بأن العالم حادث فيكتسب الكسبيات من  
 البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معاومة على وجه يؤدي الى استعلام  
 ما ليس معلوم وتلك الامور مرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معترفا  
 وقول اشارح وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا ووجهة أقول يشعر  
 قول المستنف وتلك الامور المرتبة الى آخره ان التصور لا يكتسب من التصديق  
 وكذا العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث  
 لبحث الاول في شرائط المعرفة يعرف الشيء ما يستلزم تصوره وتصو ذلك الشيء  
 فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي  
 في الجلاء والظلمة وفسر شارح الشمسية بقوله أن يكون العلم بأحد هما مع العلم بالآخر  
 والجهل بأحد هما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس يستلزم كون قائمهما  
 أي الحركة والسكون في مرتبة واحدة فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس  
 وأيضا لا يعرف الشيء بما هو أخفى منه لاتقاسم سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاخفى  
 على المعرفة فيكون القساذ فيه من جهتين الخفاء والدورا ولم يتوقف واذا توقف  
 عليه فاما مرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه  
 كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة  
 الكوكب النهاري أخفى من معرفة الشمس واما مجرد ويسمى دورا مضمرا ودورا  
 خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بمقتساويين ثم تعريف  
 المتساويين بالشئيين الذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشئيين بالاشئين  
 ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالاشئ الذي لم  
 يتوقف على المعرفة فيقال النار ركن شبيه بالنفس أي في اللطافة والنفس أخفى  
 من النار لكن لم تتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أي  
 برادفه لاتقاسم سبق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المرادف شيء آخر كقولهم  
 الحركة نقله أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد أخذ  
 معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره وأن يجتنب  
 عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال الفاظ مجازية الامع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المأخوذة عن  
 ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني  
 وينبغي أن يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثرة  
 مجتمعة من ابعادها والمجتمعة من ابعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء  
 الحد مثل أن يقال الانسان حيوان جسماني فإنا الحيوان يؤخذ في حده الجسم  
 حين يقال انه جسم ذوق نفس حساس متحرك بالارادة فقد ذكر بالجسم الذي هو  
 بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار  
 بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي  
 يقع في تعريف كل من المتضايين وهما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود مثل  
 الابوة والبيتوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من  
 نوعه من حيث يتولد الخ فالولم يكرر بعض الأجزاء بالحقيقة اصدق التعريف على  
 بعض الابن لأن الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن  
 وان كان كذلك لا يمكن لا يكون ابنا من هذه الخثية بل من حيث تولده من نطفة  
 شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو  
 التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قوله  
 في تعريف الانف الاقطس هو أنف ذو تقعر لا يكون ذلك التقعر الا في الانف  
 فصار الانف والتقعر مكررا فانه يجوز أن يقال في تعريفه هو شيء ذو تقعر مختص  
 بالانف لا يمكن كرا الانف فتبيل هو أنف ولم يقل هو شيء ليكون ابواب مطابقا  
 للسؤال لأن السؤال عن الانف الاقطس لا عن الشيء الاقطس هذا حاصل ما ذكره  
 الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعر ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التقعر  
 بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثاني) من أقسام  
 المعترف معرفة الشيء يجب أن يساويه في العموم والتلصص أي في الصدق على  
 معنى أنه يجب أن يصدق المعترف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعترف بالكسر وهو  
 الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعترف بالكسر على كل ما يصدق  
 عليه المعترف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة لتشمل  
 المعترف بجميع افراد المعترف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعترف  
 أربعة حدث تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين كالحيوان الناطق في تعريف  
 الانسان محدث ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده أو به والجنس البعيد  
 كناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس  
 القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف  
 بالخاصة وحدها أو به وبالجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الأتسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمرصصكب من العرض العام  
 والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك أو الماشي الناطق  
 أو الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانهم رسوم ناقصة أيضا (المبحث الثالث)  
 في بيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر ويبيان ما يجوز أن يعرف به شئ آخر الحقائق  
 اما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة  
 أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه  
 أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحدث - داتا ما ولا حدا  
 ناقصا بالبساطة لان كلامهم - الا يكون الامتلاء جزءا وأيضا لا يحدث به غيره لعدم كونه  
 جزءا لغيره كما لو اوجب تعالى والحد لا يكون الامتلاء جزءا والبسيط الذي يتركب عنه غيره  
 لا يحدث لبساطته لكن يحدث به كالجواهر الذي هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب  
 الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدث به لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لا يمكن بحده لتركبه  
 كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية أخرى ضرورة  
 كونه نوعا ساقلا والمركب الذي يتركب عنه غيره يحدث لتركبه ويحدثه الغير الذي كان  
 ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب عنه غيره  
 كالانسان فالحد للمركب سواء كان - داتا ما أو وحدانا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة  
 تركبه من الجنس والخاصة بمهية الرسوم اهما جنس وكل ماله جنس فله فصل  
 فتكون ماهية الرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط  
 والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلبجوار شأوه عن الجنس والفصل  
 (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في أنواع الحجج وهي  
 جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق وانطق القريب احتراز عن الموصل البعيد  
 وهو أجزاء الحجج والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم  
 بوجود المدلول وأرى بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد  
 واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقريضة تقابل  
 الظن واليقين والافعال اعتقاديم الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء  
 وتمثيل لان الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئية أي جزئي ذلك الكلي سواء  
 كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بتعلق الانسان على نطق جزئية الذي  
 هو زيد في قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال أحد  
 المتساويين على حال الاخرية في الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون  
 بينهما الاتساوي كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان  
 في قوائمه كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان  
 ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشية

الاصفهاني اندراج جميع أقسام الاستثنائي والاقترافي المتصل والمنفصل فيما ذكر غير  
 ظاهر يعني أن التقسيم غير حاصروا جاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائي  
 المتصل عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق لمزومه وكل أمر متحقق لمزومه فهو  
 متحقق ويقال في رفع التللي ان المقدم أمر اتنى لازمه وكل أمر اتنى لازمه فهو منتف  
 ومرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق معانده  
 في الصدق والكذب وكل أمر متحقق معانده في الصدق والكذب فهو منتف ونس عليه  
 البواقي وان كان الدليل استدلالا لاجمال جزئي على حال كلي يسمى استقرا وهو اثبات  
 الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها أو بعضها اما الاقل فمفيد اليقين كقولك العدد  
 اثنان زوج أو فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد ينتج أن كلي عدد بعده  
 الواحد أي يقنيه بالقائه منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقرا تاما وأما  
 الثاني فلا يقيد الا لظن بلوازا أن يكون حكم ما لم يستقر على خلاف حكم ما استقرى  
 كما يقال كل حيوان يحرك فكذا الأسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما  
 مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التماسح بخلافه كذا في شرح المواقف ولعل  
 قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى اصغرى مطوية وهي أن بعض الحيوان انسان  
 وفرس وغيرهما مما يشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكذا الأسفل ثم نستدل على  
 المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكذا الأسفل فكل حيوان يحرك فكذا الأسفل  
 لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائي بوضع المقدم أن التالي حق وهو المدعى  
 لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين  
 بالنتيجة التي هي قوائنا كل حيوان يحرك فكذا الأسفل بل أفاد الظن وان كان الدليل  
 استدلالا بحكم جزئي على حكم جزئي آخر لا شرا كهما في وصف يسمى تخلافي عرف  
 المتكاملين وقياسا في عرف الفقهاء والمراد من الجزئين أن يكونا تحت كلي واحد  
 سواء كانا جزئيين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كلي واحد فلا يتهمدى  
 حكم أحدهما الى الآخر مثاله أن يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لا شرا كهما  
 في الاسكار بأن يقال النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار والخمر حرام أي للاسكار وهو  
 لا يفيد اليقين أيضا كما بين في المطولات والجزئي الذي تهدي منه الحكم كالخمر في مثالنا  
 يسمى أصلا والجزئي الذي تهدي اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعاً والوصف المشترك  
 بينهما كالاسكار يسمى جمعا وهو الكلي الشامل لذيئتي الجزئين لان المبسكركلي  
 شامل للخمر والنبيذ وسبب تهمدية الحكم هو الجماع وهو انما يفيد التهمدية أي  
 انما يفيد الحكم في الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم في الاصل وتأثيره يعرف تارة  
 بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشيء بغيره  
 وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كاليتم في التأليف واليتم حادث

للتأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وهدما أما وجودا ففي البيت وإتمامها  
 ففي الواجب تعالى لأنه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون  
 المدار على للدائر فيكون التأليف على الحدوث وأما البر والتقسيم فهو إيراد أوصاف  
 الاصل وإبطال بعضهم اليقين الباقي للعلية كما يقال على الحدوث في البيت أما التأليف  
 أو الامكان والنافي باطل بالتعريف لأن صفاته تدل على إمكانية وجوده بصادقته فليس  
 الاصل ويقام البحث في علم أصول الفقه (المبحث الثاني في القياس وأصنافه) لم أن  
 القياس قول واقف من أقوال من سلتهم منها قول آخر وهو انما استثنائي أو اقتراني  
 فالاستثنائي ان كانت شرطية متملة فاستثناء عين المتقدم ينتج عين التالي واستثنائي  
 نقيض التالي ينتج نقيض المتقدم وان كانت منتهمة ساقية ينتج استثناء عين كل جزء  
 نقيض الآخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عن الآخر وان كانت مائة الجمع  
 فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مائة الجمع فاستثناء  
 نقيض كل جزء ينتج عين الآخر ويقام البحث في المنطق (وأما القياس الاقتراني) فهو  
 على أربعة أشكال لأن الحكمة الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى  
 فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو  
 الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحمولا  
 في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران  
 الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لکن لا ينتج كلها لانه شرط  
 الاتساج في بعضها أما الشكل الاول فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى  
 وضروره المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين ~~كليتين~~ ينتج  
 موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية  
 والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع  
 من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني  
 فشرط اتساجه استتلاف مقدمته بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروره  
 المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية  
 والثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى  
 موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة  
 كلية ينتجان سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية  
 احدي المقدمتين وضروره المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين  
 كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج  
 سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة  
 جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية وكبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صفري وموجبة جزئية كبرى تتبع موجبة جزئية  
والسادس من موجبة كلية صفري وسالبة جزئية كبرى تتبع سالبة جزئية والحاصل  
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فشرط اتساعه أن لا يجمع فيه  
سنتان وهما السلب والجزئية لافي مقدمة ولا في مقدمتين والجمع في مقدمتين أعم  
من أن يكون من نفس واحد أو من جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع  
في المقدمتين لان المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان الامن جنسين والاشتراك  
المذكور وانما هو اذا لم تكن الصفري موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية  
تسبب اجتماع المنهتين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين  
الشرطين خمسة الاول من موجبتين ~~تليتين~~ والثاني من موجبة كلية صفري  
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صفري  
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صفري وسالبة كلية  
كبرى والخامس من موجبة جزئية صفري وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة  
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)  
وهي القضايا التي تتالف منها الحجج والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل  
من غير اذعان الى السماع بمعنى تكون كالتا مقدماتها عقلية أو نقلية بأن يكون  
للسماع مدخل فيها أعم من أن تكون كالتا مقدماتها عقلية أو أحدهما والاول كقولنا  
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص  
لقوله تعالى أفعيت أمرى وكل ما هو يستحق التبارك لقوله تعالى ومن يمس الله  
ورسوله فأن له نار جهنم هذا مثال النقل المحض وأما مثال ما يكون احدي بمقدمته  
عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه  
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث  
القسمه فقال الحجج اما عقلية محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجج  
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها  
وتسمى برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين بمعنى تسمى دليلاً بمعنى الاخص  
لان الدليل معنى آخر أعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها نقلية  
أو مشهورة وتسمى بحججاً عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون  
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من  
جهة المادّة وأما المغالطة من جهة الصورة فيبان لا يكون القياس على هيئة  
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يميز بها  
العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات ويدبريات سواء كان تصور طرفيها  
بالكسب أو بالبداهة أو تصوراً أحدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الكل

اعظم من الجزء أو قضايها يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره  
 الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو الاقسام المتساوية ونحو  
 قضايها قياساتهما وقياسها يميز بها الحس وفسره الاصغرهاني بقوله أي قضايها  
 يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس  
 مشيئة والتار سارة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرسا وعضبا ووجعا وعطشا  
 ونحو هذه القضايا شاهدات وحسيات أو قضايها يجزم بها العقل والحس معا والحس  
 اما حس الجمع أو غيره والاول المتواترات والثاني ان احتياج الى كثرة المشاهدات  
 فهي الجبريات والافهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات  
 من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجزم العقل  
 في المتواترات والجبريات والحدسيات فلم ينسب المصنف الجزم في الاول الى الحس  
 فقط وفي الاخرى الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف في حاشية  
 الاصغرهاني جعل الحس في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والجبريات  
 والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحس فيهما هو العقل وهو لا  
 الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه هو الا احتياج الى قياس  
 حتى في كل واحدة من المتواترات والجبريات والحدسيات فدل عليه الحس هناك  
 أكثر انتهى وتعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هي ما يحكم  
 بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه بجمع كذبر يجزم العقل بالمتناع  
 فواطئهم على الكذب ولو أخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقل الجردة  
 أو عما هو من قبيله ~~ال~~ يستحيل وقوعه كاجتماع احواد والبياس في محفل  
 أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بالمتناع فواطئهم على الكذب فلا يفيد  
 اختبارهم الجزم بضمون الظير ولا يهدى من متواترات ولا يثني المتواترات من قياس  
 حتى وقرره بعض الافاضل بأن هذا خبر جماعة لا يمكن فواطئهم على الكذب وكل خبر  
 كذلك فهو صادق وأما الجبريات فهي ما يحكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شيء  
 على غيره مرارا كثيرة بحيث ~~ي~~ يعلم العقل بأنه ليس على دليل التماس قبل لحظة  
 قياس حتى وهو انه لو كان الترتب المذكور انك قياسا كذا ثم أوا كثرها سكره دائم  
 أو كثرى كترتبالاسهال على شرب السمقورينا وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين  
 لاقتضاهم قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستمد من الشمس أقول فانه المشاهدة  
 ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ويحدث قرينة على أن ذلك النور مستمد من  
 الشمس وهو اختلاف ~~ت~~ لانه النورية بسبب اختلافه من الشمس قريبا وبعدا  
 حكم العقل بأن نور القمر مستمد من الشمس ونحو حدسيات ولا بدقها من مقارنة  
 القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بأن تشكلاته النورية مختلفة بسبب القرب

والبعد من الشمس وكل ما عدا شأنه فنوره مستمد من الشمس ولما كانت الجهة منقسمة  
بموجب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرعاً من بيان مواد البرهان  
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الغشيات وهي  
مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز تقيضها تجويزاً من جوارح كقولهم كل من تطوف  
بالليل فهو سارق ومن المشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهور اما المقدمات عامة  
تتعلق بنظام أو الهم مثل العدل حسن والنظم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا متواترة  
الفقراء محدودة أو بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم  
أما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة قياساً  
على الامور المحسوسة إذ الوهم تابع للحس لحكمه في غير المحسوس يكون كاذباً كما قيل  
ان كل موجود جسم أو حال في جسم وانما احكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود  
المحسوس كذلك فتناس غير المحسوس عليه وحكم تلك القضية الكلية قال  
الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المتعبة  
تقيض حكم الوهم فاذا وصل الى العقل والوهم الى النتيجة نكس الوهم أعرج على  
عقبه واستبعده قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بانطوف  
من الموقى مع أنه يوافق العقل في أن الميت جاد وكل جاد لا يضاف منه فاذا وصل  
العقل والوهم الى النتيجة نكس الوهم ولما فرغنا من الجهة العقلية شرعنا في الجهة  
النقلية وهي دليل صحيح صح نقله عن عرف صدقه عقلا وهم الاتبياء عليهم السلام  
لان المحزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اقل المتواتر لا يقيد المحسوسين علماً  
اذا تواتر جميع القرآ وبعض الاحاديث في افادته اليقين اختلاف غذهب المعتزلة  
وجهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيداً اليقين على العلم  
بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بأن  
تلك المعانى مرادقة والاقول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الماقلين اللغات العربية  
لتعيين مدلولات مواد الالفاظ وينقلهم النحول لتحقق مدلولات الهيئات التركيبية  
وينقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تثبت  
برواية الاتحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد  
من الناس كالاصحى والطائيل وسيدويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز انطباعه على  
العرب فان امرئ القيس قد خلق في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء  
البحاوية وأما فروع هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقيسة أى بالتشيل والتشبيه وكل  
من رواية الاتحاد والقياس دليل على فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر  
الظن والثانى وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ من معانيها  
المخصوصة التي كانت موضوعة بازانها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام



معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد من تلك المعاني الأولى المعاني الأخرى  
 التي تفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جائز أن يكون المراد  
 معنى آخر مغاير للمفهوماء وعلى العلم بعدم الجواز اذ على تقدير التعوز جائز أن يكون  
 المراد المعنى الجاهلي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار اذ لو  
 أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم  
 التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه  
 وعلى العلم بعدم التسخ لان احتمال التسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني  
 الذي ورد فيه النامع لكن هذه الامور غير يجوزية الا تنافيها بل غاية الامر القس بالانتفاء  
 فلا يحصل لنا العلم الحقيقي بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلية على تخييض  
 ما دل عليه الدليل النقل اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل العقلي بان يقول  
 النقل عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلي مثله قوله تعالى الرحمن  
 على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة  
 الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستيلاء يحصل الجلوس على العرش كناية  
 عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على النقل لان ترجيح النقل على العقل ابطال  
 بلاصل بالقرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل ولو ابطالنا  
 العقل بالنقل بطل النقل أيضا لان بطلان الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم  
 المعارض العقلية غير يقيني والحق ان الدلائل العقلية قد تفيد اليقين في المسائل  
 الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول منه أو متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء  
 الاحتمالات المذكورة وأما المعارض العقلية فلا يتصورها اذ لا طريق للعقل  
 في المسائل الشرعية تم في افادتها اليقين في المسائل العقلية نظرا لعدم القاطع بعدم  
 المعارض العقلية والمراد من المسائل الشرعية أمور ويجزم العقل بامتناعها اثباتا  
 وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكلي - أخوذ  
 من شرح الواقف والاصفهان (الفصل الرابع في أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث  
 المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائط بحسب ما تقدم وصورة يفيد العلم  
 بالمنظور فيه مطلقا أي سواء كان في التصورات أو التصديقات ومواء كانت  
 التصورات والتصديقات في الالهيات أو غيرها وهذا عند دالجه وروا السنية أنكروه  
 مطلقا والمهندسون أنكروه في الالهيات وأما افادته القن مطلقا فقبل انها متفق  
 عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن القن انما يتوقف في التصديقات (فروع ثلاثة)  
 الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول  
 مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة  
 من مبدئها الفياض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جوي العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الدهن والنتيجة تفيض  
 عليه من المبدأ وهو العقل القمالم عندهم على سبيل الوجوب أي اللزوم العقلي  
 والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد  
 أن يوجب وجود الشيء وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبني ذلك أنهم  
 لما أثبتوا لبعض الحوادث هو أثر غير الله قالوا الفعل الصادر منه أي من المؤثر غير الله  
 إن كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر  
 وإن كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد  
 من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعمل للعبد واقع  
 بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وبينوا قسامة مذهب المعتزلة ببيان  
 استناد جميع المكات إلى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا أنه لا يتبع  
 استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاضغرتحت الاكبر فانه لو اتقى التدطن  
 بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم أن هذا الحيوان بقلة وعلم أيضاً أن كل بقلة  
 عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة السلبية رأى بقلة متنفخة البطن فظن أنها حبل لعدم  
 التقطع لاندراج هذه البقلة تحت قولنا كل بقلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا  
 بأنه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتعطن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الاتساح  
 وخذنا ثمة لكتنها اشتلقت في جلاء الاتساح وخذنا ثمة بحسب جلاء ملاحظة الاندراج  
 فيها وخذنا ثمة (الفرع الثالث) المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسداً مادة أو صورة  
 لا يستلزم الجهل أي الجزم بنتيجة كاذبة وإن كان قد يجلبه اتفاقاً حال في شرح المواقف  
 وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقاً أي سواء كان فاسداً من جهة  
 المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازي واستعرف فساد حال المصنف  
 والحق ان الفساد ان كان مقصوراً على المادة استلزم وان كان مقصوراً على الصورة  
 أو شاملاً لها فلا وفي شرح المواقف ان الصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم  
 الجهل لا كلياً لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع أنه ينتج أن  
 زيد اجسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثاني) ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله  
 ولا حاجة إلى معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافاً لادعاهما عليه فانهم  
 يقولون لا يمكن معرفة الله الا من قول المعلم وهو الامام المعصوم وينعمون استحصالة  
 مخلوقات من الازمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله  
 تعالى حال الدواني والمراد بمراد معرفته ههنا التصديق بوجوده وو- وبه تعالى وصفاته  
 الكالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية وأما معرفة ذاته فغير واقع عند  
 المهققين ومنهم من قال بامتناعه في العقل كحكمة الاسلام وامام الحرميين والصوفية  
 والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقيني بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره  
 وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة  
 الله تعالى فذهب المشوية الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة  
 الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يتم  
 التقليس وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في معرفة  
 فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو لرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب  
 المتصوفة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو  
 قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها  
 وهو واجب أيضا ثم اختلفوا في الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشع يتوله به الى  
 قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لان  
 شكر الله واجب اعتقاده هو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر بجميع ما ذكر  
 من الاصفهاني قال في شرح المواقيف قد اختلف في قول الواجب على المخالف فانه قد  
 ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيما وهذا مذهب  
 جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفراييني وقيل هو أول جزء من النظر وقال  
 القاضي أبو بكر وابن فورك وأمام الحرميين انه التصدي الى النظر والنزاع لفظي اذ لو أُريد  
 أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة انما قال ان أُريد قول الواجبات سطفا  
 فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في المذات) وفيه ثلاثة اجاب امام اول في  
 الامور السكينة وتسمى بالامور العامة أي الشاملة بجميع الموجودات أي الواجب  
 والوجود والعرض وفيه ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب أهل الحق  
 الى أن المعدوم الممكن ليس بشئ وثابت ومحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود  
 والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من أئتموا بالحال ولهذا قالوا ما من شأنه ان يهـ  
 انما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم فهذا التقسيم أنباء أن  
 لا واسطة بين الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وذهب  
 بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرميين في قوله انه قول وبعض  
 المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود  
 والمعدوم أمر حق وهو الحال كالموجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يهـ انما أن لا يكون  
 له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم أو يكون له  
 تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار نفسه وهو الحال فهذا  
 التقسيم أنباء أن الواسطة حق وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج عرفوا الحال  
 بانه صفة لموجود لا موجود ولا معدوم فتقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا  
 وقوله او وجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار دواتها فهي من قبيل الموجود  
 دون الحال وقوله ولا معدوم يستخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها  
 معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في  
 الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم ان تحقق في  
 نفسه أي تقر وتتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود  
 والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو الشيء  
 والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعميان فهو الموجود والافه والمعدوم  
 الممكن فهذه التقسيم انباء أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن  
 والممتنع وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج قال الشيء والثابت عندهم أعم من  
 الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح الواقف وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات  
 كل ما يصح أن يعلم ان لم يكن له تحقق تام فهو المعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن  
 فهو الموجود والخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود  
 الخارجي اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن  
 اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه  
 أولا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل  
 لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالمصورة الحائلة في الهيولى فقولنا يقوم ما حل  
 فيه استمرز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكننا ضير  
 مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أعم من الموضوع عندهم  
 ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي  
 وهو الاجسام والمتكلمون لما أنكر الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما  
 متحقق في الخارج أولا الثاني المعدوم والاقل ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم  
 وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض لو ليس  
 بتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم يشكرون القول والنفوس المجردة اعلم  
 أن الوجود الذهني أثبتة الفلاسفة ونظام المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم  
 في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن  
 للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق  
 بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقة قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه  
 النسبة أنكره كذا في شرح حكمية العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه نسبة  
 مباحث المبحث الاقل في تصور الوجود تصور الوجود بدعي لا يحتاج الى تعريف  
 بل هو متصور بالبداهة لا تخرج من وجودي المتصور بداهة وجزء البديعي بدعي  
 فلا يجوز حينئذ ان يعرف الاتعريف بالقطيا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع له هذا المعنى

وليل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه والاعتبار أنه بدعي ثم ان الوجود بسيط وأيضا  
 هو أعرف في الاشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المتصور بالبداية  
 مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني أن له معنى واحدا مشترك فيه  
 الموجودات بأسرها ويطلق على جميعها معنى واحدا على ما ذهب اليه الفلاسفة  
 والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارج عن عبارة عن كون الشيء  
 في الايمان ولا شك أن جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال  
 شارحها اذ الوجود الذي عبارة عن كون الشيء في الازهان والوجود المطلق  
 هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجية أو ذهنية مشتركة في  
 في مطلق الكون فثبت أن للوجود معنى واحدا والكون مشترك فيه الموجودات  
 بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الوجود ينقسم الى الواجب والممكن  
 وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشتركين جميع الاقسام  
 فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجودات اشتراك  
 الوجوديات واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون النقسام الى الواجب والممكن لفظ  
 الموجود بمعنى أن لفظ الموجود اما موضوع هذا أو لفظ كانهما المعنى الى معانيه  
 واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وأنكر الأشعري الاشتراك المعنوي وقال  
 لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود معنى يتشارك فيه جميع الموجودات قال  
 بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد ان اشتراكه في موضوعها بأوضاع  
 متعددة فانه بعيد جدا بل أنه موضوعها في موضوعها بل ما هي وجعل الآلة ملاحظة  
 الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فينبغي أن يكون وضعه مشترك في  
 الضمائر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم أنه قال  
 سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين ان التلافي انما هو في الوجود الخامس  
 لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وانما التلافي  
 في الخامس أقول له بل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق زائد عند من أثبتته وهم  
 الفلاسفة وجهور المتكلمين وأما من لم يثبتوه وهو الشيخ لأنه لم يقل بالاشتراك المعنوي  
 فكيف يمكن القول بزيادته فقول الوجود الخامس فيه لأنه مذهب الاقل أنه زائد  
 أي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكن وهو مذهب جهور المتكلمين  
 والثاني أن وجود كل شيء غير ماهيته واجب والممكن وهو مذهب الشيخ  
 أي الحسن الأشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد  
 على ماهيتهما وهو مذهب الفلاسفة اعلم أن الوجود اذا كان زائدا على الماهيات  
 فيه اما نفس الماهية وتظهر سببية ماهية الاربعه في وجوبه واما صفة أخرى من  
 صفات تلك الماهية وتظهر سببية توجيهية الانسان ايضا حكيته ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن واما ثنى مفاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المبين  
 وتظهر سببية النار لضرة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لاصفة اخرى له  
 ولا الامر المبين وسبب وجود الممكثات هو الامر المبين وهو الواجب تما الى (المبحث  
 الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات  
 المسائل الكلامية اذ يتقرع عليها أحكام كثيرة من جملة أن الماهيات غير محمولة اعلم  
 أنه لا خلاف في أن المعدوم الحال وهو المراد من المتقى ليس بشئ وثابت وانما الخلاف  
 في أن المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج على معنى أنه تقررا في الخارج  
 منفكاعن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصرى من المعتزلة  
 أن المعدوم الممكن ليس بشئ أى ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع  
 لان الوجود عندهم نفس الماهية قرفعه رفعا وواقفهم الفلاسفة فان الماهية  
 الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها لا تخلو عندهم  
 عن الوجود الخارجى والذوق فاذا خلت عنهما لا يكون شيا وثابتا لا في الخارج  
 ولا في الذهن ثم ان المعدوم في الخارج يكون شيا في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر  
 المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ أى ثابت في الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود  
 ومعرضة وقد تخلو عنه مع  $\llcorner$  ونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك  
 بأن المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع  
 الموصوف وثبوت المعدوم الممتنع فالثبوت عندهم أهم من الوجود ومقابل للممتنع  
 (المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على تقي الحال وقد عرفت معناها وقال  
 بثبوت الحال القاننى أبو بكر متنا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وامام الحرميين أولا  
 فانهم اثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال كالوجود والايقاع وجميع  
 المعالى المصدر ويتمن قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث  
 (المبحث الاول في نفس الماهية) قال الاصفاة الماهية مشتقة من ماهو وهى أى  
 الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ماهو لانها تقع جوابا عنه  
 ثم قال ان لكل شئ فرض جزئيا كان ذلك الشئ كزيد أو كلبا سواء كان الكلى  
 نوعا كالانسان أو جنسا كالحيوان أو غيره كالفصل والخاصة والعرض العاتم حقيقة  
 وهى التى ذلك الشئ بها ذلك الشئ قال المحقق الشريف في شرح المواقف ان لكل شئ  
 كلبا أو جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لفهوم حقيقة الشئ أى مطلقا والحقيقة  
 الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية  
 تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أهم من الهوية والماهية  
 ثم ان الحقيقة أهم مفاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة  
 ثلاثة أقسام قسم يلق الماهية من حيث هى أى مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان الزوجية لازمة لماهية الاربعة وعارضتها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وتسمى بلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجي نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان امثال ما ذكر لا يلزم الماهية بالجسم بل لوجوده الخارجي وتسمى بلحق الماهية باعتبار الوجود الذهني نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها أي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ وتسمى هذه بالمعتولات الثانية كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عدها من الامور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الامور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلها في الابعث أي أنها ليست بمضافة بشئ منها اذ لا بد للماهية من اضافة ما يشئ من المتناقضين سواء كان ذلك العارض لازما كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة أو مفارقة ككتابة الانسان وبيان تلك المغايرة أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعارضها فالانسانية ليست بوجودها ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس بشئ منها عين الانسان ولا داخله ولا خلافه والافلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخله فليس لها صدق الانسان على الكثير ثم ان الماهية لا تخلو من واحد من العوارض فالانسان لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن أن يقارن بشئ من العوارض أو لا يقارن تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط شئ واذا أخذت مع الشخصيات والواحد الخارجي تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة . وجوده في الخارج لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط المراد عن الشخصيات والواحد الخارجي تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من الواحد أيضا وقد فرض مجردا عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يمتد برتجيدها عن جميع الواحد الخارجي أو ذهنية بل اعتبر برتجيدها عن الواحد الخارجي فقط وكونه في العقل انما هو من الواحد الذهنية فالماهية مجردة والماهية المخلوطة تتباينان تباينين أحسن تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعم الفلاسون وهو أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا متمزا لا يوجد به حال كونه مجردا عن الشخصيات والواحد الخارجي وتسمى هذه انما تسمى بالنسبة المخلوطة واستدل عليه بأن هذا مجرد جزئ مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج ووجه ضعفه أن مجرد عن الشخصيات والواحد الخارجي لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص مجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد لأن  
 الجرديين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءاً منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية)  
 الماهية إما أن تكون بسيطة لا تلتئم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتتمشى المركبة  
 إلى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى  
 أقول حتى إن بعض الماهيات يكون بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل كالتقطعة  
 فانها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا ينقسم فهي  
 مركبة فالأقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من عدة أمور تجتمع فيه  
 كالجنس العالي وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور في الخارج كالمقارقات من العقول  
 والنفس فانها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم  
 من أمور متمايزة في العقل فقط قبل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفس  
 ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالأبواب كذا في شرح المواقف  
 بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الأول أن الأجزاء  
 إن صدق بعضها على بعض فتداخلت سواء كان بينها تسلسل أو عموم مطلق أو من وجه  
 كالجناس والفصول وإن لم يصدق فتباينة تم التباينة إما متشابهة في الماهية  
 كوحدة العشرة فان ماهية العشرة وغيرها من الأعداد مركبة من الوحدات  
 الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الأخرى وأما المخالفة  
 في الماهية ثم المخالفة في الماهية إما متمايزة عقلاً لا حساً كالجسم المركب من  
 الهيولى والصورة فانها متمايزتان في العقل دون الحس وإما متمايزة خارجياً أي حساً  
 كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون وجودية  
 بأسرها بمعنى أن لا يكون في منه وماتها سلباً أو لا تكون كذلك والقسم الأول إما  
 حقيقة أي غير إضافية كما تر من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو إضافية نحو  
 الأقرب فان ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان لأن القرب  
 إنما يكون قريباً بالنسبة إلى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجتمع مع  
 نقيضه في شيء واحد فان الشيء الواحد يكون قريباً بالنسبة إلى شيء وبعيداً بالنسبة إلى  
 شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة صفة إضافية لأنه  
 بالنسبة إلى ما زيد عليه فالأقرب ماهيته إضافية أو متمزجة من الحقيقة والإضافة  
 كسرير الملك فان ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن  
 الإضافة إلى الملك والجزء الثاني شيء إضافي وأما الملك فخارج عن الماهية لأن المتضاف  
 إليه خارج عن حقيقة المتضاف وإن كانت الإضافة داخلية فيه من حيث هو مضاف  
 والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فإما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها  
 عدمياً نحو القديم فانه موجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي



وهذا النما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزاؤها  
الاموجودة وأما أن تكون بأسرها معدمية وهو غير متصور بل احتمال فصل فقط  
فإن العدميات لا تعقل الاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي هو المظن  
هنالك قطعاً كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات  
الممكنة هل هي مجعولة يجعل الجاعل أولاً أقول مرادهم بهذا العمل جعل ماهية  
الانسان من لاهية الانسان وأما تصانفها بالوجود فهو بالجهل التصانف فيه  
مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجعولة مطلقاً سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب  
جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم أنه لو كانت كون الانسانية انسانية من لا يجعل جاهل  
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل الانسانية لان ما يكون أثر الجاعل يرتفع  
بإرتفاعه وسلب الشيء عن نفسه بحال بديهية والى جواب أن الماهية عند عدم جعل  
الجاعل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وإنما لم يثبت  
سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولة  
من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء  
من الماهيات مجعولة فلا تكون شيئاً من الماهية الممكنة ولا وجودها ولا تصانفها  
بالوجود يجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك بما لا يقول به عاقل  
لأنه يجب عنه بان المجهول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة  
الجزئية لاهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع الجموعية عن الماهيات بأسرها ارتجاع  
الجموعية رأساً هذا هو المفهوم من شرح المواقف ونظير منه أن النزاع بالجموعية  
وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى  
بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف نقائل أن يقول امتناع جموعية  
الماهية يستلزم امتناع جموعية الهوية أيضاً لان الهوية هي الماهية مع الشخص  
وهو أيضاً ماهية أقول فساد ظاهر لان الماهية مع الشخص هي الحقيقة الكلية  
والجموع المرستب من الماهية والشخص ليس جموعية كلية والمذهب الثاني  
أن الماهيات الممكنة كلها مجعولة أما البسيطة فلا يمكنها كونها ممكنة لذاته  
الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضاً ولان اجزائها البسيطة مجعولة كذا في شرح  
المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة مجعولة  
بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الى مجموع الماهيات  
البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولاً لم يكن المركب أيضاً مجعولاً قيل  
في جوابه جموعية المركب بمعنى جموعية اعضاءه بساطة بعضها الى بعض وفي شرح  
المواقف ان هذه المسئلة من عزالتى الأقدام أقول موقع النزاع الماهيات لوجوده  
وهي الحدس وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قيل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لا شيء فغير مجعولة عندنا بناء على أن المعدوم ليس بشيء وثابت  
 في الخارج حتى لو قلنا بذبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة أيضا غير مجعولة  
 قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقرررة ثابتة في أنفسها  
 من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبإزالة المناهيات  
 غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الأفراد قدسبر  
 (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل  
 وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاقل يستقل أحداً جزاءه أي  
 يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك  
 كالجسم المركب من الهولي والصورة فان الهولي قد استقل وقام به الصورة وان كان  
 الثاني أي ان قام المركب بغيره تام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من  
 لا يجوز قياس العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به  
 والجزء الآخر قام بانقسامه بالغير عند من يجوز قياس العرض بالعرض وذلك كالحركة  
 السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسريعة فالحركة قائمة  
 بالجسم والسريعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون  
 الفصل علة لوجود الجنس فان أراد به ذلك الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس  
 في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أراد أن الجنس  
 أمر مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه يكون أحداً الأشياء الكثيرة وهو  
 كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواقف أن الماهية كالإنسان مثلا  
 تقبل الشركة والتعيين المخصوص لا يقبل الشركة كتعيين زيد مثلاً فإنه لا يمكن فرض  
 اشتراكه بين أمور متعددة بالبداية فالتعيين غير الماهية وقد اختلف في التعيين بعد  
 الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أو لا فذهب الفلاسفة الى أن  
 التعيين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج وجود  
 فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعيين أمر عدي لانه لو كان موجودا في الخارج  
 لكان له تعين فان كل وجود خارجي لا بد أن يكون متعينا ونقل الكلام الى تعيين  
 التعيين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد  
 أن المعين كز يد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصصه من الكم والكيف والايين  
 ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فان أراد من التعيين في محل  
 النزاع المعنى المسدري فليقلق انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أراد به ما به  
 التعيين فليقلق انه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سرق ككلام المصنف  
 والاصح هنا أن التعيين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا  
 لها فالتعيين المفروض غير يتسه للماهية ان فرس موجودا فهو غير الماهية وزائدا عليها

وافر من معدوم ما فهو غير الماهية ~~لكنه~~ اي برئانه عليها فان ائدي اصطلاح  
 العقوليين لا يطلق الا على الموجودات المعتبرة (فروع) خالت الغلاصة الذاهبون الى  
 كون التعيين وجوديا الماهية ان اقتضت التعيين والتشخص لذاتها لمصر فوهها  
 في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين ~~كما~~ قوله المشرفة فان كل عقل  
 عندهم نوع منصرف في شخص واحد وان لم تقتصر تكون له التعيين او الشخص مواد  
 الماهية واعراضها فصيحة بالمواد فتعقد افراد الماهية حيث تميزت بتعدد المواد والعوارض  
 اما الاقل ~~فكما~~ الافلاك التسعة فان ماهياتها متعددة لكن موادها اي هيولاتها  
 مختلفة فاقترضت كل مادة تعيينا مفر الماهية اقتضت المادة الاخرى فتعددت افراد الفلك  
 واما الثاني فكالمناصر الاربعة فان هولي العناصر وواحدة مشتركة فيها  
 وانما اختلفت وتمتددت اختصاص كل نوع من انواع العناصر بسبب اختلاف  
 عوارض تعرض لذلك النوع وهي الاستعدادات المتقدمة العارضة له بحسب اقرب  
 والبعيد من الفلك كذاتية بهم من المواقف وشرحها وما كان مذكرا الفلاسفة من كون  
 الماهية ارموادها اراض ثلاث المراد بالاطفال المنصف والحق ان يوجب تشخص  
 اختصاص الماهية ارادة الماهية لثلاثة ارادته تقتضي اختصاص ~~بكل~~ مادة  
 بتشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والتقدم والتأخر)  
 وفي المواقف ان الوجوب والامكان والامتاع يدور في التصور وقيل به من الافضل  
 اما التعريفات التنبئية فهي ان يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتاع  
 اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء لوجود العدم وفي هذا  
 الفصل خمسة مباحث (المبحث الاول) في ان هذه الاربعة امور عقلية لا وجود لها  
 في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض الجهادين ان الوجوب والامكان  
 وجوديان وفي شرحه ولم يدع احد كون الامتاع وجوديا (المبحث الثاني) في احكام  
 الوجود لذاته اي لذات الشيء وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته يشاق الوجوب  
 لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والارزم من ارتفاع الغير اذ مع الوجوب  
 ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يحصل الوجوب لذاته واجبا اذ الواجب لذاته  
 لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني ان الوجوب لذاته يشاق تركيب الواجب اذ لو تركيب  
 الواجب لذاته لا يحتاج الى جبرته وجزءه الذي عسيرة والمتمايز الى الغير يمكن فيلزم كون  
 الواجب ممكنا والثالث ان الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا في الخارج لم يمكن  
 زائدا على ماهية الواجب بل كان هيئلا امتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من  
 شرح المواقف ان للوجوب ثلاثة معان الاول ما يميز الذات عن الغير وهو جذا  
 المعنى موجودا في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير بما يتميز  
 عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتياري

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر  
 عدى والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركين اثنين أى لا يكون في الموجودات  
 واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وسبب ما أتى بيانه في الالهيات  
 فان قلت اذ لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات  
 زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كان كانت الصفات واجبات لذواتها أى  
 لذوات الصفات أى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل  
 وان كانت ممكنة وكل يمكن حائر الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات  
 وهو محال مع أن الاشاعرية يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختصار  
 أن الصفات ممكنة ولا نسلم أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير  
 الذات لم تكن مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما أن الذات لا يجوز زواله  
 كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحاصل أنه تعالى .وجب في صفاته ومختار في سائر  
 الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في اجبات  
 الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع  
 توضحه ما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما  
 الذاتي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني  
 الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا  
 بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاقول أهم  
 من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو  
 كون مادة الحوادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ القياض وأن الامكان  
 الاستعدادي أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد  
 النطقة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان  
 الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص  
 بعباده ييهض دون بعض لاختلاف استعداد الة وابل ومذهب أهل الحق أن المبدئ  
 مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى  
 أن البحث هو انما من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول  
 أن الامكان على العساجة أى الامكان يحويح الممكن الى السبب أى المؤثر لان الامكان  
 استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه  
 احتياج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن  
 والحاجة بديهى قال الاصفهاني فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم  
 بالضرورة انه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده على العساجة مذهب الفلاسفة  
 وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين على حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة بمجموع الامكان والحدوث وذمها طائفة أخرى منهم الى أن علة  
 الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير  
 صحيحة لأن الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة  
 لأن الشيء ان لم يتحقق في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فألحدوث متأخر عن  
 الحاجة فلا يـون الحدوث علة للحاجة ولا جزاء من علمها ولا شرطاً لتأثير علمها  
 لأن هذه الاشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأجاب  
 عنه في المواقف بأن مراد هذه الطائفة العلية في لذهن بعض أن حكم العقل بالحاجة  
 للاسئلة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة في الخارج (الحكم الثاني)  
 الممكن لا يكون أحد طرفيه أي لوجود والعدم أولى به لذاته والاراد أولوية لا تنزل  
 الى حد الوجود والامتناع والافاقا ممكن ما ليس بواجب ولا يمنع فيـون البحث  
 بما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه عنهم من قال بعدم  
 أولى بالذات بالممكنات السببية أي غير التارة كما ذكره والزمان ادلوا أن العدم أولى بها  
 لجازيقاؤها ورتبته بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السببية لا على أولوية عدم  
 الوجود لها والتزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي  
 للممكنات في عدمها التفاهة جزء من علمها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء  
 علمها فالعدم أسهل وقوعا فهو أولى ورد بان سهولة عدمها بان النظر الى غيرها لا يقتضي  
 أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره من مؤثره لم يوجد أي  
 ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من اجباب المؤثر هو  
 الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فقال وجوده لا يقبل العدم  
 لامتناع اجتماع التقيضين وهذا أي عدم قبول العدم هو الوجوب اللاسوق يوجد  
 الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل القول باعتبار وجود سببه والثاني  
 باعتبار وجوده وكل ممكن موجود محتمل طوبى وبين وهذا مذهب الثلاثة كما صرح  
 به في التلويح ثم ان المنهزم من الترضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد  
 وهو مع الوجود معلول علة واحدة هي اثراتنا وما كان كل منهما محتاجا الى الآخر  
 بآثار يعتبر الوجوب مقدما والوجوب مؤثرا وبالعكس ولم كلامه على علة واحدة  
 جازان يعتبر مقارنين (الحكم الرابع) الممكن يستعبد الاستياج الى المؤثر سببا  
 وهو وجوده في الزمان الثاني لاسباء الامكان الموجب للاحتياج لأن الامكان للممكن  
 ضروري أي متمنع الانفكاك فذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده في المؤثر فلو ترخلة  
 البقاء يفتقد أثره ليس هو الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك بل مرادنا هو بقاء  
 الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما انه يحتاج في حدوثه  
 الى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه الى المؤثر وفي شرح المنصا دأن علة الوجود قد تكون

على الابقاء أيضا كالشمس تفيد ضوء المقابل ويقاها ذلك الضوء أيضا وقد تكون على  
 الابقاء أمر آخر غير هذه الوجود كما ساء النار تفيد الاشتعال ثم يقتدر بقاء الاشتعال  
 الى استدامة المماسه واستقرارها بتعاقب الاسباب (قاعدة) في شرح المقاصد الامكان  
 قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان التماسه المقابل للوجوب  
 والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود وسواء سلبت الضرورية من  
 العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن العدم معناه أن طرفه  
 الوجود غير ضروري بمعنى أنه ليس بواجب فيقابل الوجوب وبمعنى الامكان التماسه  
 والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورية من الوجود  
 أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن الوجود ومعناه أن طرف  
 العدم غير ضروري بمعنى أنه ليس بمتنع فيقابل الامتناع وبمعنى الامكان التماسه  
 والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الاخرين الامكان العام فلا مكان العام عيان  
 وليس الامكان العام معنى واحد ومعنى الامكان التماسه والوجوب والامتناع وهو  
 سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم يتأثر  
 الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد  
 الشيء المقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الوجود محال فذلك الشيء  
 يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معد وما فيكون وجوده حادثا قال في شرح  
 المواقف لا يكون القديم أثرا صادرا من القادر المختار اتفقا من المتكلمين وغيرهم  
 والفلاسفة انما أسندوا القديم الذي هو العالم على ما بهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى  
 لا يعتقدهم أنه تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا  
 لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوا  
 ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق ويهض المتكلمين وهم  
 المعتزلة يتفقون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم  
 ما سوى الله تعالى سواء كان ما سوا صفته له الى أوله يمكن انكارا بحسب الاتفاق لكن  
 قالوا يقدم الصفات معنى قائمهم أتبتوا لله تعالى أحوالا خمسة لا أول لها وهي  
 الموجودية والحسية والعالمية والقادرية والالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم من  
 المعتزلة على الاسوال الاربعة مميزة للذات لان ذات الباري يشار له سائر النوات على  
 زعم أبي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منواته  
 والحق أن ماهية الله تعالى سائر الذات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح  
 المواقف أن القديم معنيين مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت  
 لا أول له والثاني أهم من الاول لشعوره الجمال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى  
 المشهور وهذه الاسوال التي أثبتتها المعتزلة أحوالا لا توصف بقديم بالوجود

فلا تكون هدية بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبقا بالعدم ولقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى سببا إذا تباين يقابل القدم الذي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أهم منه بالتفسير الاول اذا المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان سادسا لهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول قال الاصفاة في فكل ممكن موجوده وحادث حده وثاذا تباين حاله فلا سفة الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا لما تكلم به في معنى المادة المهمل والمهل تمامه وسوغ ان كان الحادث عرضا واما هيرولي ان كان الحادث ضرورة أو جسم يتعلق به الحادث ان كان الحادث قدما كذا في شرح المواقف والمدة بنسب الميم منهاها الزمان وعرضها هم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المناهضة ونحو ذلك أي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وأرادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصور والامراض الحادثة (العصل الخامس في الوحدة والعدد) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في سقيقتهما) اعلم ان الوحدة والعدد والكثرة يهتان فلا يجوز حينئذ ان يهتزا لانهما تعريفان نظريا ولا يمكن ان يعرفا تعريفيا والتعريف الذي على ما سبقه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المنهومات الحاصلة المألوفة لتسامح وليس المراد منه تفصيل ما ليس بجاصل وما آله التصديق بان هذا اللفظ موزوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق أهل اللغة وسقته أن يهتوزون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وان لم يوجد ذكر مركب يتوسطه تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي فهو تفصيل ما ليس بجاصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة والكثرة تعريفان لنظريان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما أصلا كالواجب تعالى فوحده هي الوحدة الحقيقية وكذلك النقطه أو كان منقسما الى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالإنسان الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الأجزاء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية وأمثال الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كمردين أو أفراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك أن الكثرة نابعة من الاختصاصه الحقائق كالإنسان والفرس والحداد داخله في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فان قلت كيف يوجد الوحدة حينئذ في الانسان الواحد مع أنه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمقسم هو معروض الانسانية  
 وهو الجسم معروض الوحدة لا يتقسم أصلا وان اتقسم معروض معروضها لا ترى  
 أن فردين من نوع واحد متقسم وكثير وأما الأثنية العارضة لهما فواحدة لعدم  
 انقسامها اذ ليس في الفردين اثنتين ثم ان الوحدة تساوي الوجود أي تساويه  
 فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة فالحق الكثير الذي  
 هو أحد الأثنية من الاضاف بالوحدة فان العشرة المنصوصة مثلا عشرة واحدة  
 من العشرات ثم أن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما للاتر وانما يمنع  
 عروض أحدهما المعروف الاثر العشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة  
 للعشرية للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم  
 ان كل موجود له وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية  
 العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات والجسم  
 الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان  
 الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة  
 مغايرة لهما فان لانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير  
 فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود  
 الوحدة والكثرة في الخارج فأثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما  
 من الاعتبارات العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأخذ الاختلف  
 الاربعه للتعاقب تقابل الايجاب والسلب وتعاقب العدم والمكسوت تقابل التضاد  
 وتعاقب التضايق لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا تثنى  
 من المتقابلين باحد التقابلات الاربعه بجزء من الأخر بل بينهما مقابلة بالعرض  
 لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيالية فان الوحدة مكيال  
 للعدد وعادله بمعنى أنه اذا سقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى ففي المكيالية والعدد  
 مكيال بالوحدة وعداد بهما فالشيء الواحد لا يكون مكيالا ومكيالا من جهة واحدة  
 قال في شرح المواقف المكيالية والمكيالية متضايقان فيين الوحدة والكثرة تقابل  
 التضايق بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايق بالذات وكذا تقول الوحدة  
 مادية للكثرة والكثرة معاملة لها والعالية والمعلولية من الامور المتضايقة وسيأتي  
 بحث التقابل في أقسام الكثرة (المبحث الثاني من أقسام الوحدات) الواحدان منبع  
 نفس مفهومه من جهة على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع  
 فهو واحد بالتشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لا متناع أن يكون الشيء  
 الواحد من جهة واحدة وواحد او كثيرا أما الواحد بالتشخص فجهة الوحدة نفسه  
 ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالتشخص



وان كانت جراً من ماهية الكثرة جنساً أو صلاً فهو الواحد بالجنس أو بالتصل والاقول  
 كتوابع الحيوان المتعددة بالجنس وهو الحيوان والثاني كفراد الانسان المتعددة بالتصل  
 وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض  
 والواحد بالعرض اما واحد بالعمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محوطة  
 بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج في البياض فان الايض محمول عليها  
 طبعاً وخارج عنهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض  
 موضوعاً بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكتاب والذات في الانسان فان  
 الانسان موضوع اهما بالطبع خارج عنهما هكذا في شرح المواقف ولعل المراد من  
 الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كذا لا يكون  
 محولاً الا بتأويل كأن يراد المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة  
 عن الذات مع اعتبار صفة معها كالتكاتب ولذا قيل الذات متغير لا يتبدل وان  
 كان مردوداً أو ما للواحد بالانضمام فاما ان لا يقبل القسمة أصله فهو الواحد الحقيقي  
 أو يتقبل والاقول ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي مفهوم عدم الاتصاف  
 فهو الوحدة الشخصية كذا قد في شرح المواقف ولعل وجهه ان مطلق الوحدة نوع  
 مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالانضمام وان سمع ان له أي للواحد الحقيقي  
 مفهوم سوى مفهوم عدم الاتصاف فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى  
 كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وهو النقطه الشخصية أو لا يستكون  
 ذبا وضع وهو المفارق للشخص أي كل واحد من الممارقات للمادة وهي الجردات  
 كالعقول والنفوس والثاني أي الواحد الشخصي الذي يقبل القسمة ان انقسم  
 الى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالتصال ~~بالتصام~~ الجسم  
 البسيط وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالانضمام  
 والمقادير أي اللط والسطح والجسم العلوي وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة  
 بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى أعضاء وقد يقال  
 الواحد بالاتصال المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك لعل الزاوية المنحصة فانها  
 بعد ان شطا واحد شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطة فانها متلاقية في نقطة  
 وقد يقال الواحد بالاتصال المقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما  
 حركة الاخر قال في شرح المواقف وهو على أنواع وألاها بالاتصال ما كان الاتصاف  
 فيه طبيعياً كالتواصل وهذا القسم شبيه بحد الواحد الا اجتماعية انتهى أقول  
 والاتصاف الغير الطبيعي كالسلسلة وأيضا الواحد بالانضمام ان حصل له جميع ما يمكن له  
 فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد واما عرضي  
 كدرهم أو مناعى كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تتنضم

أن يحصل زيد بجميع ما يمكن له من الأجزاء والجوارح ووضع السلطان يقتضى أن  
 يحصل للدرهم بجميع ما يمكن له من المقدار العين ذهباً أو فضة وصناعة الصانع  
 تقتضى أن يحصل لا يبيت بجميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى  
 التمام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الأخيران ثم إن الوحدة  
 في الوصف الذاتي والعرضي تتغير أفعالها بتغير المضاف اليه فان كان الاقتصاد  
 في النوع كالتصايد وهو في الأنسائية يسمى ذلك الاقتصاد مماثلة فمعنى المماثلة  
 الاقتصاد في الماهية النوعية وإن كان في الجنس كالتصايد الإنسان والفرس في الحيوانية  
 يسمى بمماثلة وأما الاقتصاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كالتصايد ثوبين في الطول  
 يسمى مساواة وإن كان في الكيف كالتصايد الجسمين في اللون نحو التصايد الزنجي والغراب  
 في السواد يسمى مشابهة وإن كان في النسبة أي الانتساب إلى شيء آخر كالتصايد زيد  
 وهو في بقوة بكر يسمى مناسبة وإن كان في الشكل كالتصايد الطبقة النارية والهوائية  
 في الكرية يسمى مشاكاة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء  
 كانت احاطة ذلك المقدار بقدر آخر أو احاطة بقدر آخر به فكأن الجسم التعليمي  
 القائم بالكرة شكلاً بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل  
 بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة  
 فلما اعتبر الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلاً مثلاً لو اعتبر كون  
 السطح الثالث محاطاً بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي  
 الشكل وإذا اعتبر منها اللطمان المتلاقين على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا  
 الاعتبار هي الزاوية وإن كان الاقتصاد في الوضع يسمى موازاة أو مماثلة وفسر  
 الاصفهاني الاقتصاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتعددين ومثله بالتصايد سطح  
 محاذي كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواضع بالتصايد شخصين في الوضع  
 بالقياس إلى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب  
 نسبه إلى أمر آخر كالقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول  
 الاصفهاني أن لا يختلف البعد بين المتعددين أهم من أن لا يختلف بعد بجزء من أحد  
 المتعددين عن الجزء المقابل له من المتعددين الآخر من الأول عن الجزء المقابل  
 له من الآخر من أن لا يختلف بعد كل من المتعددين عن الشيء الثالث بأن كان  
 بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلاً وإن كان الاقتصاد في الاطراف يسمى  
 مطابقة كالتصايد طاسين في الاطراف فإنه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت  
 أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواضع كل خيرين اثنين  
 اتفقا وأما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب إليه الجهد ودخال مشايخ  
 أهل السنة ليس كل اثنين بخيرين بل الغيران موجودان جازاً تضكاً كما نخرج بقوة

موجودان المعدومان وصحتنا يخرج به اثبات أحدهما موجودا والاخر معدوم  
 ويخرج به الاحوال أيضا اذ لا تلبث افلا تصور اتصافها بالغيرية أقول يفهم منه أن من  
 لا يثبت الحال يجعل ما سماه مثبتا والخال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال  
 في شرح المقاصد وبقي أخذ الموجود في تعريف الغيرين هو أن التباين عند مشايخ  
 أهل السنة وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم المصريح في شرح المواقف أن المراد  
 من جواز الانتسكك جواز الالفة ككأن من كلام الجسائين فيخرج به الصفة مع الموصوف  
 والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس  
 غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم ان جواز الالفة ممكنة أهم من جواز الانتسكك في الخبر  
 بأن كان حيزا أحدهما غير الخبر الاخر ومن جواز الالفة كالتجسس الوجود والعدم  
 بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جزم ان فرضا  
 قديما أو أحدهما قديما والاخر حادثا فانه وان لم يميزانه كان كل منهما من الآخر  
 بحسب الوجود والعدم لكن يفتك كل منهما في الخبر اذ لا يجوز اتصافه به عين في حيز  
 قال في شرح المقاصد ان قبيل مثل الأثيم والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة  
 وصحة العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن  
 الآخر في الضروري هو التباين بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما  
 عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلان لم تباينهما لانها ليسا بوجودين  
 والتباين عندهم من خواص الموجود أقول بيانه أنهم ما ليسا بوجودين حيث اذ  
 الاضافات من قبيل الاسوال والاسوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف  
 الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم  
 قال الاصغفاني ومشايع أهل السنة اصطلاحا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى  
 وهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية التامة  
 وكذا سلب تلاك الغيرية من الكل والجزء ثم نشرع في تقسيم الكثير فنقول الغيران على  
 الاصطلاح الاقول أي الاثنان ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان كما ان  
 وهو وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المتماثلان قسمان القسم الاول  
 المتماثلان وهما الشيطان اللذان اشتركا في موضوع بان أمكن اجتماعهما في موضوع  
 واحد في زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو الماهية المستغنى  
 عن الحال على ما صرح به في بعض التعليلات ثم ان المتماثلين ضربان لضرب الاول  
 متساويان وهما الشيطان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر  
 كالألوان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيطان اللذان صدق  
 أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الاثنان صدق على جميع أفراد الاول  
 فالآخر أهم مطلقا والاول أخص مطلقا كالحوان والانسان وان صدق

أى الأخر على بعض افراد الاقوال فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص  
 من وجهه كالحوان والايض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتباينين  
 وهما الشيطان اللذان لم يشتر كافي موضوع أى لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد  
 في زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاقوال ما لا موضوع له كالانسان  
 والفرس والضرب الثاني ماله موضوع ~~لم~~ يمكن امتنع اجتماعهما فبوجه من جهة  
 واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متقابلين والضرب الاقوال متباينين  
 غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهما ان كانا وجوديين وأمكن تعقل  
 أحدهما بالذحول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السيد الشريف  
 الوجوديين في ساشية الاصفهاني بقوله أى ما لا يمكن السلب جزأ لأحدهما  
 أقول فالمراد من العدمي حيثئذ في ماضي ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول  
 الوجودي بهذا المعنى أهم من أن يكون موجودا في الخارج ومن أن يكون أمرا  
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي ههنا الى المضافين  
 أيضا مع أنهم ما ليسا بوجوديين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان المتضادين  
 شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين في الخارج لانه تقي التضايق الحسن والقبح  
 والحل والحرم في الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة  
 الشرع وبخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين بوجوديين  
 ثم قال اعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان  
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل أحدهما بالذحول عن الآخر فما  
 مضافان كلابوة والبنوة وان كان أحدهما موجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون  
 موضوع العدمي مستمدا في وقت اتصافه بالعدمي للاتصاف بالوجودي بحسب  
 شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكية المشهوران كالكوبيج فان الكوبيجية  
 عدم اللحية مما شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصبا ولا يقال الكوبيج للأمرد  
 الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداداه  
 للوجودي أعم مما ذكر أقل فهما العدم والملكية الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله  
 بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الأمرد  
 أو اعتبر قبوله له أهم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى  
 نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية  
 باعتبار حقيقة في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر  
 بالنسبة الى العقب فان جنسه القريب أعم الحيوان قابل للبصر باعتبار حقيقة  
 في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الطرصة  
 الارادية للرجل فان جنسه البعيد أعم الجسم الذي هو فوق الجهاد قابل للحركة

الارادية باعتبار محققه في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع  
 مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي أصلا فهو ما الايجاب والسلب وهذا امران  
 عقليان واردة ان على ما في العقل من النسبة ولا وجودا هو ما في الخارج والسلب  
 أهم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي  
 ومن أن يكون مستعدا له اسكن لم يعتبر استعداده فيه أي في السلب ثم ان الايجاب  
 والسلب قد يكون في المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون في المركب كزيد  
 فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما في المفرد يشاهي ما سبق من أنها  
 واردة ان على النسب قلت ما لم يعتبر صدى الفرسية والافرسية على موضوع واحد  
 لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفاة في وفي المبحث الثالث من فروع الفرع  
 الاقول أن المتلين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه  
 ذهب الشيخ الأشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما ان الفرع الثاني  
 أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والمساكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع  
 الاجتماع في هذين التقابليين انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابليين وغيرهما من المتماثلين  
 انما يقبض فيهما التقابل لان كل واحد منهما - مما يستلزم سلب الآخر لولا لم يتقابلا لان  
 معنى التقابل التناقض مثلان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث  
 أن الايجاب والسلب لا يصددقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض  
 وأما شرائط المتقابليين فيجوز كذبهما أما المتصايفتان فعدم المحل أو نفاؤه المحل منهما  
 وأما الضدان فعدم المحل أو نفاؤه المحل عنهما أو انصف المحل بين الطرفين بأمر وسط  
 بينهما مبرهنه باسم وجودي كالفراغ المتوسط بين الحمار والبياد فان المنتصف بالفراغ  
 ليس بحمار ولا يلدأ وهو مبرهنه بسلب الطرفين كالأعداد واللا جاز فان المنتصف بينهما  
 شال عن الطرفين وهو العدل واليخورد أولم يتصف المحل بالأمر الوسيط كما لم يتصف  
 بالضدين كالتخاف وهو ما لا لون له كلما فانه كما يتصف بالواد والبياض لم يتصف  
 باللون الوسيط بينهما وأما العدم والمساكة فيهما ككذبان لعدم الموضوع وعدم اعتبار  
 استعداد الموضوع المتصف بالعدمي للمساكة فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالمساكة  
 التي هي الامر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطاق بحسب  
 اصطلاحهم الأعلى عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للمساكة الفرع الرابع  
 المضادان يتساو زمان طرفا وعكسا أي متى وجد أحدهما وجد الآخر متى عدم  
 أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو  
 الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يزمان المحل على البدل بأن يكون أحدهما  
 لا يعينه لازمة للمحل مثل بدن الحية المستلزم للصحة أو للمرض وقد لا يلزم أحد  
 الضدين المحل فلا يعاقبان على المحل كالحرسية من الوسيط والى الوسيط فانها

ضدان ولا يلزم أحدهما المهمل اذ يجوز ان لا يتحركه أصلاً أو يتحركه من الوسط ويسكن  
 بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تحلل سكوتين بين كل حركتين على ما هو  
 المشهور ففي أن السكون يتلقى كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المهمل بعينه  
 كيباض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على أن التضاد الحقيقي لا يكون الا بين  
 نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فأنهما  
 نوعان آخرين مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي  
 تحت الكيفية المحسوسة اذ الجنس أهم من البصر وهي تحت مطلق السكيف وأيضاً  
 دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضاداهما شيء واحد تضاداً حقيقياً ولا يرد النقض  
 بالحركة من الوسط والسكون فأنهما أمران متباينان يضاداهما شيء واحد  
 وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضداً للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية  
 ويقهّم بما ذكر أن التضاد المشهور لا ينحصر أن يكون بين نوعين آخرين وأن الشيء  
 الواحد يضاد المتباينين تضاداً مشهورياً والفرق بين التضاد المشهورى والحقيقى  
 أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على  
 صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهوريين وقد يشترط في الضدين أن يكون  
 بينهما غاية الخلاف والبعده كالسواد والبياض فأنهما متقابلان متباينان في الغاية  
 دون الحرارة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك  
 الخلاف والتباين فيسمى مثل الحرارة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتعاندتين وهما  
 داخلان في التضاد المشهورى والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو أخص  
 من المشهورى والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل  
 السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الاول في أقسام العلة) العلة  
 الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة  
 وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدتل في العلة التامة وجود  
 الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة  
 وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب  
 الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع ويستضع لك ذلك ان شاء الله تعالى  
 ثم العلة الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما أن يكون جزءاً من الشيء أو خارجاً  
 عنه اذ منع أن يكون نفس المعلول والاول اما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة  
 كصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل أما  
 تسميتها بالمادة فباعتبار فوارد الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فباعتبار أنها  
 يبتدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها مهمل للصورة ومستعداتها  
 والناس أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء

المعول وهو الفاعل أو يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو الداعي  
 والغاية فان قلت قدرت كذا بعض العلة الناقصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع  
 الموانع قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية  
 والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجب لان من تفت  
 المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح  
 المواهب ثم ان هذه العلة الاربع المذكورة قد تجتمع في معول واحد كما مركب الصادر  
 عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية  
 حيث ذ وقد تجتمع الاثنان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة  
 في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا  
 الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلة والمعلولات) المعول الواحد بالنسبة  
 يمنع أن يجتمع عليه علتان مستقلتان مكل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع  
 على معول واحد بالنسبة علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما  
 لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما  
 يكون مستغنيا عن كل منهما بالاشرى وقد فرض احتياجه اليهما اذ معنى اجتماع  
 العلتين على معول احتياجه اليهما وأما المقائلان وهما المصدران بالشروع فيصور  
 تطلبهما بهما عتين مستقلتين على معنى أن أحد المقائلين واقع باحداهما والاشرى  
 بالاشرى لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من حلال مستقلة  
 اذ ليس في الايمان الا الاشخاص كذا في شرح المواقف اعلم أنه يجوز اسناد آثار  
 متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تقدمت الآلة ~~تسمى~~ النفس  
 الناطقة التي تصدر عنها آثار شوسط آلتها وكذا ان تقدمت المواد التي تقبل الاثر  
 منه كالعقل الفعال على ما زعمه الفلاسفة فانه في بعض الصور والامراض مندهم على  
 المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تقدم فيه بوجه من الوجود من غير الآلة ومادة  
 قابله فيصور عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول  
 بأن جميع الممكنات المتكثرة آثرة لا تخص مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه  
 منزها عن الترتيب ومستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يحاق شيئا بلاسحق مادة  
 ومنه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتسبوا الى اثبات  
 العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم يصدر  
 منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر) جزء  
 المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه  
 تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الطيب الجوار للنار  
 فان احراق النار اياه يتوقف على ييبوسته ولا يتوقف عليه ما تحقق ذات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد  
 فيه أصلاً كالواجب تعالى لا يكون قابلاً للشيء وقاعلاً لذلك الشيء قال في شرح  
 المواقف خدافاً للشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات حقيقة زائدة على  
 ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الاعراض) وهو من الأبواب الثلاثة  
 للكتاب الأول الذي هو في المكثات وقيسه أربعة فصول (الفصل الأول)  
 في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الأول  
 في تعداد أجناس الاعراض) أعلم أن تعريف العرض عند الأشاعرة موجود قائم  
 بتصريف في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الأعدام والسلوب  
 إذ ليست موجودة وبالجملة أراد هي غير قائمة بتصريف يخرج أيضاً ذات الرب وصفاته  
 وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالتصريف وإنما اختاروه لأن العرض ثابت  
 عندهم في العدم أيضاً وأما تعريفه عند الفلاسفة فإجابة إذا وجدت في الخارج كانت  
 في موضوع كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت فكانت لاني موضوع  
 قال في شرح المواقف أشاروا بقوله إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية  
 في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارئ تعالى لأن  
 وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول وأعلمهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض  
 بدل التمييز لادخال أعراض غير التمييز وهو المجرى في التعريف تدبر (فائدة)  
 الصفة أهم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لأن الصفة تشمل السلوب والامور  
 الاعتبارية دون العرض فإنه قسم من الموجود ثم إن الصفة التي هي أهم من العرض  
 تنقسم إلى ثبوتية وسلبية والتبوتية تنقسم إلى نفسية وهي الصفة التي تدل على  
 الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر أو موجوداً أو ذاتاً أو شيئاً وقد يقال  
 هي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها وما آل العبارتين واحد  
 ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتصريف وهو الحصول  
 في الممكن والحادث إذ معناه كون وجوده مسبوقة بالعدم وقبول الاعراض  
 فإن كونه قابلاً للتغير إنما يعقل بالقياس إلى ذلك التغير وقد يقال بعبارة أخرى وهي  
 ما يحتاج وصف الذات إلى تعقل أمر زائد عليها ثم أعلم أن للاعراض أقساماً عند  
 الفلاسفة وأقساماً عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فنقول العرض  
 إما أن يختص بحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة والارادة  
 والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وإما أن لا يختص بالحي وهو نوعان  
 الأول الأكوان المنصورة في أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق  
 والثاني المحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم  
 والحرارة واخواتها وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور وانحصار الاعراض



المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (المتكلم) وهو من يقبل القسمة  
 والجزئية لذاته كالأعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها  
 بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تمويهه على تصور غيره كالألوان فالقيود الأقل  
 يخرج الكم والقيود الشاق الاعراض التسمية وهي الاين الى آخر المقولات وهي سبع  
 قال ملازاده اعلم ان ههنا نسباً وهيئات عارضة للشئ حاصله من تلك النسب  
 حصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المصكان يسميها عرض للجسم هيئة  
 وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية أي ههنا هي تلك النسب أنفسها أم الهيئات  
 العارضة بيها اضطربت مقالاتهم في ذلك (والاين) وهي هيئة تفصل للجسم  
 بالنسبة الى مكانه أو حصول الجسم في المكان وهكذا أمر البواقي (والمتن) وهي الهيئة  
 الحاصلة للشئ من حصوله في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب  
 نسبة بعض أجزائه الى بعض وبسبب نسبة أجزائه الى الامور الخارجية عن ذلك  
 الجسم ولا اعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية أيضاً ماهية الوضع  
 اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اکتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم التصادم  
 وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس  
 الى تعقل هيئة اخرى تكون أي تلك الهيئة أيضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة  
 الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالبوة والبنوة أو متوافقتين كالبوة والبنوة  
 من الجانبين والحاصل ان الاستياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف  
 آخر لا يتكون شئ من الطرفين اساقفة هكذا ساقفة الاساقفة (والملك) وهي  
 الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به ويتقل به يقال كالهئية الحاصلة من التحم  
 والتحمص (والفعل) وهو التأثير في شئ كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو  
 كون الشئ متأثرا من غيره كانه قاطع المتقطع مادام منقطعا قال في المواقف قيل  
 الوحدة واللقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فقولوا انفسهم أم ما  
 مرضان اذا وجودهما في الخارج ولو سلم قهما ليسا يجتمعان لمتحدة ما الذي يوران  
 يكونان قواين على ما تحتم ما قولوا عرضيا والحصر المنصكوك والاعراض المندرجة  
 تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة قية في أن الجوهر  
 جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات  
 الممكنة عشرة (البحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك  
 مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس  
 فان وانحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها  
 فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للاقول يحدده اقدته الى  
 عندنا بطريق جرى العادة عقيب الجواررة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال

يفرض ذلك الشخص الآخر على المثل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له  
 بسبب الجواررة أو المماسسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض  
 عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحرارة القائمة بالجسم  
 عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدلال المتكلمون بأن معنى  
 قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح  
 كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز بالذات ليس إلا الجوهر واعتراض عليه  
 بأننا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص  
 الناعت وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول نعتا للثاني فإن  
 صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت أعم من  
 التبعية في التحيز ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب  
 أن يكون المحل متحيزا بالذات بل واز أن يكون تحيزا للمحل تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر  
 (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محقق الأشعرية إلى أن العرض  
 لا يبق زمانين فالعرض من جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدي ينقض  
 واحدا منها ويتجدد آخر منه له ووافقهم على ذلك النظام والسكبي من قدماء المعتزلة  
 وقالت الفلاسفة وجهه والمعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحرركات  
 والاصوات استدلال الشيخ بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع  
 عرضية البقاء فإنه أمر عديم ومنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس  
 في امتناع قيام العرض الواحد بمثلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمثلين  
 له ثلاثة معان الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر  
 وبطلانه يدهى اذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال  
 في المواقف ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا  
 قيام نحو الجوار والقرب والاحتواء وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين والحق  
 أن هنا قربين وجوارين واخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم  
 بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحاد نوعا الثاني وهو الذي لانزاع  
 في جواره أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل  
 بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء  
 من العرض في جزء من محله فيستكون المجموع حالاً في المجموع ولعل مثاله الهيئة  
 السريرية القائمة بالسرير المنقسم إلى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء  
 إن قيل يقبل بقبول الحياة الانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل  
 للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وهو مختلف  
 فيه جوزة الفلاسفة كافي الواحد القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة بينية متجزئة الى اقسام وامل  
 من لم يجوز هذا التقسيم يتبع وجودية الوحدة والتثنية لغير ما من العرض ويضع  
 عدم قبول الحياة الانقسام لغير ما من المثال من محل النزاع أي من القسم الثالث  
 ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الكتم) وهي خمسة (المبحث الاول)  
 في اقسام الكتم اما ان ينقسم الى اجزء لا تشترك في حد واحد وهو الكتم المنفصل  
 ويسمى المعقد والمراد بالحد المشترك ما تشترك فيه اجزاؤه من واحدة كل نقطة  
 بالقياس الى جزأى الخط قائم ان اعتبرت نهاية لا سدا بالجزأى يمكن اعتبارها نهاية  
 للجزء الاخر أيضا وان اعتبرت بداية لا يمكن اعتبارها بداية للاخر أيضا والحد المشترك  
 يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حده واما ان ينقسم الى اجزء تشترك في حد واحد  
 وهو الكتم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار  
 ثم المقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو لسطح وان  
 انقسم في الجهات الثلاثة فهو الجسم التعليمي ويسمى القطن أيضا وهو حشو ما بين  
 السطح قائل الجسم التعليمي هو من قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليمي  
 ونهاية له وان لم يقم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد  
 المشترك بين جزأى الزمان هو الاثنان وبين جزأى الخط هو النقطة وبين جزأى السطح هو  
 الخط وبين جزأى الجسم التعليمي هو السطح ثم ان القطن ان اعتبرته نزولا فعمق وبهذا  
 الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك الحائط  
 وقد يطلق الطول على البعد المقروض أولا والعرض على البعد المذروض ثانيا. فاطعا  
 للاقل والعمق هو البعد المقروض والثالثا قاطعا لكل واحد من الاقواس وقد يقال  
 الطول أيضا للامتداد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع  
 الى ذئبها ويقال العرض للامتداد الاخذ من بين الانسان اذ ذوات الاربع الى شماله  
 ويقال العمق للامتداد الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع  
 الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه صفة  
 مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويلا بل اي له بعد واحد ويقال  
 العرض له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرض  
 ويقال العمق للقطن وهو حشو ما بين السطح اعني الجسم التعليمي وبهذا المعنى  
 قيل ان سمك جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الطول لا طول الامتدادين  
 المقاطعين في السطح وهذا هو المشهور وبين الجهور ويقال العرض لا قصرهما  
 كذا في المراقب وشرحه (المبحث الثاني) الكتم اما كم بالذات وهو ما يكون كافي نفسه  
 كما ذكره في اقسامه وهو عرض البنية واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة  
 الكتم بالذات ثم الكتم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك وامل معنى عرض الكمية

عروض قبول الانقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الاول ما هو محل الكم  
 بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم  
 التعليمي والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد  
 فالجسم في الضرب الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كجسم منفصل  
 بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كالضوء القائم بالسطح على الجوهر من  
 قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواضع وتعلمه ضربان أيضا الضرب  
 الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني ما هو حال في كم منفصل  
 كالاتي القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل  
 الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني  
 ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثاله ما على ما في شرح المواضع كالسواد فانه مع  
 الكم المتصل الذي هو المقدار محله ما بالجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد  
 مع الكم المنفصل الذي هو العدد متعددا في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف  
 لكنه على الاول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار الحاصل معه في الجسم وعلى  
 الثاني كم منفصل بالعرض أي بواسطة العدد الحاصل معه في الجسم المتعدد  
 والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة  
 الفلكية هي مبدأ الحركات الفلكية والحركات ليست كبايذات لانها من قبيل  
 الاعراض التسمية بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان أو العدد  
 فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة متناهية أو غير متناهية بحسب تنامي  
 الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك  
 يقال للقوة انها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأها وهو  
 ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند  
 الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواضع في المقصد  
 التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كبايذات فانها من المقولات التسمية لان  
 مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكأنها  
 أي الحركة محسلة فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها  
 على الكم المتصل بالذات كالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا لتعلقها  
 لا آثارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي  
 أيضا كم بواسطة ما تنطق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو  
 متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فان الحركات التي هي  
 آثارها اذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة  
 متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما متصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثارا

القوة النما هو على امتداد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى  
 ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواضع وقد يكون الشيء كما متصل بالذات وكما متصلا  
 بالعرض كل زمان فانه متصل بالذات لان اجراءه تتلاقى على حدة مشتركة وهو  
 الاثن وتنتطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على  
 المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث)  
 في عدمية هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليبي  
 قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج اتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات  
 عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليبي والسطح والخط فالتكلمون أنكروها أيضا  
 بمعنى انها ليست بوجودات زائدة على الجسم اذ هم يتولون بالخط والسطح الجوهرين  
 للجسم كاسيأت وانما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجراء  
 لا تجزأ ولا اتصال بين الاجراء عندهم الا أنه لا يحسن انضمامها الى المماسل  
 فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمر متصلا في حدة ذاته هو عرض حال في الجسم  
 اذ ليس هناك الا الجوهر الفردي فاذا انتظمت في حدة واحد حصل منها أمر منقسم  
 في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم  
 في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى  
 جسما انتظما وانما جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس اما الا الجسم أو  
 اجزائه وكما من قبيل الجوهر لا وجود له في الخارج هو عرض اما خط أو سطح أو جسم  
 تعليبي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواضع والنقطة عند المتكلمين عبارة  
 عن الجوهر الفردي والفلاسفة لما أبطأوا الجزء الذي لا تجزأ اهلوا باتصال الجسم  
 في الحقيقة فابتدوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود  
 الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج  
 وذهب الفلاسفة الى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواضع مذهب الاشاعرة  
 أن الزمان متجدد معلوم يتدرجه يتجدد منهم إزالة الوجود امة وقد يتبعها كس التقدير بين  
 المتجددات في قدر تارة هذا بذات الأخرى ذالته بعدا وانما يتبعها كس بحسب ما هو  
 متصور معلوم لخصاطب فاذا قيل مثلامتي جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان  
 الخساطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا للجوى زيد  
 ثم اذا قال غيره متى طلعت الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا للجوى زيد  
 دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الدلالة اختاروا في الزمان يقال بعضهم انه  
 جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لدانه يدلون واجبا بالذات  
 وهذا أقبح فظة خرجت من افواههم ان يقولون الا كذا وقالوا في الزمان هو ذلك  
 الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو وتابعيه (المبحث الخامس) في الممكن أن أورد المصنف في مباحث  
 الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم أن المسكان أمر موجود  
 في نفس الامر اتفاقا انه عند المتكلمين هو البعد الجبرد المنفرد من الممتدة في جميع  
 الجهات أي الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويلوؤه على سبيل التوهيم لحاله الفاضلي  
 يعرف بعض متروا انه ومذهب المتكلمين أنه لا شيء يمتد في أي جهة من الجهات بل  
 أنه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم أنه لا شيء له مكان الا جبردا  
 التوهيم فيكون معدوما في نفس الامر فمن أين علم أن مرادهم بالاشئ الاثني  
 في الخارج دون نفس الامر قلت من أنهم لا يطلقون الوجود والمعدوم الا على  
 ما نسميه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فيكون  
 المسكان أمرا موجودا لا يتناقض مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود  
 في الخارج الجبرد عن المادة الذي يتغذبه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن  
 للجسم الحاوي السما للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعلمه المتأخرون من  
 الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهم ما قال في شرح المواصف لا مزيد لاحتمالات  
 المسكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فانهم يطلقون  
 لفظ المسكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للشيء وان دون الهواء  
 المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بقدر اوردتهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر  
 الذي يمنع من النزول وهو مقدار اوردتهم من رأس القبة (نقطة) اعلم أن المتكلمين  
 لما ذهبوا الى أن المسكان هو البعد الجبرد الموهوم الممتدة في جميع الجهات بمعنى ان خلا  
 ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة ان خلا ذلك فهم جوزوا ان خلا واستدلوا عليه بأنه  
 لورفع صفحة ملساء عن مثلها اذ فة ان خلا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان  
 الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المسكان هو السطح وأما من قال بأن المسكان  
 هو البعد الجبرد الموجود فانهم وأن منهوا ووجوده معدوم هو من حال عن الشاغل لكنهم  
 اختلفوا فيه فهم جوزوا وجوده وجودا دخلا عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه  
 فهو لا يجوزون وافقوا المتكلمين في وجود ان خلا وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن  
 يقول المتكلمون ذلك البعد أمر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض  
 من الفلاسفة ان ذلك البعد أمر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا  
 على امتناع ان خلا بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في ان خلا داخل  
 العالم وأما ان خلا خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك ان خلا بعدا  
 فانه عند الفلاسفة معدوم فليس وثقى صرف بنبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة  
 بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلا أيضا وعند المتكلمين  
 هو معدوم كما افرو من غير بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواصف (التصل

الثالث في الكيف بالاستعراض دل على انحصار هذا المقول في أقسام أربعة الكيفيات  
 المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات  
 المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقديمه برهن الاخير بالاستعدادات  
 أما القسم الاقل أعني الكيفيات المحسوسة فتقسم إلى (المبحث الاقل)  
 في أقسامها اعلم أن الكيفيات المحسوسة ان كانت راضية كصفرة الذهب وحلاوة  
 العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راضية كحمرة الخيل وصفرة الوجل سميت  
 انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لان اعمال الحواس يتم عند الاحساس بها  
 وأما الثانية فليسمها بالانفعال في التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمشابة  
 ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بأقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى خمسة  
 أقسام (القسم الاقل الماوسات) وهي عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
 والخفة والنقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاولى كيفيات  
 اول لتكيف البسائط العنصرية فيها أولا وتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا  
 (القسم الثاني المبصرات) وهي الالوان والاضواء (القسم الثالث المسموعات)  
 وهي الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس  
 المشمومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تحقيق الماوسات الحرارة والبرودة من  
 أظهر الماوسات وأبينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطة ما في مادة  
 الجوارح اما مثل التفريق والجمع والحرارة فتخص بتفريق الاجزاء المختلفة لطاقة  
 وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المتعدد بواسطة التصفين  
 فالركب من الاجسام المختلفة في الطاقة والكثافة اذا اذرت الحرارة فيه تصعد  
 الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعبا كالواو الذي هو اقل من الارض  
 والاقبل يتبادر الى التصعب قبل الايطا فتفرق الاقسام المختلفة الطبائع التي حدث  
 المركب من التماسها فبعض عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاء كانه بمقتضى طبيعته  
 الا اذا كان للالتصام بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف  
 أربعة أقسام الاول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة  
 تفيد سبلا ودورا من غير تفريق كافي الذهب فان الالتصام لما كان شديدا لم تقو  
 الحرارة على التفريق فاذا ما ان اللطيف الى التصعب جذب الكثيف الى الاعتدال  
 فيحدث سيلان ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فيعبد الحرارة  
 حينئذ تليها كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فالحرارة حينئذ  
 لا تفيد تليها كافي الاجزاء المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف  
 فتفيد الحرارة حينئذ تصعب بالكلية ان قويت كالنفس أقول ولم يفز قوا عند غلبة  
 اللطيف بين أن يكون غالبا في الغاية وبين أن يكون غالبا في الغاية ثم اعلم أن

المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات  
 وجمع المتماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة  
 لطافة وكثافة واما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فاقادت تفريق المتماثلات وجمع  
 المختلفات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هوائا بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء  
 الماء هوائا فذلك الجزء قد تفرق عن مماثلها الذي هو الجزء الاخر الباقي من الماء  
 واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية أي الطبيعية  
 الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية  
 معدومة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وهكذا الحرارة الفائضة عن  
 الكوكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلة الشريف  
 في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار  
 وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المتكسر صورته أي شدته عند  
 تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة  
 واما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس  
 الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينها وبين الحرارة تضادا لانهم موجوديتان  
 تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو يابل  
 والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان يجعلان المادة مستعدة لان تتفاعل عن  
 الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والانسال والانفصال  
 واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هي البلة  
 المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانسال عنه فالما رطب والهواء ليس كذلك  
 لا يقال فيكون العسل اُرطب من الماء لانه الصق من الماء لاننا نقول انه وان كان  
 الصق الا انه يتفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك  
 فهو اُرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو  
 رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها  
 ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به  
 او نفذ في جوفه أيضا ولم يفسده لينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق  
 والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر وأفاده  
 لينا ثم ان المنتقع لما قسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف  
 بأن الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام  
 والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية النابتة لجوهر الماء والكلام هنا  
 في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لاني الرطوبة التي بمعنى البلة لانها  
 من الجواهر اللهم الا ان تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في إطلاق التماثلات



الآن المشهور في استعمال البلية ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي أن تفسر الرطوبة هنا  
 بالكيفية ثم اعلم أن الرطوبة غير السيلان لأن السيلان عبارة عن حركات توجد  
 في أجسام متناصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدقع بعض تلك الأجسام بعضها  
 حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالاً مع أنه ليس برطب (تنبيه) قال السيد الشريف  
 في حاشية الاصفهاني الالة ما في هاتين الكلمتين أي الرطوبة والبوسة أظهر  
 من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الأفعال وإن كانت الكل  
 فاعلة ومتفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسـ يحيى تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة  
 يحس من محالها وهو الجسم الخفيف كالهواء ومدافعة صاعدة من المركز إلى جانب  
 المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحس من محالها بواسطتها  
 مدافعة هابطة إلى المركز كما يجده الإنسان من الحجر إذا أسكنه في الجوف فترا  
 فكل منهما مبدأ المدافعة لأنفس المدافعة ويسمى المتكلمون الخفة والتدل اعتماداً  
 والاسفة ميلا طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتكسر في حيزه الطبيعي  
 كالجسم الثقيل الحاصل في المركز زاد لو وجد ذلك الميل فهو ما أميل من الحيز  
 الطبيعي إلى غيره وهو باطل لأن الميل الطبيعي مطلوب لا يهرب عنه وما أميل إلى  
 الحيز الطبيعي وهو أيضاً باطل لامتناع طلب الحاصل طال السيد الشريف في حاشية  
 الاصفهاني هذا التمايز في الميل بمعنى المدافعة لا يعني مبدأ المدافعة إذ يجوز أن يكون  
 في ذلك الجسم مبدأ المدافعة إلى الحيز الطبيعي لا يمكن لم توجد المدافعة بالفعل  
 لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم إن الميل يعني نفس المدافعة قد يكون  
 نفسانياً بأن يكون منبثاً عن نفس جسم ذي ارادة كما عند الإنسان على غيره  
 بإرادته ولعل المراد اعتماداً على ما ليس بأسفل منه إذا اعتماداً على ما هو أعلى منه  
 يوجد منه الميل الطبيعي أيضاً والمراد بيان ما يوجد في ميل واحد وقد يكون طبيعياً  
 بأن يكون منبثاً عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء  
 وقد يكون قسرياً بأن يكون منبثاً عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء  
 الخارج هو القاسر كبل الحجر المرمى إلى فوق وقد يجمع الميلان إلى جهة واحدة  
 كما في الحجر المرمى إلى أسفل فإن فيه ميلاً طبيعياً وقسرياً ونجاء الإنسان الساازل من  
 الجبل بإرادته فإن فيه ميلاً نفسانياً وطبيعياً وقد يجمع الميلان إلى جهتين إن قسرياً  
 الميل بالقوة التي توجب المدافعة لأن نفس المدافعة كما في الحجر المرمى فوق فإن فيه قوة  
 قسرية توجب المدافعة إلى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى تحت أكن لم توجد  
 مقتضى القوة الثابتة لانع القوة القسرية منه والدليل على وجود القوة الطبيعية  
 في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة  
 في السرعة والبطء إذا اختلفا في المنحرف والسرور لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في الطير الصغير والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري  
 فتكون المساوقة من الحركة القسرية في الطير الكبير أقوى فتكون حركته أبطأ  
 والصلاية بممانعة الغماز واللين عدم ممانعة الغماز وقيل الصلاية كيفية تقتضي  
 عدم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال  
 في الكشاف قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملائنا لأمرا لما علت الأمر به وإنما كان  
 الجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يفرق بسهولة ثم إن عدم  
 قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليوسنة واللين كيفية تقتضي قبول  
 الغمز إلى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يفرق  
 بسهولة وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسك بسبب اليوسنة فتكون  
 الصلاية واللين حيثما من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم  
 قبوله أقول فالجسم اللين يتكون بين الرطوبة واليوسنة والملاسة هي استواء  
 وضع أجزاء الجسم وانحسونة لاستواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها  
 أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة وانحسونة من مقولة الوضع إذا فسرناهما  
 بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه فيمتد به كنوان من مقولة  
 الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) أما الألوان فأظهر المحسوسات ماهية  
 وهيئة أي وجودها غير لا حقيقة لشيء من الألوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة  
 الهواء للأجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما في الثلج والياور المسحوق والسوا  
 يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول أصل هذا التخليل يقولون إن  
 أصل الألوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذ كر غيرهما والحق أن السواد والبياض  
 كقيمتان حقيقتان قائمتان بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سببا لتفصيل  
 السواد والبياض قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج ثم إن المشهور أن أصل الألوان  
 السواد والبياض وباقي الألوان يترسكب منهما وقيل أصل الألوان السواد  
 والبياض والحرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط بالضوء  
 وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم  
 مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستعداد عدم الإبصار كما في الظلمة  
 واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها (فرع) من الناس من  
 توهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثليين وفي السواد الضعيف  
 اجتماع سوادين فيسبب معنى واحد فيجوز اجتماع الضدتين في محل واحد  
 لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الضعيف هو الذي لم يختلط به شيء من  
 أجزاء البياض وغيره من الألوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صفراء  
 تضاده اختلاطا لا يتميز الجسم بعضها عن بعض وإنما نفس الأمر فالجزء السوادى

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وإنما  
 الاضواء فقبل انما الأجسام شفاقة تنفصل عن المضي كالشمس والحق انها عرضت  
 قائم بالمضي معتد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل له لا يحسكنوه الشمس قائم  
 عرض قائم بها معتد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل لشمس وقيل الضوء هو  
 اللون هو منع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور اذا كان في الظلمة فانه  
 يحس بضوئه دون اللون ثم ان من اء ضوءا ما هو ضوءا قويا وهو الضوء الحاصل  
 في الجسم من مقابله المضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا  
 الضوء ضياء ان قويا وشما عا ان ضعف ومنها ما هو ضوءا نارا وهو الضوء الحاصل  
 في الجسم من مقابله المضي بانغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار  
 وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضينا في هذين الوقتين بالهواء  
 الذي صار مضيا بالشمس وكضوء داخل البيت ويحس الشبر به بعد طلوع الشمس  
 وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابله القمر لاقنوره مستفاد من الشمس  
 ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وطلا أيضا ان حصل في الجسم من مقابله الهواء  
 الذي صار مضيا بالشمس والضوء الذي يتفرق على الاجسام أي يضركه حسه انه  
 يحيى ويذهب يسمى لعمانا ثم ان الامة ان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا حسه الشمس  
 فالشعاع مقول بلا شتر الامة على الضوء الضيف الحاصل من مقابله المضي  
 لذاته وعلى الامة ان الذاتي وان لم يكن الامة ان ذاتيا يسمى بريقا فالدمرة  
 اذا وضعت في مقابله الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء مما من شأنه الضوء  
 فان الشيء الذي اتقى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم المدركة فيل يخرج  
 بقوله مما من شأنه الضوء المبررات فانها مع انها ليس فيها ضوءا ليس فيب ظلمة اذ ليس  
 من شأنه الضوء وقيل الظلمة حسه كفية تمنع الاضداد فانها قبل من حيثها قابل  
 التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المشوعات) وهي الاصوات والحروف الصوت  
 عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتتوجه الحامل بالماس أو غير يق عني بن قال  
 المصنف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع أي اماس عني  
 أو قلع أي تفريق عني والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء  
 المتتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان اذ ارأ يشان به يد من يضرب الماس على  
 الخشبة نشاهد الاضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل  
 للصوت الى السامعة ان هواء واحد ابعينه يتوج ريتك كيف بالصوت ويوصله  
 الى السامعة بل ان مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت  
 أيضا وهكذا الى أن يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدرك السامعة وهي  
 قوة مستودعة في المصب المسروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

الجوارر بالصوت أن الصوت يتنقل من الهواء الآخر اليسهل يقيض المبدأ في الهواء  
 الجوارر لاستعداده صوتا يماثله فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت  
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لقوى الهواء والقرع والقلم كسائر  
 الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة لئلا يسهل من غير تعرض لبيان البطلان  
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والاهوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسببه قوجه  
 الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كصفات تميزها بعض الأصوات عن بعض  
 آخر يشاركه في النقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف  
 والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعريضة حروف المد واللين وهي الالف  
 والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقترانها بامتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل  
 باشباع الحركات والى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت به لعدم اقترانها  
 بامتداد الصوت قال السيد الشريف سميت واحدة بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل  
 بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصدا بالمد صوت يحصل من  
 انصراف هواء متقوج عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)  
 وأصولها تسعة المرارة والحراقة والملوحة والمفوضة والحوضة والقبض والحلاوة  
 والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى والمحصار الاصول  
 في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو امان  
 يهتكون كئيفا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة  
 والمعتدل يتم ما فتعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحراقة وفي  
 المعتدل الملوحة وتعمل البرودة في الكثيف مفوضة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان  
 وباطنه وفي اللطيف حوضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط  
 ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفه  
 يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن  
 لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شيء بخلاف طعم اللسان كالتحساس  
 وللتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاقل كذا في الاصفهاني  
 وههنا اشكال وهو أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاقل  
 فلا وجه لذلك وما في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل  
 التحساس متصف بها مع أنه ليس بمعتدل بل كئيف ~~ص~~ كما ذكر وقد يجتمع في الجسم  
 الواحد طعمان ~~و~~ كثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع  
 الطعمين ~~ف~~ كما جتمع المرارة والقبض في الحوض ويسمى هذا الطعم البشاعة  
 والحوض نوع من الأسنان واجبة المرارة والملوحة في السجنة محركة ومسكنة  
 أرض ذات نزول يسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فمما جتمع المرارة والحراقة

والقبض في البادئيات (المبحث السادس في تحقيق المشروبات) وهي الروائح المدونة  
بالشم ولا أسماء لا توابعها إلا من جهة المواقفة للمزاج والمخالفة فالروائح المواقفة  
للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منقنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المخارن نقلها اسم  
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يشارنها من الطعوم وسبب الاحساس  
بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى اللبشوم وقيل سبب الاحساس بها  
وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متصل من ذي رائحة إلى اللبشوم وهو بعيد  
فإن المسك اليسير كيت يصل عنه أجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويستقر ذلك دوما  
طويلا أقول وعلى هذا لا يكون الرائحة من الاعراض وإنما القسم الثاني أعنى  
الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال  
كالقدرة والارادة كما كانت من الكيفيات النفسانية راحة سميت ملكة وماليت  
براحة سميت حالاً وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الاول  
في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويقض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة  
الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال  
النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الاثر بجهة النسبة إلى ذلك النوع قال  
في شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل  
شخص من ذلك المصنف مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة اليه يسمى الاول اعتدالا  
نوعيا والثاني منفيا والثالث شخصيا فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من  
أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة سفيرة اقرب  
الحس والحركة وكذا القوة التغذوية واستدل على مغايرتها بالقوة الحس والحركة  
بأن العضو المفلوج حي لأنه لو لم يكن حيا لم تكن وفقد وليس بحساس ولا متحرك  
فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج  
حساسا ومتحركا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالعمل لا يستلزم عدم قوتها  
بلو ازان توجد قوة الحس والحركة وينع من الاحساس والحركة بما فوق واستدل على  
مغايرتها بالقوة التغذوية بأن العضو الذابل حي وليس يفسد ولو كان الحياة عين قوة  
التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك أيضا بأن عدم التغذية  
بالعمل لا يستلزم عدم قوتها بلو ازان توجد قوتها وينع من التغذية بما فوق أقول  
والمعهوم من قول المصنف ويقض عنها سائر القوى أنها توافق ابن سينا في دعوى  
التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان  
الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة أخرى مستتجة  
لهذه القوى كما كراه فلذا قال ابن سينا دفعه هذا التوهم انها أي الحياة غير قوة  
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتغذية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية  
 الصالحة وتحالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة اذ يجوز عند  
 ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن  
 الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها من ارجح هو شرط  
 للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من اقل حتمها واعتدال  
 الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو  
 اجسام لطيفة تتولد من بخارية الانحلاط تنبعث من التجويض الايسر من القلب  
 سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال  
 المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة واعلم المتكلمين  
 ينعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة  
 مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل  
 بينهما تقابل العدم والمملكة قال الاصمغاني والاولى ان يقال عدم الحياة مما وجد فيه  
 الحياة قال بعض الفضلاء في وجه اولوية ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم ان  
 يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة  
 لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يتحقق لان الخلق ايجاد المعدم ومنع بأن  
 المعنى بانطلاق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا (المبحث  
 الثاني في الادراكات) وهي اما ان تكون ظاهرة كحساس المشاعر الخمس الظاهرة  
 قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدوا كجميع مشاعر بفتح الميم او مشاعر  
 أي موضع الشعور وآلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع  
 والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك  
 القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهية والثالث اسم لادراك القوة الخيالية  
 وسبب تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة  
 تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما أي مانعا احتمال  
 النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما ان يكون لموجب قال السيد  
 الشريف اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبدية العقلية والوهمية  
 نخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أو لا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي  
 الذي لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن  
 لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وصوابا كان عند الذكريان يمكن ان يزول  
 دليله بتشكك لا شكك لعدم كونه دائما قطعيا وهو الاعتقاد مطابق الواقع ولا أقول  
 لعل حاصله ان الاعتقاد ما له يجوز الاعتقاد بقبض متعلقه لسكن أو مكن ان يستقد نقيضه  
 بأن يتقرر في الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بان يسمع تشكيك المنكك

في دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره تقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد  
 مطابقا للواقع أو لا يقبل متعلقه النقيض لان الخارج ولا يتشكك المنكث وهو  
 العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو النسك  
 وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح والظن والمرجوح هو الوهم ثم انه اختف  
 في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة  
 من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه  
 لو وجد النار مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا وقال المصنف والحق ان الفلاسفة  
 ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبهه الخليل في المرة فتمت حل ولا يرد  
 عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارج في تمام  
 الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور  
 قد يكون جوهرها كالأجسام قال في شرح المواهب وهذا الذي ذكره الفلاسفة  
 في تعريف العلم تناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية  
 هذه الاشياء على مخالفة اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهولا  
 مركبا أنه عالم في شيء من استهمالاته الغشية والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم  
 في شيء منها على الغمان والشك والوهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا  
 لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحهم بل لكل أحد أن يسلم  
 على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجهور وراوى وأحب وقيل العلم أمر  
 اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والعلوم فيستعد العلم بتعدد المعلومات لوجوب  
 تغير النسبة عند تغير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف لانه لم يتعمق الشيء بنفسه  
 فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والتشابه تعريف  
 العلم أنه صفة توجب لموصوفها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق  
 التمييز تقيض ذلك التمييز وخرج بقوله تمييزا من ان لا توجب لوصوفها تمييزا كالتشابهة  
 والسواد وخرج بقوله بين المعاني اذراك كات الحواس الظاهرة فانها توجب  
 تمييزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس  
 الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل التقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز  
 الحاصل فيه يحتمل تقيضا بلا خفاء وكذا خرج الجهل المرصوب لاحتمال أن يطلع  
 في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب  
 الى تقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بان تشكك وحصل هذا التعريف أن العلم  
 صفة قائمة بعمل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عا ديا كون العمل مميذا للمتعلق  
 تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني  
 وهو ظاهر والتصوير أيضا اذ لا تقيض له في صدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال انبياي

ثم التمييز في التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي  
ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم ان العلم على هذا  
التعريف لا يعتمد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر كثيرة  
الصفة وأكثر ما ذكر في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان  
على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) **أول الصورة**  
العقلية تفرقة الماهية الخارجية في أن الصورة الخارجية بمنزلة الحمول في مادة أصغر منها  
بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثاني)  
أن الصورة العقلية كلية لا هي معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها  
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل هي على أن المعلوم بها كلي مثل الصورة  
الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان  
يكون مشتركين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأمر متعدد  
شاملا لها ومبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة تفصيلا ثم غفلت عنها  
فاذا سألت عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسئلة دفعة من  
غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب ودليل  
هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب  
متضمن هناك حقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكل  
طرفيها (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان حتمية واحده من الامور  
المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها من بعض في العقل  
والعلم أيضا قسمان الاول فعلي وهو ان يكون سببا لوجود الخارجى بأن يسبق  
صورة المعلوم الى العالم فتسير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان  
كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثاني انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية  
من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا ففعلته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس  
الناطقة اربع مراتب في العقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات  
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهولي ولا في قيل وأكثر اطلاقه على النفس  
في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض  
المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل  
بالمسكفة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل  
البديهيات التي تسبب بتربتها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أحمد  
الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلعها  
بالفعل بل صادرة مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب  
جديد وذلك انما يحصل اذا اسقطت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تحصل لها



ملكه تعالى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة  
كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة  
العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدرجات بأسرها دفعة واحدة للإنسان  
وهو في طلبها يبدئه أم لا فيه تردد وقد يجوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة  
عن العلائق البدئية قال في شرح المواظف واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس  
بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تهتم بالقياس إلى كل  
نظري على حدة ولا تشبهه شيئاً في وقوع العقل المستفاد للإنسان وهو في طلبها  
البدن وينسب إليه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة إلى بعض النظريات  
حاصلة في مرتبة العقل الهيولاني وإلى بعضها في مرتبة العقل بالملكة وإلى بعضها  
في مرتبة العقل المستفاد وإلى بعضها في مرتبة العقل بالفعل أقول بينهم من يبان ذلك  
البعض أن معنى كلام شارح المواظف أن كل نظري يمكن أن يعتبر في شيء من المراتب  
الأربع ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وبأن المراتب وسائل إلى  
ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الأوليان وسيلتان إلى تحصيل ذلك الكمال ابتداءً  
والثالثة وسيلة إلى استرداده واستحضاره بعد غيبه وتسميه وزواله (المبحث الثالث  
في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة تخرج عنه العلم اعدم تأثيره  
وتخرج أيضاً ما لا يؤثر على وفق الارادة كالتبعية وقيل القدرة ما هو مبدأ للأفعال  
المختلفة والمراد بالمبدأ هو التفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفجير والقوة  
الفلكية التي هي مبدأ الحركات عند من يجعل الأفلak ذوات شعور و ارادة قدرة  
على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست مبدأ للأفعال المختلفة بل الحركات على نسق  
واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ للأفعال المختلفة كالتغذية  
والتنمية وتوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة  
والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على  
الثاني لانها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة بل فعلها على نسق واحد والقدرة غير المزاج  
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه  
الكيفيات الأربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات  
على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواظف الهمزة عرض موجود منقاد للقدرة  
باتفاق من الأشاعرة وجمهور المعتزلة خلافاً لابي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله  
حيث ذهب إلى أن الهمزة عدم القدرة وذكر الاصفاة أن القدرة هي القوة المنبثة  
في العضلة والعضلة بالقصات كل عصبية معها اللحم غليظ ويدل على مقارفة القدرة  
لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء  
وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه

أن القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه  
 الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال أيضا بناء على كون القدرة عند  
 مع الفعل لا قبله أنها أي القدرة لا تتعلق بالفسدين والالزام اجتماعهما هو الوجوب  
 مقارنتهما تلك القدرة بل قال إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين موافقا  
 متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لأنها تعد شمع القدر  
 ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر  
 كذا في شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة  
 لشرائط التأثير أي لجموع الأمور التي ترتب عليها الأثر ولهذا فهم الشيخ أن القدرة  
 إنما هي مع الفصل ضرورة وجود الأثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها  
 بالفسدين بل الفعاليين مطلقا واعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا  
 بوجودها قبل وتعلقها بالأمور المنضادة كذا في شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل  
 مطلقا سواء كان الفعل على مختلفا أو غير مختلف بشعور وإرادة أو لا فتعادل الفلكية  
 والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لا مكان الشيء مجازا وإرادة قيل  
 إنها اعتقاد النفع أو غنائه والقائل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليست الإرادة  
 ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الإرادة فهي ميل يتبع  
 ذلك الاعتقاد والظن كأن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر وغلظه والتعريف الثاني  
 هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح المواقف  
 وشرح المقاصد وأما الإرادة عند الأشاعرة فصفة نفسية لا يسد طرفي المقذور  
 بالوقوع أقول لم يذكر أن الكراهة عند الأشاعرة ما إذا لان إرادة الشيء هي كراهة ضده  
 بعينه عند الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه وأما الميل الذي يقوله المعتزلة فنحن  
 لا نتكلمه ولكن ذلك الميل ليس بإرادة كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة وكان اعتقاد النفع  
 والميل التابع له ليس بإرادتين كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة وإن كانت الإرادة  
 واقعة بسببهما في الغالب الأثرى أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان  
 في الأفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فإنه يحتار أحدهما بإرادته  
 ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما للنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه  
 بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة هذا حاصل ما في شرح المواقف وصرح  
 شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة أن الإرادة عند الأشاعرة مقارنة  
 للفعل أي ليست تبسابقة عليه ويفهم منه أن الإرادة على تفسير المعتزلة سابقة على  
 الفعل أعلم أن الأريطة والكراهة مقارنتان للشهوة التي هي شوق النفس إلى الأمور  
 المستلذة والنفرة التي هي دفع النفس الأمور المؤلمة وانقباضها عنها لا إن الإرادة توجد  
 عند شرب الدواء المتردون الشهوة وأن الشهوة توجد في اللذة المحرمة بدون الإرادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فينم ما هو موم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة  
والنفرة اذ في الدوام تزوجت النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة في الذات  
المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام  
منفرد عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة  
اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة  
وهي ارادة الله تعالى توجب المرادات فإما من أهل الملة والله لا يفتقر إلى فعل  
نفسه وأما اذا تمقلت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الاحمر هو  
الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (تمة) ذكر في شرح المواقف  
ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أعمدائه ورد هذا بان الانسان  
قد يريد شيئا ولا يخطر ضده ياله فضلا عن مسكر أهته ثم الذين ذهبوا الى التباين بين  
ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذ لم يخطر  
الضد بالبال وأما عند سطور الضد بالبال فاختلوا في أن ارادة الشيء هل تستلزم  
كراهة ضده المشعور به أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع  
الشعور بوضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب  
المواقف عدم الاستلزام به على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما  
من وجه بالتسوية اذا استوى نيهما أو بترجيح أحدهما اذا كان فيه نفع راجح  
وأعرض عليه شارب المواقف بأن ارادة الضدين معا لا تتأني اذا فسرت الارادة  
باعتقاد النفع وما يتبعه من الميل وأما اذا فسرت بصفة مضمومة لاحد طرفي الفعل  
مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا وانطلق  
الكل يسد رجم عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والعرفي منه وبين القدرة  
مع ان اتلاق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما عين  
تأثيرها في أحد الضدين اتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بصفة لاف اتلاق  
فانه لا يصلح للضدين بل لاسدهما فقط ~~تتعلق~~ فانه يصلح لامثرو ولا يصلح للاتقسام  
والهبة قبل هي الارادة فحبة الله تعالى لنا ارادته لسكرا متساوية ناهي التأييد  
ومحبتنا لله تعالى ارادتنا الطاعته وامتنال أو امره ونواهييه وقد يقال محبة الله  
سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصور اعلى  
الاستقرار ومقتضية للتوجه التمام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره  
تعالى فكيفية تترتب على قبيل كمال فيه تحيلا مستترا واذ لان الكمال اتالدة المحبوب  
كما في محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب للمحب كما في محبة المنعم  
عليه لنعمة واما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة لوالد لولده والصديق لصديقه  
والرضاع عند الامتزة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى له ابد الكفر لم يكن مريدا له

ايضا

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض قال الكفر  
 مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لأنه يعترض عليه والعزم هو بزم  
 الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المتبعثة من الآراء العقلية  
 والشهوات والنفقات النفسانية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التبعير وان ترجح  
 حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن الهبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو  
 الارادة عند المعتزلة وان العزم بزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة  
 باعتبار النفع أو ظنه أو الميل التابع لها ما اذا فسرت بالصفة المختصة كما هي  
 عند الاشاعرة فلا يصح لأن الصفة المختصة قد تنقص ما لا يصح كون محبوبا  
 ولا مرضيا والعزم قد يجب كون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقاربه الصفة  
 المختصة كذا في شرح المواقف يعنى أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة  
 يعنى الصفة المختصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنته كما سبق قال في شرح  
 المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من  
 قبيل الارادة بل أمرامقارالها (المبحث الرابع في اللذة والالم) هما يدعيان التصور  
 وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانما نجد من أنفسنا عند  
 الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا ان ادراك هذه الاشياء  
 الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أو لازمه  
 أو لازمه أو لا لازمه ولا ملزومه ونعلم من ركبها الطيب أن اللذة ليست أمرا محققا  
 موجودا في الخارج بل هو أمر عديم هو زوان الالم وهو خطأ منه لأن الانسان  
 قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا  
 خطوط سابق في هذه الصور (المبحث الخامس في العفة والمرضى) العفة حال  
 أو ملكة بها تسدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة  
 الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا انما  
 قال حال أو ملكة ولم يكتب يذكر أحدهما تنبها على أن العفة قد تكون راحة وقد  
 لا تكون ثم ان المرض خلاف العفة أى حال أو ملكة بها تسدر الافعال عن موضوعها  
 غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن  
 البيان لأن ككل أحد يدرك بالضرورة سقائى هذه الامور ويميزها عن غيرها  
 (وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أى التي تعرض للكميات  
 بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون  
 عارضة للكميات حال كونها أى الكيفيات غير مكنية مع غيرها من الكيفيات الغير  
 المختصة بالكميات أو مكنية مع غيرها والاولى اما أن تكون عارضة للكميات  
 المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للنقط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة  
منها اليه وكالشكل وهو هيئة اسطوانة الحد والحدود بالقدار واما ان تكون عارضة  
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي ان تكون الكيفيات عارضة  
للكميات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون اما الشكل فهو من  
الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هذا واما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة  
العارضة للجسم زيادة قال في شرح المواظف نقل عن المهندسين ان الخط المستقيم خط  
تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها  
أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على ساحة وأدير الخط المستقيم على سمت  
واحد حتى عاد الى موضعه الاقل حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه  
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلک  
النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من  
المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط  
من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القسطن منصف الدائرة واعلم انه وقع في المواظف  
في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ قد كانت سطح  
بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة فتركنا هذا الشكل وانما قلت كل سطح  
مشكل لان كل سطح محيط بخط أو أكثر والهيئة المتصلة من تلك الاسطوانات هي  
الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى  
موضعه الاقل حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم  
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلک النقطة  
مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف أقطارها والخطوط  
المستقيمة الواصلة من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أضلاع  
سطح متوازي الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم  
يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير  
وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول  
كالمسلاية وهي تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والافتعال كاللبن وهي تسمى  
ضعفا والاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث  
الاول) في هيئة الاعراض النسبية أي وجودها اعلم ان الاعراض النسبية سبعة  
الابن والمقي والاضافة والملك والوضع والنقل والافتعال واما الكيف والكيفيهما  
عرضان غير رئيسيين وأنهما كجوهور المتكاملين وجود الاعراض النسبية الا الابن  
(المبحث الثاني في الابن) وسماء المتكاملون بالكون وهو الحصول في الخبز والكون  
عندهم جنس تحتها أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لان الحصول

في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني قسمان لان حصوله في الحيز  
 ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر  
 فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فحصول  
 الجسم في الحيز في اول حدوده لا حركة ولا سكون نظروا ذلك الحصول عن حدى  
 الحركة والسكون واما الاول فهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة  
 الى جوهر آخر اى ينسب الجوهر الحاصل في الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا  
 الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهر آخر فهو اى  
 حصول هذا الجوهر في الحيز اقتراف وان لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو  
 اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل  
 على سبيل التدرج وقواهم على سبيل التدرج احتراز من الخروج دفعة واحدة  
 فانهم يسمونه كوناً ولا يسمونه حركة كانه انقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية  
 كون واتقاء الصورة المائية فساد واما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من  
 شأنه ان يتحرك فالجزرات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل  
 بينهما تقابل العدم والملاكة وقيل السكون استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع فيها  
 الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها  
 الحركة اربعة اقسام ومعنى الحركة في المقولة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة  
 الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر منها او من فرد الى فرد آخر منها (القسم  
 الاول) الحركة في الكم كالتخليل والتكاثف الاول ازدياد الجسم من غير ضم غيره اليه  
 والثاني انتقاص مقدار من غير فصل جزء منه ~~وهو~~ التثاق وهو ازدياد حجم الجسم  
 بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بخلاف السمن فانه ليس في جميع الاقطار  
 اذ لا يزداد به في الطول وكذلك البول وهو ~~هو~~ السخوف وهو انتقاص حجم الجسم بسبب  
 ما ينقل عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص  
 به في الطول فهو عكس السمن (القسم الثاني) الحركة في الكيف كاسوداد العنب  
 وتسخن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع  
 بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج بحركة الفلك وتسمى حركة  
 دورية (القسم الرابع) الحركة في الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة  
 قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينة المسماة  
 بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد يطلق عندهم على الوضعية  
 دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة  
 الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة اى مبدأ  
 موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مسببة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والا فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت  
طبيعية وكل من الثلاث سرية وبطية والبط ليس تختل الكلمات بل لما قصه  
المفروق كما هو في الحركة الطبيعية وعما نعت الطبيعة والمفروق في الحركة القسرية  
والارادية ثم المشهور انه لا يتدوان يتخلل بين حركتين مستقيمتين يكون وهو مذهب  
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما ما يكون اعلم ان المصنف ذكر في بحث  
الحركة باحثا ثم لکنها قليلا لانه الجدوى فلذلك تركها (المبحث الثالث) في الاضافة  
المضاف يطلق بالاشترار على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى  
ومما هو النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالأبوة والبنوة والعارضتين للاب  
والابن وهو أي الامر النسبي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية  
بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقية بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف  
أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواقف  
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد ومواقع  
في المواقف من ان نفس المعروف أيضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهورى  
قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة  
اسمى وقد يطلق أيضا على المجموع الحاصل من المروض والعارض كذات الاب  
مع وصف الابوة وهو المضاف المشهورى وأيضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة  
كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمروض وحده والمجموع  
المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ أي التماثل في الوجود والعدم بحسب  
الذهن والخارج فكما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكلاهما عدم أحدهما  
في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصنف ان اذا  
كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا يتدوان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان  
أحدهما موجودا بالقوة فلا يتدوان يكون الآخر موجودا بالقوة وعندها الخاصة لا توجد  
في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل تخص الحقيقي والثالث كما بينهم  
من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا أخذت  
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب  
ان تنعكس هذه النسبة فتنسب الاخر اليه أيضا فكأن الاب اب الابن كذلك الابن  
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الاخر مضافا  
اليه لانه اذا لم تراعى في الاخر هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب  
الانسان لم يلزم ان هذا انسان لابي قال في شرح المواقف والحاصل ان هذه الخاصة  
أي الانعكاس المذكور اعني للمضاف المشهورى اعني المروض المأخوذ من  
حيث انه معروض لعرضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة  
 البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذ لم يكن له  
 اى للمضاف من الجانب الاخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين  
 مأخوذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الاخر اسم الطير اسم كذلك  
 فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة  
 الانعكاس ههنا فاستبر المضاف من الطرف الاخر بالفظ دال على النسبة مستكنى  
 الجناح فانه يجب الانعكاس حيثما انتهى ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطابقة  
 أو معضلة أى مقيدة في طرف كان الطرف الاخر كذلك مثل الابوة المطلقة بازاء البنوة  
 المطلقة و ابوة هذا بازاء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل  
 واحد من المتضايين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي والاخوة  
 والحوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المتضايين على  
 صفة تخالف صفة الاخر اختلافا محدودا ككونه نصفنا وضعفا واختلافا غير محدود  
 ككونه زائدا ونقصا ثم انصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أى  
 موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو اذراك جمال المعشوق  
 وأما في المعشوق فهو اذراك جمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الاخر  
 كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باختيار انصافه بصفة موجودة هي  
 العلم دون انصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما  
 كاليمين والشمال فانهما متضايان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما  
 ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكل ابوة الاب فانها  
 متضايفة لبنوة الابن وأما العارض للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير  
 فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكتله العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض  
 للكيف كالاستبر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تفتنى كون  
 حرارة الاخر من زيادة عليها وكذا حال الأبرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد  
 ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذلك لهذا مضافان فعرض  
 لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالزيد عليه هو قرب  
 الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث  
 مزيدا عليه وقس عليه الابد وقس عليه بواقى الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام  
 المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاوّل التقدم بالزمان  
 وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجمع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب  
 على الابن وتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض التالي التمتع بالذات وهو كون  
 الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وتقدم



الواحد على الاثنين (الثالث) التقدّم بالعلية وهو تقدّم المؤثر الموجب على معلوله  
 فكذلك تقدّم الشمس على ضوءها اعلم أنه قد فسر التقدّم بالطبع لي متن هذا بقا الحكم  
 بما فسر به التقدّم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدّم بالعليا  
 هو الفاعل المستقل بالتأثير أي المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعنا  
 صاحب المحاكات أنه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أو لا (واعلم  
 أن التقدّم بالعلية والتقدّم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدّم بالذات وهو  
 تقدّم المحتاج اليه على المحتاج ورعا يقال له معنى المشترك أيضا تقدّم بالطبع  
 ويخصّ التقدّم بالعلية باسم التقدّم بالذات إلى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدّم  
 بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب معتبرا في موهما الماهية ثم التقدّم بالمكان وهو ما كان  
 أقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كالتقدّم الامام على المؤمن بالنسبة إلى  
 المهراب بعد اعتبار المهراب مبدأ واما عقلية كالتقدّم بالجس على النوع بالنسبة إلى  
 الجس العالي بعد اعتبار الجس العالي مبدأ فان في شرح المواقف ويختلف التقدّم  
 أي يصير المتقدّم متأخرا والتأخر متقدما فانك قد تدرى من المهراب فيكون الصف  
 الاقل مقدما على الصف الاخير وقد تدرى من الباب فيعكس الحال ونس على ذلك  
 الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ أصحك ان الجسم مقدما على الحيوان  
 وان جعلت الانسان مبدأ في العكس (الخامس التقدّم بالشرف) كالتقدّم العالم على  
 الجاهل والحصر استقراق (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر  
 يمكن موجودا في موضوع عند الدلالة وحادثة تعبير باداة عند المتكلمين انتهى  
 قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهولي والصورة الجسمانية والنوعية  
 والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون هو الجوهر آخر وهو الهولي  
 او سالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون محلا ولا حالا  
 ولا مركبا منهما وهو الفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصريف  
 والتصريف فهو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي  
 ذكره مبني على ثبوت الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هولي ولا ما يتركب  
 منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انشاء الجوهر الفرد انما يتم  
 تقسيمهم بعد ان يبين ان الحال في الحقيقة يكون جوهر او هو من نوع فان الطاهر  
 ان الحال في غيره يكون عرضا فانما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة  
 ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل جوهر آخر انتهى وقال  
 المتكلمون كل جوهر فهو متصريف وكل متصريف اما أن يقبل التسمية سواء كان في جهة  
 واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل التسمية وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة  
 فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر المراد وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم ضددهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم وتوصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من أجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيصصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيهما فيصصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربعة الأولى فيصصل العمق وقال العلاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يحصل الجسم وتوصل الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويوضع بجانب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجانبه ثالث كذا ينههم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان في الجسم عندنا والتزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف ثم اعلم أن مباحث البسائط الثلاث مخصصة في فصلين الفصل الاول في الاجسام وقبسه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف أن لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراف اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار على زهرهم أي هامة فاعلمة لا تثار أجسام كانت الطبيعة فيهم أي في تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له أي للزاوية لإسقط الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فشكل واحدة منهما زاوية قائمة هكذا  وأما اذا كان ما تلا الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين مستقرى وهي تسمى الزاوية الحادة والآخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة

هكذا  والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند

نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف وثاني المعنيين لفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الحكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يتدوّن بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها أسهل ادراكا ورفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولو أردنا أن نجتمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو التقابل لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والحكم هذا الذي ذكرناه من تعريف الجسم وتعدده معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

وهو في ذاته المعتبر القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل  
 العريض الصميق (المبحث الثاني) في أجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم  
 اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واتما بسيط وهو ما لا يكون كذلك  
 كلما مثلا ثم ان جهو والتمسك ما يزدهو الى ان الجسم البسيط منفصل في الحقيقة  
 وان كان متصلا في الجسم مركب من اجزاء موجودة بالفعل صفارا لا تنقسم اصلا  
 لا قطع الصخرها ولا كسرا اصلا بلتها ولا وهما الهز الوهم من جهة يظرف منها من طرف  
 آخر ولا فرضا عقليا قال ان له الى أي من ابقا للواقع والافاعل يفرض كل شي وقال  
 بعض المتسكمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من اجزاء غير متناهية وهو  
 أيضا يقول بان انفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت  
 وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الجسم قابل  
 لانقسامات لانهاية لها وذهب محمد التهرستاني الى مذهب الفلاسفة ان كان قال  
 ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذو مقرطيس من الفلاسفة الى ان  
 الجسم البسيط مركب من اجسام صفارا لا تنقسم بالفعل بل بالفرض اقول النزاع  
 انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف واعلم وجهه ان الجسم المركب  
 من اجسام الحيوان له اجزاء كان الجسم المركب من اجسام مركبا وهي البسائط الاربعة  
 وفي البسائط اختلافات جمعها واليات يدر من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي  
 متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع ثم ان  
 اجزاء هذه البسائط اجزاء للمركب أيضا بالواسطة فلما يدر من اجزاء المركب اجزاء  
 البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل  
 في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند  
 الانقسام والقابل يجب ان يبقى مع المقبول فبقي ان القابل للانقسام شي آخر يقبل  
 الاتصال والانفصال ويبقى معه ما ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثمة جوهر عند  
 في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى  
 ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جساما قطعت فقد عدت صورة جسمية  
 وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في البسائطين ثم ان الفلاسفة انبؤ للجسم  
 صورة اخرى كان الجسم من انواعها وهو صورة نوعية وهي الصورة المائية  
 والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هرا اعدت الصورة النوعية  
 المائية وحصلت صورة نوعية اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما انبتوا  
 الصورة النوعية ليجعلوها مبدأا لتمام الاجسام واحتصاصها بالامكنة والاصواع  
 الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها  
 (المبحث الثالث) في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام  
 مختلفة الطبائع وتسمى المواليدهي المعادن والنباتات والحيوانات واتما بسائط وهي

تتقسم الى فلكيات وعناصر والاول اقلان وكواكب والاقلاق الثمانية بالارصاد  
تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يعاس مقعر الجلاوي محذب المحوى وواحد منها  
غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم  
والفلك الاطلس والبطسم المحيط بالارباب والجمام ويحدد ابلهات وهو المنص في الشرع  
بالعرش الجيسد وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك البروج أيضا وهو المنص في الشرع  
بالمكروسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك  
عطارد ثم فلك القمر ثم ان الاقلان عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة أي لا لون لها  
فلا تصيب الابصار من رؤية ما وراءها وزهوا أيضا ان الاقلان لا حارة ولا باردة  
ولا حقيقة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلطى والتكاثف  
ثم ان الفلاسفة حكموا بأن اقلان الكواكب السبعة اقلان كلية تشغل على اقلان  
جزئية يتركب منها الاقلان الكلية فقالوا ان الشمس فلكين واسكل من القمر وعطارد  
اربعة اقلان واسكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة اقلان فاذا ضم فلك البروج  
والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من  
المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الاقلان  
مهيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب  
بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سياورة كل في فلك على الترتيب  
المذكور (واما الثوابت) فتغير محسورة وقدر عددها الف وثم وعشرون كوكبا  
كلها في الفلك الثامن والثمف ككيس وقد يختلف ما زاد في الفلك ان يبلغ العقد  
الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند سيولة الارض بينه وبين الشمس حين  
مقابله القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس  
في النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم تر ضوء الشمس بل ترى لون القمر المظلم  
في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهبية ضوؤها وليس كذلك فليس الكسوف  
تغير سال في ذات الشمس كالكسوف في ذات القمر ولذلك ~~لم~~ يمكن ان يقع كسوف  
بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الاقلان  
والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما في شرح المواقف  
واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب أي الارض زعم الفلاسفة ان تحت  
فلك القمر صخرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء  
وهو خفيف مضاف أي خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه  
وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف أي ثقيل بالنسبة الى النار  
والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه  
ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الما بالطبع الى الاضوار وانكشفت الموضع  
 المرتفعة وذلك حكمة من الله ووجهه ليكون منشأ النبات وسكا الحيوانا لتربية  
 عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لا يثنى ما قضت حصول التلال والوهل  
 في هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة وأجزاءها مختلفة  
 في المسانية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره الله واختياره ولا مدخل للاوضاع  
 والاتصالات ~~في~~ في شرح المواقف وقت الماكرة الارض وهو ثقيل مطلق بل  
 يابس ومجهد وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان القلاسة  
 لمازها وان الارض ككرة في الخس وان لم تكن كرة - حقيقة أورد عليهم بأن الاختلاف  
 الذي على سطحها يمنع كرتها في الخس كما يمنع كرتها في الحقيقة فأجابوا عنه  
 بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدر في الكرية المسببة وان منع الكرية  
 الحقيقية لان الكرية الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد في دائرة نقطة تكون  
 المنحوظات المنخرجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواقف  
 قديين القلاسة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر  
 الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا  
 تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ  
 كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريرا انتهى وقال في شرح المواقف  
 وما كان من العناصر الطيف فهو الى الدلك أقرب وما كان ~~أبعد~~ فهو من الغل  
 أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والستيف يطلب جهة السفل ثم ان  
 العناصر يابسها كاتنة وفاسدة لان مياهه من العيون ينقلب جها فالناسد حيث  
 الصورة المائية والكائن الصورة الطيرية والطيور يجعله أصحاب الجبل ماء والهواء  
 الملائق للاناء الميرديسيرة طرا والماء المنجلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا  
 كما في كور الحديد وما المركبات كما واليد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات  
 فانما تخلق من امتزاج هذه الاربعة باختلافها من خلق مختلفا والاختلاف  
 جميع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعضها  
 تنصفر أجزاء البسائط فتختلط بحيث تنكسر سورة كل واحد منهم سورة الاخر فتحدث  
 كيفية متوسطة (المبحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق المليون والنعماري  
 واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث  
 هو ان الاجسام كلها الا تخلق عن الحوادث ~~وهي~~ كل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث  
 يقال جلد في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرها ثم نظر اليه نظر  
 الهيبة فذابت أجزاءه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالذئبان فخلق منه السموات  
 فظهر على وجهه الماء بسبب الحر ~~من~~ زيد فخلق الارض منه ثم أرساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلاك قديمة بوادها  
 ومقاديرها واشياءها سوى حركاتها والعناصر قديمة بوادها وصورها الجسمية  
 بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم  
 تتعاقب اشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء  
 وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الاربع جنس مشترك قديم يلهيها  
 أنواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين سبقوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره  
 أن الاجسام كلها قديمة بوادها ومقدورها الجسمية وللنوعية وبجميع صفاتها  
 واعلم ان مقتضيات دلائل من لذي قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس)  
 الابدان الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابدان مقارئة للمادة  
 الجسمية أو لا خلافا لاهتد قائلهم ذهبوا الى أن الابدان غير متناهية وأن ما وراء كل  
 جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثاني في الجواهر المفارقة عن المادة) أي التي  
 ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) في الجواهر الغائبة عن  
 الحواس الانسانية علم أن المتكلمين أنهم كروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين  
 عندهم بل عند جميع الملمين اجسام لطيفة تتشكل باي شهكل شاءت وتقدر على  
 أن تتويع في بواطن الحيوانات وتتفنى مناقضها الضيقة نفوذ الهواء واختلاف  
 المليون في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق في أنهم من أصناف المكافين  
 كالملائكة والانس كذا في شرح المراتب قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة أن الجن  
 والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الاجساد فتكون عن قبيل المجردات  
 لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين  
 الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدين بأن الرسل عليهم  
 السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق  
 والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفتهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون  
 وهم العليون والملائكة المقربون ويسبحون الكرويين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء  
 الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم  
 ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره وأحال هناك تفصيله الى الطوابع  
 وتقرير ما ذكره أن الجواهر المفارقة عن المادة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام  
 أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول السماوية  
 عند الحكماء والملا الا على في عرف أهل الشرع والثاني أي المدبرة للاجسام تنقسم  
 الى ماوية تدبر الاحوام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة  
 السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر الثقلية اما أن تكون مدبرة  
 للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات أي الحاصلة من

الجسماني بالتركيب وهم يسمون ملائكة الارض واليهام أشار صاحب الوحي صلوات الله  
 عليه وسلامه وقال ياتى ملك البهار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارضيات  
 واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالتفوس الساطقة  
 أقول تسمية مدبر الساطع العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض اقلها  
 في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول ان هذا القسم  
 يسمى بالتفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل ان التفوس  
 الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثابت أى اقل لان يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة  
 لها تنقسم الى قسمين بالذات وهم الملائكة الكروية يرون عند أهل الشرع والى شري  
 بالذات وهم الشياطين والى مستهذبة للغير والشر وهم الجن أقول المعهوم من كلامه  
 هذا ان من الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملا الأعلى عند أهل الشرع  
 وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان أهل الشرع لا يقول بان من الملائكة  
 ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود عند أهل الشرع الا الله تعالى والملا الأعلى  
 عندهم هم الملائكة مطلقا وأشرافهم كما صرح به المستغنى في تفسيره في سورة  
 الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا  
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيق لا تكفر فيه بوجه من  
 الوجود فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فلو الصادر عنه تعالى اول العقل الاول  
 فالعقل الاول ثلاثة أوجه وجوده من المبدأ الاول ووجهه بانظر اليه أى الى المبدأ  
 الاول وامكانه في ذاته قبل الاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالاعتبار الثاني يصدر  
 عنه النفس مجردة للعقل الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول ويصدر عن  
 العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثاني الى ان  
 ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ثمة فله وثان ثمة في عالم العناصر  
 فيصدر عنه الهيولى العنصرية واصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد  
 الهيولى وهم يزعمون ان ما سماه أهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتسمى كوا على  
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكانت  
 مصدرية لهذا غير مصدرية لذاتها فان المصدرين ان دخلتا أو دخلت احدهما  
 في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب وان كانتا خارجتين أو كانت احدهما نفس  
 الواحد الحقيقي واخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا فيكون للواحد  
 الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية بتسلسل وأجيبه  
 عنه بأننا نقدر ان المصدرين خارجتان عن الواحد الحقيقي لئلا يكون المصدرية لكونها  
 من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها فلا  
 تكون الذات مصدر الامور بها فلا تكون مصدرية اخرى فلا تسلسل ولو سلم

تسلسل المصدريات فالسلسل في الامور الاعتبارية غير متنج هكذا في شرح المواقف  
ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يرد عليهم ان الوجود الثلاثة للعقل الاول ان كانت  
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تسد من الواجب تعالى  
والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان  
يصير لها مدخل في صدور الامور الوجودية من العقل الاول وايضا يرد عليهم ان  
ايقناد الثلاثة الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا يقصرون  
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما هو واضح من شكل جداره وكذلك استناد الصور  
والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفاتحة من المحصر الى العقل الفعال بشكل  
أيقان وبالجملة لا يخفى على الفطن النصف ضيق ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب انتم  
وقال في شرح المواقف قاهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي  
عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس  
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من المواقف ليتحقق  
وتبين للعاقل انه لا ثبت أي لاجتهاتهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معقول على ما يتقانونه  
عن اوتاهم وانما هي خيالات فاسدة وتعميمات باردة يظهر ضعفها بأوائل التسطر  
ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بفاسدة  
ولاسادثة ومشكل منها نوع منصرف في شخص جامعة لكالاتها بالفعل وعاقلة لذواتها  
ويجمع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل فلك  
من الافلاك التسعة نفسا مجردة لتصرف يكات الغير المشابهة وان تلك النفس قوة  
جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للمركبات كالقوة الخيالية التي  
هي محل لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن تفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية  
مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك ~~تكون~~ بسبب اقربها للجزئيات  
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبحة والنفس الجزئية ثم المشهور عند  
الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب  
(المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حاله في المادة  
ولا جسماني هي لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها باليدن تعلق التسدير  
والتصرف من غير ان تكون داخله فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة  
وواقفهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالي والراغب وجمع من  
الصوفية المكشوفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق عقولا  
كانت أو نفوسا كذا في شرح المواقف وسيجيء ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير  
الروح والروح عندهم بخلاف الخليل فيبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل  
عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل



قلية وقال بعد نقلها (واعلم) ان هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن  
 لانهن تجردوا واختلف المنسكرون لعبود النفوس الناطقة فقال ابن الراوندي  
 ان النفس الناطقة جرد لا يتجزأ الى القلب وقال النظام انها جسم لطيف ساكن في البدن  
 سر يان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تتصل ولا تنفصل عن ادمت  
 سارية في البدن فالبدن هي فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ  
 الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث  
 قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدأ العلوم والحكم  
 والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح  
 والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية  
 التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لانها مبدأ الجذب  
 الملازم وقيل النفس هي الاضلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم  
 والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاضلاط وقيل هي الدم المعتدل  
 اذ يكثره واعتداله تقوى الحياة وقيل هي الهراء اذ بانة طاعة طرفه من تنقطع  
 الحياة والمختار عند جهور المتكلمين انها الهيكل المحسوس ومن يبيع ما ذكركم مأخوذة  
 من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم ان شيئا من ذلك الذي روينا لم يتم  
 عليه ليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في تفسير قوله تعالى ويحيى الموتى من الروح  
 قال الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا لاهو اشارة الى ان الروح مما لم يكن  
 معرفة ذاته الا بعوارض عزيزه مما يليق به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر  
 موسى عليه السلام في جواب ومارب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح  
 في هذه الآية بالذي يهبها بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من امر ربي بقوله  
 من الايداعيات الكائنة به يمكن من غير مادة وتولد من اسهل (المبحث الخامس)  
 في ان النفوس الناطقة سادسة اتفق المليون عليه اذ لا قدم عندهم الا الله وسماته  
 عندهم انما هي اربعة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن  
 او قبله فقال بعضهم تحدث معه اقوله تعالى بهدي بيان كبقية تكو البدن ثم انشأناه  
 خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل  
 البدن اقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اتي عام وقاية هذه الادلة  
 الطرد دون اليقين الذي هو المطلوب اما الآية الجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل  
 النفس متعاقبة بالبدن فلا يمنع ان تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلانه خبر  
 واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظمية وثبوتها قطعية ودلالة الحديث  
 على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوتها ظني فهما متعارضان لا وجهان  
 لاحدهما على الاخر بل لكل منهما جهة وجهان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا في حدودها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثة وشرط لحدوثها  
 حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس  
 قديمة (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه  
 حال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لكانها متعلقة بالبدن تعلق  
 العاشق بالمعشوق مشتقا جيليا الها ساقلا ينقطع مادام البدن صالحا لان  
 تتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتمساك ولذاتها الحسيتين  
 والعقليتين عليه وهي أي النفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف الضارعي  
 المنبعث من القلب المتحركون من الطبقات أجزاء الاغذية قال في شرح المواقف  
 فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يتجذب اليه اللطيف الدم فيبضه بجمارته المفرطة  
 فذلات الضار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شدة  
 الاصابة يبطل قوتها الحس والحركة عمارا موضع التسدد ولا يبطلها مما يلي  
 جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح  
 قوة تسري تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتشرك تلك القوة  
 في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المتارة نفع ذلك  
 العضو وقال في المواقف وهذا كله عندنا لا نقادرا المختارا ابتداء ولا حاجة الى اثبات  
 القوي اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم اهل الجمع  
 في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوي المتارة بأسرها تنقسم الى مدركة  
 والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهي  
 المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة في العصبين المحوكتين اللتين تتلاقيان  
 وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفا فها واحد ثم يتباعدها الى العينين بعد  
 التقاطع وادراك البحر المدركات بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في  
 جزء منها وقيل باتصال شعاع شخروطي يخرج من الحدقة الى المرئي الثاني السمع وهو قوة  
 مودعة في العصب المفرش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أي القوة السامعة  
 وصول الهواء المتقوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائنتين  
 النابتين في مقدم الدماغ الشبهتين بحلقتي الثدي وتدرك القوة الشامة الروائح  
 بوصول الهواء المتكثف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تحللت  
 من ذي الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفرش  
 على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالذوق  
 ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر في الرطوبة أجزاء من ذي  
 الطعم ثم تقوص في اللسان فمائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة  
 الذائقة انما هي الامس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراك القوة للامسة

بالصالح الجليد بالحمس وأما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها  
 مدروسكة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة  
 منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك  
 جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة فهو لا يبصر ويسمى الحس المشترك  
 ولا يشترك هذه الحواس فيه يسمى حساسا مشتركا والثانية الحس وهي قوة تحفظ  
 مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك  
 المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه  
 الوهم وانطامسة المتصرفه وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور  
 والمعاني مع بعض وتخريق بعض ما عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعمالها  
 العقل في مدركاته يضم بعضها الى بعض وفصله عنه وتمثيله ان استعمالها الوهم  
 في المحسوسات مطلقا أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس  
 الخمس الظاهرة واعلم المراد في صور المحسوسات المقزونة في الخيال وفي المواقف أن  
 للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كخندقها بينهما  
 على شكل الدودة يتلعه البطنان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال  
 في مؤخره وبمثل الواهمة هو مقدم الثالث وبمثل الحافظة مؤخره وبمثل المتصلة  
 هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعه بين البطنين لتأخذ المحسوسات التي  
 في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل  
 انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تفرقت افة الى محلي من  
 هذه المحال اختل فعل القوة المختصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى  
 العشر للنفس الحيوانية والنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية  
 وعقلها تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينهما بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها  
 أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه  
 القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتتقسم الى محرك  
 اختياري ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما باعثة أو فاعلة (والثانية)  
 القوة المنبثقة في العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض  
 الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للمحرك فان الحركة لها  
 مبادئ مرتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافر والثاني شوق فيبعث  
 عن ذلك التصورا ما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا أو نافعا ويسمى شهوة واما ما نحو  
 دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غنصبا وانشات الارادة  
 أو الكراهة وهي العزم الذي يتجزم بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة  
 حاصلة من القوة المنبثقة في العضلة كذا في الاصطفاي والاولى أي القوة الباعثة

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هي التي صحت النفس على تحريك الاعضاء فان  
 صلت على التحريك يلحظ المنافع تسمى القوة الشهوانية وان صلت على التحريك تدفع  
 المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص  
 أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغذائية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى  
 مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدلا مما يتصل عن المغتذى بالحرارة الغريزية أو بالحرارة  
 الحاصلة بالحركات الغذاء ككسامة ما به تسماء الجسم وقوامه والقسم الثاني المناسية  
 وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل  
 الخواذبول وهو تنقص البدن في الاقطار الثلاثة وأما السمن فهو الزيادة في العرنش  
 والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما في حكمه ولا يكون في العظم بخلاف النماء فانه  
 زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال قال الامفوساني النامية والغاذية  
 يتشارك في الفعل فان كلاهما فعله تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان  
 التحويل على قدر ما يتصل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النمو والثانية اعنى القوى  
 التي اودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل  
 جزا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك  
 المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع  
 الطبيعية اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي  
 تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي  
 تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزا من المغتذى بالفعل وأما ما يجبهه جزا بالفعل فهو  
 القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة اربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم  
 فيها ان تجعل الغذاء كياوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك التخين في يياضه وقوامه  
 يرمبدا هذا الهضم في القم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الموضوعة تنضج الدمايل  
 فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يصير الغذاء  
 بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق المسماة بما سار بقنا بحيث يحصل من  
 الكياوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق  
 فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبها المحذب  
 وفي ثلاث العروق تنضم الاخلاط انضماما تاما فوق الانضمام الذي في الكبد الرابع  
 في الاعضاء بعد ما تدفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير  
 الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزا من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل  
 لا يصلح ان يصير جزا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الفضل  
 الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين  
 والممرتبة الرابعة في الاعضاء المتى وتقام التفصيل في شرح المواقف وأما القوة

الماسك فهي القوة التي تمسك الجذوب بمقدار ما تفعل فيه الهاضمة واما المدان فتفهي  
 القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهم إلى ذلك العضو وفي المواضع وشرحها ان  
 اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأي الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد  
 لا يصد عنه الا الواحد والاجازان يستند جمع الافعال المذكورة الى قوة واحدة  
 بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى  
 وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في جهات الافعال  
 الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال الهيبة وما يراعى في خلق  
 الحيوانات من الحكم والمسالخ التي تميرت فيها الاوهام وبهرت عن ادراكها  
 العقول والافهام وقد بلغ المدقون من تلك الحكم والمسالخ حجة آتية وما لا يعلم منها  
 أكثر مما علم علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن علم كامل علمه غير يراعى  
 الاشياء حكيم متقن أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن استناد تلك الافعال الى قوى  
 عديدة الشعور على أن في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء  
 فائدة عظيمة هي الاستعانة من كثير من أمثال هذه التكلفات التي يفسد فيها العقل  
 الصريح أي الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم وبنا لا تزغ قلوبنا  
 بعداذهديتنا وهب لنا من ذلك راحة فك أنت الوهاب انتهى ما في المواضع وشرحها  
 مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت  
 البدن ممكن عندنا ولكنك غير واقع لدلالة الأدلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس  
 الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يتقبل العدم فهو  
 مادي وكتبا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب  
 الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه  
 ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور  
 توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى  
 الدور دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كان بمرتبتين أو أكثر  
 يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين  
 القياسين توقف ج على ج ولا يعني ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم  
 لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء  
 على نفسه لارج اذا توقف على ب كان به مقدما على ج ولما توقف على ج كذلك  
 كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب  
 مقدم على ب وقدس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهه  
 ثلاثة الوجوه الاول برهان التطبيق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية  
 فتوجد في هذه الامور جملتان احدهما تنقصر من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدي الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول  
 من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة  
 بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة  
 الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال  
 وان لم يمكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف التناهي فتكون متناهية  
 ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها واحدا كانت متناهية أيضا لان الزائد على  
 المتناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المقروض لان المقروض عدم  
 تناهي الجملة الزائدة أقول تقرير هذا البرهان اجمالا أنه لو وجدت الامور الغير المتناهية  
 لزوم وجود جملتين فيها احدهما أنقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين  
 امكان تطبيق احدهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه أحد  
 المجالين السابقين فانه محال أيضا فيرد عليه أنه ان أريد من التطبيق التطبيق  
 في الخارج فلزوم امكانه ممنوع بل لزان يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي  
 في الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا  
 لا تطابق احدي الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة  
 الانطباق لا تستلزم اتصال اللزوم للانطباق بل ملاحظة ذلك المجال والحاصل  
 أن الانطباق في الواقع يستلزم اتصال المجال في الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم  
 ملاحظة الحاصل اللزوم للانطباق وملاحظة المجال ليس بمحال فملاحظة الانطباق  
 ليس بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل والنصف (الوحيد الثاني  
 رده ان التضايق) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها  
 سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف  
 التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلة فكان فيه  
 مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقة فقط فاذا وجد في كل جزء  
 من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة أو مسبوقية  
 يحصل هنا تسلسلان آخران سلسلة السابقات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى  
 أن السابقة والمسبوقية متضايقان لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر لا بمعنى  
 أن سابقة الشيء تضايق مسبوقيته أو يجوز أن يكون الشيء سابقا غير مسبوق  
 كالواجب تعالى وأن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى أن سابقة شيء  
 على الآخر تضايق مسبوقية الآخر وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقات  
 والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول الاخير له مسبوقية  
 بلا سابقة وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية فيتساوى عدد  
 السابقات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية

بلاساقية فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواسد وهو محال لان احد  
 المتضايقين اذا استلزم الاخر فلا يتصور زيادة سلسلة احد المتضايقين على سلسلة  
 المتضايق الاخر لتلايق احد المتضايقين بدون الاخر هذا حاصل ما قالوا واقول  
 ان ارادوا بقولهم يبقى في المعاول الاخير مسبوقية بلاساقية انه يبقى فيه بلاساقية  
 تضايقه فهو ممنوع لان تضايقه مسبوقية ذلك المعاول ساقية عليه وهي  
 موجودة وان ارادوا بلاساقية ذلك المعاول على الاخر فليسكن تلك الساقية  
 ليست مضايقة مسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبقيات على عدد السابقيات بقاء  
 احد المتضايقين بدون مضايقة الاخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك  
 الزيادة انما لزم من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزما للحاصل فلو  
 فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد احد المتضايقين للاخر البتة حتى  
 لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء  
 احد المتضايقين بدون مضايقة الاخر فقل ما ذكره ومقاطعة ثنات من قياس غير  
 التناهي على التناهي فتأمل وانصف وطيلك يا جراه هذا البرهان على تقرير كون  
 التسلسل في طرف المعاولات وتدبرا اعتراضنا عليه ايضا ثم اهل ان هذا البرهان على  
 تقدير تسليحه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعاولات  
 جميعا اذ لا يوجد حيثئذ مسبوق بلاسابق أو سابق بلاسابق ثم ان التلافة  
 اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب زعماء ثم سموا برهان  
 التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لئسكن الحق عند المتكلمين انه يكفي  
 في جريانه الترتيب فقط لان التطبيق وهمي وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود  
 الخارجي (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل انه لو ذهبت  
 سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنسب الى الواجب فالجموع من حيث هو  
 الجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب  
 فالجموع محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس الجموع او جزؤه او خارج عنه  
 والاول باطل بالابداهة والثاني باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء له نفسه  
 واماله والثالث يستلزم انتماء السلسلة وهو خلاف المفروض ويان ذلك ان السبب  
 الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن او واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع  
 الممكنات سلسلة واحدة او لاسل ولا شك ان الوجود الخارج عن جميع الممكنات  
 ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما في وسط السلسلة او في طرفها واول باطل لانه  
 يستلزم كون الواجب معلولا لبعض احد السلسلة وهو في طرف السلسلة فلزم  
 تناهيهما على تقدير عدم تناهيهما وفيه نظر لم لا يجوز ان لا يكون الواجب طرف السلسلة  
 كما انه ليس في وسطها بل يكون سببا للجموع الغير المتناهي بدون ان يكون واقعا

في نظامها بدلتني ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل إنما يجري  
 في تسلسل الممكنات متصاعدة في العزل لا متنازلة في الممولات كما لا يخفى على ذي فطنة  
 (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسالك كثيرة والمشهور  
 منها اثنان (المسلك الأول للمتكلمين) اعلم أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل  
 على وجود الصانع بكل واحد منهما إما بما كان أو بحدوثه بناء على أن علمه الجاهل بحجته عند  
 المتكلمين إما بالحدوث وحده أو بالامكان مع الحدوث شرطاً كان الحدوث أو شيطراً فهذه  
 وجود أربعة الأول الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قيل هذه طريقة  
 التحليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل أي ستره بظلامه رأى كوكباً  
 قال هذا ربّي وإنما قال كذلك لأن أباه وقومه كانوا يعبدون الأصنام فأرأى أن ينههم  
 على ضلالتهم ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربّي على  
 طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل أي غاب قال لا أحب إلاّ قليل فضلا عن عبادتهم  
 فإن الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجمالية يقتضي الامكان والحدوث وينافي  
 الألوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضي أن يكون الوجه الثاني الذي هو  
 الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك التحليل عليه السلام أيضاً أقول لعل وجهه كونه  
 الأول طريقة ته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكواكب والقمر والشمس  
 استدلل به على أن لها محدثاً واجب الوجود وإذا قال اني وجهت وجهي للذي فطر  
 السموات والأرض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر أن العالم الجوهري  
 حادث وهو متشكل حادث فله محدث بالبداهة وتطلب الحديث لا بد من يكون شواحيباً لذاته  
 أو منتهياً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني الاستدلال  
 بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهري ممكن والالم يكن معدوماً تارة وموجوداً  
 أخرى لأنه إذا لم يكن ممكناً يكون إما واجباً لذاته وهو موجود دائماً وإما محتسماً لذاته  
 وهو معدوم دائماً وكل ممكن لله سبب موجود بالبداهة وذلك السبب الموجد لا بد  
 وأن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل  
 الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الأعراض إما في الأضراس وإما في الآفاق  
 أي خارج الأضراس والأول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً  
 ودماً إذا لا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث  
 هذه الأطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها من مؤثر لا شعوره لأنها  
 أفعال هي العقلية من أفعال الحكمة المودعة فيها والثاني وهو حدوث الأعراض  
 في الآفاق مثل ما نشاهد من أحوال الأفلak والكواكب والعناصر والحيوانات  
 والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بإمكان الأعراض فصالحها  
 وهو أن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة أثر كبرها من الجواهر المتجانسة فكل جسم



يصحكنه الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بصفة  
 من الصفات لا بد له من محض موجب لتخصيص واجب لذاته أو هضته اليه وهذا  
 ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى أي  
 أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المتولدة به أي المعطية  
 بالشيء بقول ولعل ما سكاها الله تعالى عن خلقه عليه السلام في محاجة نمرود بقوله  
 قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتيتها من المغرب الاية من قبيل  
 الوجه الرابع (المسلك الثاني للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجودا مع قطع النظر عن  
 خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجباً فذلك هو المطلوب وان كان  
 ممكناً كان له سبب موجود واجب لذاته أو منتهى الى واجب لذاته لبطلان الدور  
 والتسلسل وبعض المتأخرين مسلكت آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور  
 والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب لذاته  
 ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المسلسلة  
 في غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه فله على نفسه اتمانس  
 الجموع أو جزؤه الخارج منه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه  
 الدالة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان  
 المتأخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل كما عرفت ههنا أيضا فان خارج عنه  
 واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف  
 (المبحث الثالث في إمكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي مثا  
 أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى أي كنهه واحصوا عليه بأن معرفة ذاته  
 تعالى اما بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهما باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور  
 بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد أو بالرسم وكل  
 منهما باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب  
 والتركيب منتف عن تعالى وأما الرسم فهو لا يقيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه  
 لم يسأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان  
 السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة أسباب موسى عليه السلام يذكر خواصه وصفاته  
 حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين اني اتى بحقيقة ذاته  
 تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم  
 موقنين أي ان كنتم موقنين الاشياء بحقيقة في اهل علم ان هذه الاجرام الموصولة بحكمة  
 لتركيبها وتغير أحوالها فلها مبدئ واجب لذاته وشالفت المتكلمون الفلاسفة وأجابوا  
 عن دليلهم بوجهين الاول منع المحاصر طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر بلوازم  
 ان يعرف بالالهام وتسمية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي الحقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم  
بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقة تعالى عندهم  
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده  
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني  
في التزيهيات) وفيه نسخة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقته تعالى لا يقابل غيره  
أى لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذوات  
لذاته المخصوصة لا امر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري  
فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك  
الافى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المخصوصة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزوع عن المثل  
أى المشاركة في تمام الماهية والنقد الذي هو المثل المنادى أى الخالف تعالى عن ذلك  
أولوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة  
لمخالفة بالتعين لاقتضاء الاثنية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتضافوا  
بتعين وتشخص حتى يتنازبه هو يتسم او يتعدد او لا شئ أن ما به الاشتراك غير ما به  
الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الاجزاء  
والاحتياج يقتضى الامكان والامكان يناقى الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف  
قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذوات وانما  
يتماز عن سائر الذوات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة  
هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فإنه تعالى يتميز بها عن سائر الذوات  
بجملة ثمانية موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا لا يرد علينا قوله تعالى  
ليس كمثل شئ لان المماثلة المنفصلة ههنا هي المشاركة في أشهر الصفات دون  
المشاركة في الذات والحقيقة واحتموا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن  
ذاته تعالى تساوى سائر الذوات في كونه ذاتا اذا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر  
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات  
واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم  
يجوز أن يكون أمرا عارضا للذوات المخصوصة المخالفة للحقائق اذ قد ثبت في غير  
هذا الفن ان عنوان الموضوع أى مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه  
وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فن أين ثبت التماثل والاتحاد  
في الحقيقة مجردا اشتراك العنوان فهذه المغالطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم  
الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعنى الذى  
يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك  
بين جميع الموجودات ويتماز عن غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس بزائد على ذاته

بل هو هيئة بخلق سائر الموجودات فان وجودها رائد على ماهياتها وبطلانها  
 مظهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امر الخاطا ليس مع امكانات تعالى  
 عن ذلك ملوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يصدق هذا  
 النقل منهم بل قد صرح القساري وابن سينا بخلافه فانهما قالوا الوجود المشترك بين  
 الواجب والممكن الذي هو الكون في الايمان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا  
 الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارضا لماهية تعالى  
 او ليس بزائد (المبحث الثاني) في نفي الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا  
 للجسم فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفية ذلك كما في شرح المواقف  
 وليس في جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقيل  
 بكسر الكاف وتحقير الراء بهضم قالوا انه تعالى على العرش عارضا للصفحة  
 العليانية وبهضم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير عارضا له واستدلوا بانظر الالفة  
 المشعرة بالجسمية والذميمة واجب عنه بان الالفة النقلة لا تعارض القواطع  
 العقلية النافية للجسمية والجملة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ اما نقول علم تلك  
 الالفة النقلة الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على اسم  
 الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان نقول كما هو مذهب المأزبي  
 وقول من عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات كورة في المطولات  
 على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نفي اتحاد تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره  
 امانى الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقاءه مع الاتحاد بوجودين  
 فهما بعد اثنان حقيران لا واحد وهو يناى الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه  
 حينئذ ان عدم ما ووجد ثالث فليس بمحدد وان عدم احدهما وبقى الاخر لم يصدق  
 الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شيء واحد بهينه شيئا آخر هذا هو مفهومه  
 الحقيقي كذا في الاصفهاني قال شارح المواقف في ذلك الموضوع في الموقفا الثاني  
 ومعنى قولنا بعبينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر  
 انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه الحقيقي اشهر بان للاتحاد مفهومين  
 مجازيا كونه اشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضوع أيضا ان الاتحاد يطبق  
 بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول ضرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة  
 أعنى التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض في الاقوال زال حقيقة الماء  
 بزوال صورته عن هيلواه الى الهواء وفي الثاني زال سمة السواد عن الموصوف  
 وانصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض والمعنى الثاني ضرورة شيء شيئا آخر  
 بطريق التركيب أى بطريق انضمام شيء آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء  
 اليه وتركبه معه انتهى ومقصود المصنف في الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

الجاهزين منضيا عنه تعالى أيضا الكثر ما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف  
 بدهشة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا أي سواء كان في الواجب تعالى  
 أو في غيره وأما في محاولة تعالى في غيره فلان الحلول قيام موجود بوجود آخر على  
 سبيل التبعية وهو يمنع عليه تعالى وسكن القول بالاتحاد والحلول من النصارى  
 ويجمع من التصوفة أما النصارى فقد حكى عنهم أنهم قالوا بالاتحاد ذاته الله تعالى  
 بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من التصوفة فقد حكى عنهم أنهم قالوا  
 إذا انتهى العارف نهاية مراتبه اتفت هويته وصار الموجود هو ذاته تعالى وسنده  
 وهذه المرتبة هي الغناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا إن الله تعالى  
 يعمل في العارفين فإن أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فسادهم وإن أرادوا به  
 معنى غيره فلا بد من تصويره أو لا حتى يمكن نفيه أو اثباته (المبحث الرابع) في نقي قيام  
 الحادث بمعنى الوجود بعد العدم بذاته تعالى فتع قيامه بذاته تعالى جهورا لعقلاء  
 من أرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة  
 والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لتمام مذهبنا في صفات  
 اقه تعالى على ما في شرح المواقف انها على ثلاثة أقسام الاول صفة حقيقية محضة  
 بمعنى كونها حقيقية أنها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة من الاضافة  
 أي لا يلقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحياة والناس حقيقة ذات اضافة  
 كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز  
 التغيير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغيير  
 في نفس السفة ويجوز في تعلقها واحتجبت الكرامية بانه تعالى متكلم جميع بصير  
 ولا يتصور هذه الامور الوجود الخطاب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب  
 حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات  
 وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام  
 عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود الخطاب بل المتوقف  
 على وجود الخطاب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا في شرح  
 المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة  
 كالقدرة والتكوير (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتمف بشئ  
 من الامراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والالام سواء  
 كان الالم حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من اللذة  
 والحزن والحروف وتطائرها فانها كل ما تابعة للمزاج المستلزم للترصيب المنافي  
 للوجوب الدائى وأما اللذة العقلية فتفها المليون ويجوزها الفلاسفة وقالوا ان من  
 تصور كما لا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكالات فلا بد من أن يتلذذ به

وفي الاستغناء والحق ان اللذة والالام من توابع المزاج ولا شك في استحالة المزاج  
 عليه تعالى فلا شك في استحالتهما أيضا (وفي مقام التنزيه مجتبان آخران) ذكر ان شرح  
 المواقف (المبحث الاول في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أما الجوهر فنقول انه  
 مسلوب عنه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتعيز بالذات وانه  
 تعالى ليس بتعيز وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذ وجدت في الاعيان  
 كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور في وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس  
 ماهيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم وأما العرض فلا يحتاجه في وجوده  
 الى محل والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداء (المبحث الثاني في انه تعالى ليس  
 في زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمان أي ليس واقعا في الزمان أي ليس  
 مقدر به في ذاته أو في صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا  
 أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار أو متغير وهو حركة محدودا بلحمات فما  
 ليس بتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار أو متغير وأما ما كان متغيرا في شئ منها  
 فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان  
 الذي هو ظرف الزمان فالان تغيره أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن  
 للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمني وآني بمعنى انه واقع في أحدهما فلا وأما  
 عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متعدد يتدرجه فلا يتصور في القديم الذي  
 ليس بمتعدد أصلا أن يتدرج بالمتعدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتعددات مثل ما سبق  
 وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيدون موجودا في الابد  
 وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الأزمنة أي مقدر بها بل أردنا انه  
 مقارن لها من غير ان يتعلق بها كتعلق الرمانيات واذالم يكن سبحانه وتعالى زمانيا  
 لم يكن بالقياس اليه تعالى ما عرض وسأل ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد)  
 احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته  
 تعالى فلا يشترك في وجوب الوجود غير ما كان مشاركا له في ذاته فيمتاز عن الغير  
 بالتعيين فيكون الواجب تعالى حديثا غير مركب من الوجوب والتعيين وكل مركب  
 محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير يمكن وهذا ابتداء على مذهبه  
 من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدس كما سبق فلا يلزم  
 من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المتدعي  
 وهو هنا التوحيد اذ الدليل ملزم له تدعي ولا يلزم من فساد الملزوم فساد الملزم  
 واحتج المتكلمون على نفي الالهين ببهان القناع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما  
 آلهة الا الله لفسدتا وتقرر به انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما القناع بان يريد أحدهما  
 حركة بجسم في وقت معين والآخر سكونه في ذلك الوقت والتالي وهو امکان القناع

باطل والملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر يمكن  
 في نفسه وهكذا اتفق الارادة لكل منهما أمر يمكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين  
 المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان التالي فلان القانع باطل لانه حينئذ إما ان يحصل  
 مرادهما فيجتمع الضدان وإما أن لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم  
 لا يحصل له من الحركة والسكون معاً مع انه يلزم أيضاً جهزهما حينئذ وإما أن لا يحصل  
 مراد احدهما دون الاخر فيلزم جهز الاخر فاذا كان القانع باطلاً كان امكانه باطلاً  
 أيضاً لان امكان المحال محال أيضاً ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية  
 مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان العلم بجملة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم  
 بأن الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بجملة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق  
 الرسول والصلح بصدق الرسول يتوقف على دلالة المجهزة على صدقه لا على التوحيد  
 فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية  
 دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان  
 بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء  
 أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلها  
 الى ما هو له حقيقة بان تشفع لهم وأما الثنوية فالماثوية والديسانية منهم قالوا  
 فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا الى ان  
 فاعل الخير هو يزيدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون بيزدان ملكا وبأهرمن شيطانا  
 فاتاهم الله (الباب الثاني في صفاته الثنوية) وفيه مقدمة زدتهم من شرح المواقف  
 وفصلان المقدمة في أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم يعلم  
 قادر بقدرة مريد بارادة جميع بسبح بصيريه صرحي بجميعة وذهب اليه الاشاعرة  
 واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضاً نفس الذات  
 كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال  
 في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والتسوية الى نفي الصفات القديمة الزائدة  
 على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان  
 صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بداهة  
 تغير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان  
 معنى بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ليست  
 ذاتك ككافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم  
 بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل كلفه ومات  
 بأسرها مكشوفة عليه تعالى لا لجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال  
 في سائر الصفات ومرجع كلهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغرائها

من الذات وحدها أقول إذا كان مرادهم من كون الصفة من الذات وهو ما ذكرنا  
لا يحصل استدلال الأشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ إذا يلزم على هذا  
التصديق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى  
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذاتني للتقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء الصفة  
بل أرادوا بها معنى أشخص من انتفاء العينية وهو إمكان الانفكاك بمعنى قواهم لا غيره  
لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثه كما زعمت  
الكرامية لا يمكن انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة أن صفاته تعالى  
قدسية ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب  
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في أفعاله بعض ما ذكره  
أخوذ من شرح العقائد للتفتازاني استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته  
تعالى لكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا وقائلا لها وهو محال  
وأجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بأنه لو كان للواجب صفات  
موجودة قائمة بذاته فاما حادثه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أدخلوها عنها  
في الازل واما قدسية فيلزم تعدد القدماء والنصاري كقوت ثابيات ثلاثة من القدماء  
وهي الوجود والعلم والحياة وهوها الاب والابن وروح القدس فان ذلك من أثبت  
الاكثر والجواب أن اكفار النصاري لا ثباتهم قدماء مستقلة بذواتهم ولهذا زعموا  
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات  
وصفات قائمة بها قال انبياي ومن غاية جهلهم أي النصاري جعلوا الذات الواحدة  
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه  
وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست  
من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال  
عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده  
الى غير المكشف فالمراد به هو ما كان قابلا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى  
بأسا في اعتقاد احد طرفي التي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني  
(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مقابحات  
(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقيت انه تعالى قادر أي يصح منه ايجاد  
العالم وترصده فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى  
هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فاتهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع  
من لوازم ذاته ممنوع خلو عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان  
واثبتوا له الايجاب زعمانهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء  
فعمل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والحد لا زمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات  
الكيفية له فيستحيل الاتسكال بينه تعالى وبين الفعل فمقدم الشرطية الاولى واجب  
صدقه ومقتضى الثانية تمنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى  
انهمي أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها دليل المتكلمين  
هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحوادث والتالي باطل بالبداهة وأما بيان  
الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط  
حدث لتلازم التوقف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم  
أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث وحيث يلائم التسلسل في الشروط  
الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيق بناء على اسناد  
جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم ينعون  
ملازمة هذا الدليل يثاب على انهم لا يستندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون  
بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بأنه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه  
في المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود  
المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى  
ترجى بالامرجح وهو باطل وبيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد  
منه في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عندهم الشرط والتالي  
باطل واجيب أولا بامتناع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح  
في ذات الاثر مستندا بان القادير جميعا أحدهم مقدوره على الاخر بإرادته من غير ترجيح  
أحدهما على الاخر الا ترى أن الجناح يختار أحد الرخيفين المتقاتلين من كل الوجوه على  
الاخر واجيب ثانيا بامتناع حقيقة المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بأنه يجوز ان  
يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط  
الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تم  
جميع الممكنات والدليل عليه أن المقتضى لاقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو  
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فإذا ثبت قدرته على  
بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال يثاب على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم  
ليس بشئ وانما هو نقي محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة  
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات  
المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شأنا متساويا عند المعتزلة لجاز على قاعدتهم  
أن تكون خصوصية بعض المعدومات الشائبة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا  
في شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسئلة وهي عموم القدرة فهو أن  
الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى



باطلاً قديماً بطلانها في مواضع لا تقصى وقال المصنفون مدبر هذا العالم هو الافلاك  
 والكواكب لما شاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك  
 والكواكب واجب بان الدوران لا يقطع بعطية المدار والدائر تختلف العلية عن  
 الدوران في المضافين فان كلام من المضافين كالبوابة والبنوة مترتب على الاخر وجوداً  
 وعدمه ما عدا أن أحدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله  
 تعالى علامات خلق الاحوال المتغيرة وقالت التنوية والجوس انه تعالى لا يقدر على  
 الشر والاحكام شريراً واجب بان ان عنيتم بالشرير خالق الشر فيلزم التالي فانه  
 تعالى خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم ايجازة الشرع واسماه  
 الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس كذلك وان  
 عنيتم به معنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح  
 لان فعل القبيح مع العلم بقبه سفه ودونه جهل وكلاهما تنص يجب تزييمه تعالى  
 عنه والجلوب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فلا ان يتصرف فيه على  
 أي وجهه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فقايتيه عدم الفعل بوجود  
 الصارف عنه وهو القبح وذلك لا يثنى القدرة عليه وقال البطني ومتابعوه انه تعالى  
 لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد انما طاعة مشقة على مصلحة  
 أو مصلحة مشقة على مقسدة أو سفه حال عنهم ما والكل محال على الله تعالى والجلوب  
 أن ما ذكرتموه من صفات الاعمال اعتبارات تعرض للتعامل بالنسبة اليها يجب  
 قصدنا وداعينا وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات فحازان يصدر عنه تعالى  
 مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله  
 تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والاول أراد  
 تعالى ذكره العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف والجلوب أن كراهة العبد  
 انما تستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستقلة (المبحث الثاني)  
 في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمنع توجيه قصده  
 الى ما ليس به معلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في أحوال مخلوقات من  
 العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هدبت اليه  
 لمصالحها ومعايشها وحياتها اعطيت من الالات المناسبة لها وهي منافع الاول  
 انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أي عالم بالكميات على الوجه الكلي وبالجزئيات على  
 الوجه الجزئي لان الموجب اعلميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى ~~م~~ كل المعلومات  
 على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالماً بالبعوض أوجب كونه عالماً بالباقي فالت  
 الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجهه كلي مثل ان يعقل أن كسوفاً يعرض عند  
 حصول القمر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

اساطرة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاقول لان هذا الادراك انما يخرج عن  
 يحدث عند حدوث المدركين ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهركا  
 استحبت الفلاسفة بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كالمعلم كون زيد  
 في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند خروج زيد من الدار يبقى العلم الاقوال لم  
 الجهول وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته وأجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير  
 العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهول بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها  
 فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل في التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا بانه  
 تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل  
 جزئي فله وجه كلي (الفرع الثاني) انه تعالى عالم يعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة  
 وكذا قدرته لتساؤل البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وأيضا علمه  
 تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها أبو علي الجبائي وابنه  
 يوهشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الاشاعرة  
 أو مشور المعلومات التسعة بأنفسها وهي المثل الاقلاتونية فان افلاطون ذهب الى  
 أن لكل معلوم مثلا في الخارج قائما بنفسه اذ التفتت اليه النفس أدركته أو صور  
 المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأبنا كان فهو وغير  
 ذاته (المبحث الثالث) في الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا  
 في معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة الى أن حياته  
 تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقر الى أن الحياة عبارة  
 عن صفة تقتضي هذه الصفة (المبحث الرابع في ارادته تعالى) اتفق الجمهور على أنه  
 تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه  
 النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم  
 صاحب التفسير ارادته تعالى هو علمه ينفع في الفعل فهو داع الى الابداد  
 وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل بوجه الفعل  
 ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين التجار كونه تعالى مريدا أمر عدى هو عدم  
 كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبى ارادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة  
 وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد  
 الجبار انها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة من جهة بعض مقدراته  
 على بعض لتساؤل تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بدله من مرجح وهو ليس نفس  
 القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم أي العلم  
 بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه  
 فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والالزم الدور فلا بد من شيء آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة ( فرع ) ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته تعالى قاعمة بذاتها  
 أي بذات الارادة حادثة لاني محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة بخلقها الله تعالى  
 في ذاته تعالى لنا أن وجود كل محدث موقوف على تعاقب رادة فلو كانت ارادته حادثة  
 احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل ( الفصل الثاني في سائر الصفات ) أي في صفات  
 ذنوقه تعالى ما أفعالته تعالى وفيه ستة - يباحث ( المبحث الاول ) في السمع والبصر  
 اتفق المسلمون على أنه تعالى - يسمع بصير ولكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة  
 والكهني وأبو الطيب البصري عبارة عن علم بالمسموعات والبصريات وقال الجمهور  
 من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات  
 والبصريات لانه قد دلت الطبع السمعية على انه يسمع بصير وانظر السمع والبصر  
 ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والبصريات وصرف الانطباع الحسية الى الجواز  
 لا يجوز الا عند المعارض وليس في العتق ما يصرق الطبع السمعية عن ظواهرها  
 فيجب الاقرار بها واذا كان سمي بصيرا يكون عالما أيضا بالمسموعات والبصريات كما هي  
 متعلق علمه تعالى فهي متعلق بجمعه وبصره وهما صفتان قديمتان تعقدان المتصف  
 من الادراك المسموعات والبصريات قال في شرح المواقف والاولى أن يقال لما ورد  
 لنقل بها آمنة بذات وعرفنا أنها لا يكفران بالآتين المعروفين وانعرف - بعدم  
 لوقوف على حقيقتهم ( المبحث الثاني في أنه تعالى - منهم ) والدليل عليه اجماع  
 الانبياء عليهم السلام وهذا اجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتساقهم  
 على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهبت اشاعرة في أن كلامه تعالى  
 ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أي بذاته المعبر عنه  
 بالعبارة المتناقة وذهبت الحنابلة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت - وما  
 بذاته تعالى وأنه قديم وقد ياتوا في قدمه - حتى قال بعضهم - هلا الجلد والغلاف  
 وديعان فضلا عن المعنى وذهبت المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف  
 ليست بقاعمة بذاته تعالى بل يملأها الله تعالى في غيره كالأوج المنوطة أو جبريل  
 أو النبي فهو حادث وذهبت الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يتوهم  
 بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الا قولان في قدم الكلام والاشعريان في - دونه  
 ولذلك قال في شرح المواقف ان في بحث العلم - لام قياسيه من رعين أحدهما  
 أن كلامه تعالى صفة وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فحمله تعالى قديم  
 وتاميهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف  
 والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فترق المسلمون الى  
 أربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما  
 لزمها دفع معارضة القياس الثاني قدمت الاشعرة في صفراء أي صفري القياس

الثاني وقد حثت له في كبراه وفرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا  
 الى صحة القياس الثاني ولما لم يمدحوا معارضة القياس الاول قد حثت المعتزلة  
 في صفراء والكرامية في كبراه قال شارح المواقف واعلم ان للمصنف يريد صاحب  
 المواقف مقالة في تحقيق كلام الله تعالى ومحمواها أن لفظ المعنى يطلق تارة على  
 مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال كلامه  
 تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم  
 عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا للدلالة على ما هو ~~كلام~~ حقيقى حتى  
 صرحوا بان اللفاظ حادثة على مذهبه وانهم اليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى  
 فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اقرار من أنكركلامية ما بين دفتى  
 المصنف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه ~~كلام~~ كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب  
 المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمفروض كلامه تعالى حقيقة  
 فوجب حمل لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال  
 الثاني وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى  
 جميعا فانما يذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور  
 وهو غير ~~اللفظ~~ تامة والقراءة واللفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ  
 مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة بقوايه أن ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب  
 عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث  
 التلفظ دون حدوث المقفوظ جمعا بين الالهة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا  
 لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته انتهى ما قاله شارح المواقف  
 نقلا عن المصنف ثم قال شارح ولا شبهة في ان ما ذكره المصنف أقرب الى الاحكام  
 الظاهرة المنسوية الى قواعد الملة أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات  
 المنطوقة كما هو مذهب السلف على ما شرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه  
 تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تعالى أمر بالهيب بالايان مع علمه  
 بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب في ذلك  
 أى في الكلام كما اطنب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب  
 عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان ~~اللفظ~~ نذب نقص والنقص على الله محال  
 (المبحث الثالث في البقاء) أثبتته الشيخ أبو الحسن الاشعري واتباعه وجهه ومعتزلة  
 بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويقسرونه أى البقاء تارة باستمرار  
 الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني كذا في شرح المواقف  
 وقالوا ان البقاء غير الوجود في الزمان الثاني واستدلوا على ~~كون~~ البقاء شيئا  
 موجودا زائدا على الوجود بان الوجود في الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أوّل

الحدوث ثم يبرهن من الوجود صفة على البقاء ولم تثبت كون البقاء وجوداً يأنثا على  
 الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم  
 التمثيل على كون البقاء أمراً مغايراً للوجود بدلالة اللفظ كانه لا يدل على كونه  
 شيئاً موجوداً الذي يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج اذ صككم من  
 أمر معنوي يبرهن شيئاً بعد أن لم يكن كالتعالى معيته للعالم بعد أن لم يكن  
 مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق وثق صكون البقاء صفة موجودة زائدة على  
 الوجود القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والامام الرازي وجهه ووجهه من البصرة وقالوا  
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواظف  
 ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمر اعتباري  
 ولا يثبت الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على الأمر المصنف به وان كان مغايراً له  
 في التعقل لعدم المقابلة في الخارج اذ المقابلة في الخارج تتوقف على وجود  
 المتغايرين في الخارج فمرادهم من الريادة المنبذية الزيادة في الخارج وأما الزيادة  
 في التعقل فلا تدل على انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم  
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى  
 فهو على ما سبقه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة  
 اعلم ان المعتبر من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والعبول من بقاء الحوادث مقارنة  
 وجودها لا أكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع وسائر الزمان من المعاني  
 العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود  
 البقاء في الخارج بان البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً بقاء موجود  
 في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) نذته  
 من شرح المواظف اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائد على  
 ذاته قال ابن سعيد من الاشاعرة انه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته ودليله  
 على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الاشعري في البقاء ونسويه معنا أن يقال  
 القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود ذاتاً واول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا  
 القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فتدبجد له التقدم بعد ما لم يكن ويكون  
 موجوداً زائداً على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بل انما ية  
 ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سابق ليس بوجود في الخارج  
 (المبحث الرابع في صفات آخر) اثبت الشيخ أبو الحسن الاشعري وهي الاستواء لقوله  
 تعالى الرحمن على العرش استوى واليد تقوله تعالى يدا الله فوق أيديهم والوجه لقوله  
 تعالى ويؤي وجه ربك والعين لقوله تعالى واتسع على عيني والماقون أولوا الظواهر  
 الواردة بدورها وقانوا المراد بالاستواء استيلاء قال في الكشف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما يمكن  
 حمله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباقون  
 بالاشتغال اليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع  
 السلف في الايمان بمثل هذه الاشياء ورد علمها الى الله تعالى بعد اني ما يقتضى التشبيه  
 والتجسيم منه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات  
 زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤقتة بما ذكره ولكن المفهوم صريحاً من  
 شرح المواقف ان مذهب السلف في اليد والوجه انهما صفتان زائدتان على الذات  
 وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (بحث آخر) زوده من شرح المواقف  
 قيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد  
 في أمر الله أو أراد الجنب أى الحرم وتأويل الاصبيح في قوله عليه السلام ان قلب  
 المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كتأويل اليد وأما اليمين في قوله تعالى والسحوات  
 مطويات بيئته فتأويله بالقدره السامة ظاهراً وأما ما ورد في الاحاديث انه تعالى  
 ضمك حتى بدت نواجذهم فيمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضمك لا كضمك وقيل  
 مؤول بظهور تباشير الجنة وبدت النواجذ عبارة عن ظهور ركنه ما كان متوقفاً  
 منه قال في شرح المواقف ومن كان له رشح قد علم البيان حل أكثر ما ذكر من  
 الآيات والاحاديث المتشابهة على التثليل والتصوير وبعضها على السكابة وبعضها على  
 الجواز مرادها بمنزلة المعنى ونظامته ومجانبها ما يوجب ركابته فعليك  
 بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها التعمي (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض  
 الحنفية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة  
 أخذ بقوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للنشئ  
 كن مقدماً على كونه الساعات المعنى وجوده والمراد بان يقول له كن تعلق التكوين  
 ومعنى التكوين مبدأ الخراج المدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين  
 بالحياة يسمى احياء وبال موت اماتة وبالصورة تصويراً وبالزق تزقيقاً الى غير ذلك  
 ومرجع الكل الى التكوين وانما تعدد هذه الاسماء بتعدد العلاقات أقول فظهر  
 أن الشيخ أبان منصور يقول قول كن بتعلق التكوين فالمعنى انما أمره اذا أراد  
 شيئاً أن يتعلق به ~~تكون~~ كونه فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين  
 من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شيء وهو  
 بعده ومذكور بالاستثناء ومعبود الناقلوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء  
 وقالوا الدليل انما يقوم على أن التخليق والتزقيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدأ  
 حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة  
 فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المتكون وعدمه على السواء صالحة ~~لها~~ ونها

مبدأ الكل من الجانبين فكيف يترجح كونها مبدأ الأحسد الجانبين قلت نعم لكن  
 مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين قال الأصمها فهم والحق أن القدرة والارادة  
 مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا ساجدة الى اثبات مسقة أخرى تسمى  
 بالتكوين وقالوا أى مثبتوا التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها خاصة  
 الشئ أى امكانه والصفة لا تستلزم الكون أى الوجود فلا يكون الكون أثر القدرة  
 بل أثر التكوين فنثبت المغايرة بينهما واجيب بان أثر القدرة الكون لا الامكان لان  
 الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا الشئ لا يكون غير الغير ولان الامكان  
 على لتكون الشئ مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب  
 أو متنع فنثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثر القدرة  
 فانما تؤثر القدرة في الكون غاية ما في الباب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة  
 والحاصل ان كلامنا من الفعل والترنح يصلح أثر القدرة ويحتاج صدور احداهما بعينه الى  
 محض هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس)  
 في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه يتكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر  
 المرقى خلاقا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرقى في العين واتصال شعاع خارج  
 من العين الى المرقى وحصول مواجعة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم يجوزوا رؤيته  
 تعالى بالمواجعة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والاهتكان والله تعالى منزّه  
 عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام  
 الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا وبيان الله تعالى علق الرؤية على  
 استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذا المعاق به واستدل منكره الرؤية بقوله تعالى  
 لا تدركه الابصار بقوله تعالى لن تراني موسى واجيب عن الاول بان لا نسلم  
 ان المراد هجوم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه  
 المنطقيون رفع السلب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد في الرؤية  
 على سبيل الاساطة لان في الرؤية مطلقا واجيب عن الثاني بان ان التأكيدي الذي  
 للتأييد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة مثل قوله عليه السلام  
 سترون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق  
 أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في أفعاله تعالى)  
 وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري  
 ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا  
 لافي ذات لان فعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عاقبه  
 بان العبد اذا هم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل  
 أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فنصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا صرف  
 قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات انطياي فظهر منسه أن صرف القدرة ارادته  
 لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منسه أيضا أن  
 فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على  
 الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات  
 الاصفهاني وقال شارح المواقيف المراد بكسب العبد الفعل مقارنة لقدرته و ارادته  
 من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له أقول هذا  
 منافي لظاهر المفهوم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال أخرى تقريرها على  
 ما قال انطياي أن المؤثر في فعل العبد ما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا  
 وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق  
 الكسب بل العبد بمنزلة الجهادات المتحركة بالقواسر ولعلمهم أرادوا بقولهم ولا بطريق  
 الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضا  
 لان معنى الكسب على ما في شرح المواقيف مقارنة فعل العبد لقدرته و ارادته من غير  
 ان يكون هناك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد  
 بلا تأثير بل أجرى عاقبة تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند  
 صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب  
 بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع الخلف وهو مذهب  
 الفلاسفة وامام الحرمين مناوأي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله  
 تعالى يوجد في العبد قدرة اذا توافرت حصول الشروط وارتفاع الموانع ثم ان تلك  
 القدرة توجب الفعل كذا في شرح المواقيف ولعل من شرائط ايجابها  
 ارادة العبد للفعل أو المؤثر بجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب  
 الاستاذ وهو يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه  
 بان يجعله سورا فبمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر واعلم  
 ان أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نباشره من الافعال الاختيارية  
 وبين ما نحسه من حركات الجهادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار مدخلا في الاول  
 دون الثاني ومنعهم البرهان الدالي على أن الله تعالى خالق كل شيء أي منشي عن  
 اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير وابين الامرين وقالوا الافعال  
 واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عاقبة بان العبد اذا صمم  
 العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا  
 وهذا القدر كاف في التكليف حال المصنف وهذا أيضا متسلك فان تصميم العزم أيضا  
 فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لانه لم يبق



لان ينسب الى العبد الاختيار وهو تصحيح مزعمه على العمل لان الفعل مختار  
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار  
 العبد ايضا مخلوقا لله تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف  
 واصحوية هذا المقام أي مسألة خلق الاعمال انحصار السلف على المناظرين  
 في هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤذي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي  
 ان لم يجعل للعبد مدخل أصلا في فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقين لافعالهم  
 قال الاصفيهانى وقال أهل التصديق في هذا المقام لا يجبر ولا تفويض وانك أمرين  
 أمرين فهذا هو الحق وتقدمه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلها  
 بحيث لهما مدخل أى تأثير في الفعل لا يان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل  
 في الفعل بل وجود مدخلهما في الفعل أى تأثيرهما فيه انما هو بخلاف الله تعالى ايها  
 على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد  
 يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بمضم بواسطة وبعضها بلا واسطة  
 وأسباب لا بان تكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لهما مدخل  
 في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لهما مدخل فتكون الافعال  
 الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى وقدرة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى  
 وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل أقول لعل حاصله ان المؤثر اولاً في فعل العبد قدرة  
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى اولاً كان  
 الفعل الحاصل بهما مخلوقا لله تعالى بالواسطة فلا تثار في الفعل قدرة العبد  
 واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى لا تفويض ثم قال  
 الاصفيهانى والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناظرة فيه  
 ويفوض علمه الى الله تعالى (تفة) اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أعمال العباد اليهم  
 ورأوا ان بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالهمل  
 الثانى قصد من الفاعل اولاً بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثانى لا يؤثر قصد فيه  
 فلم يكن اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة في شئ  
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على قصد كما عرفت فاضطروا  
 الى القول بالتوليد وهو أى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وكحركة  
 المفتاح فان الحركة الاولى اوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد  
 وكما تولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاج الانكسار فيها ومن القتل  
 الموت في المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا  
 من الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد والى ابواب  
 اقول بالتوليد يتوقف على اسناد افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كان افعال العباد او مازعموه متولدا من افعال العباد  
او غيره الا ان افعال العباد شرط عادي نطلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدا  
كما ان تصرف العباد ارا دتهم شرط عادي نطلق الله تعالى افعالهم وقد وثم اتمت  
الافعال مقارنة بينها وانما قلنا مقارنة بما سبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا  
ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا يجمع افعاله بالباشرة  
ويجوز به بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح  
اذر صفة الرياح من فعل الله تعالى بالباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة  
من حركة الرياح والجواب ان ترتيب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الاحسبيا  
للمرتب بل هو ان يكون الجميع بقدره الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب بمجرد اجراء  
العادة كل ما ذكره مأخوذة من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفت وافى ان الله تعالى  
هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير  
والشر والايان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة  
تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريد به وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه  
وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد ببيع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للتبشير  
والايان والطاعة وقعت اول ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اول قال  
في شرح المواقف في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبدان كان واجبا يريد  
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه اي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب  
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه اي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح  
وافعال غير المكاف فلا تتعلق بهم الارادة ولا كرامة لنا ان الله تعالى خالق الاشياء  
كلاها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريد الله هذا دليل انه تعالى مريد  
للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه  
فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان يتقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم  
بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى  
لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا للكفر الكافر  
وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد به عند عند العقلاء سفيها (اجيب)  
بان الامر بخلاف ما يريد به انما بعد سفيها لو كانت فائدة الامر منحصرة في اشاع  
المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور  
وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان  
ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وانكره الساخرون فيان السيد  
يا امر عبده بشئ ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثاني ان للكفر لو كان مرادا للكلان  
قضاء فوجب رضايه او الثاني باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه بان لا نسلم

أنه لو كان مراد الـكان قضاء بل لو كان مراد الـكان قضاء لـأن قضاء تعالى هو  
 إرادته الـلازمة والرضا عما يجب بالقضاء لا بالماضي (تفهيم في القضاء والقدر) قال  
 شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى هند الأشاعة هو إرادته الـلازمة المتعلقة  
 بالاشياء على ما هي عليه في الـاليزال أقول أي في الاوقات الـآتية وهو ظرف لقوله هي  
 عليه يعني أن القضاء هو تعاقب الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره ايجاد  
 الاشياء على وجه مخصوص وتقديره معين أي تحديد معين في ذواتهم وأحوالها  
 وأما عند الفلاسفة فاقضاء عبارة عن علمه تعالى بالكيفيات بذاتها أن توجد  
 الموجودات على تلك الكيفيات ويهتدون به هذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل  
 الانتظام وهو أي علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ  
 لفيضان الموجودات على أحسن الوجوه والقدر منسبهم عبارة عن خروج  
 الموجودات الى الوجود الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقررون العناء انتهى  
 فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء اشياء تعلق ولا يتغير ولذا قالوا الموجودات ما غير  
 محض كالعقول والافلاك والماخيز كثير يتبعه شر قليل والمقتضى بالذات هو الخبير  
 الكثير وأما الشر قليل فتقتضى بالتبعية قال في شرح المواقف في بيان مذهب  
 الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر  
 كثير فليس من الحكمة تركه الاطر الذي به حياة العالم اثلا ينهدم به دور معتدة  
 او اثلا يتالم به ساح في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا قبح عقلا  
 وشرعاً في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقاً لله تعالى سواء كان افعال العباد أو لا  
 لانه مالك الامور كما هي ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبة  
 للعباد فقد تصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الأشاعرة وأما المعتزلة  
 فقد قالوا القبح قبح في نفسه فيقبح من الله كما يقبح من الله كذا الحسن وقديراً كان  
 باله عقل فوقع الاختلاف بين الفريقين في أن المقر هل له حكم في حسن الافعال  
 وقبحها أم لا بل الخاكم بهما الشرع فقط وتخصيل المقام على ما في شرح المواقف  
 أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح بالمقتضى على ثلاثة معان الاول كون الفعل  
 صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجهل ولانزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا  
 المعنى يدر كان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبح ولا يتوقف على  
 حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والمعنى الثاني كون الفعل ملائماً لغرض ومنافراً له  
 فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما خلا عنها لا يكون حسناً  
 ولا قبيحاً وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن  
 ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون حسناً ولا قبيحاً ولانزاع  
 في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً عقل أي يدر كان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لا وليا له ومخالفة  
 لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه  
 متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح  
 بهذا المعنى عند الاشعرى شرعي وذلك لانهم سما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل  
 صفة لا بلها يكون حسنا وقبيها بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن  
 والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما أقر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع  
 عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة لا يعمل في نفسه  
 أي مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدسا وثوابا  
 أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما ومقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لها هو ذات  
 الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض  
 المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها  
 والصفات حقيقية اهـ بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف  
 بحسب الاعتبارات كما في اطم اليتيم للتأديب أو لئلا يظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن  
 والقبح ما يدرك العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح  
 الكذب الضار ومنه ما يدرك العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار  
 وحسن الكذب النافع ومنه ما لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن  
 صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محسنة  
 أو مقبحة فادرك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما  
 بامر ونهي ولما تريد موافقة للمعتزلة في أن حسن بعض الافعال وقبحها يكونان  
 لذات الفعل أو لصفته ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتقام البحث في التوضيح  
 (المسئلة الرابعة) في أنه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقف اعلم أن الامة  
 قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا  
 كذلك من جهة أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك  
 واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه  
 وكل ما يجب عليه يفعله ومبني ذلك انهم يجعلون العقل كما بقبح بعض الافعال  
 منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه  
 ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق  
 الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه  
 الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكفلا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى  
 يخلص حيث يفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة أوجبوا  
 عليه أمور خمسة (الأول) اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يترتب العبد

الى الطاعة ويحده عن المعصية ولا يفتي الى حد الايحاء كعبنة الانبياء فيقولون بمئة  
 الانبياء واجبة عليه تعالى لانهم الطنف أي مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف  
 فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل متقوض باه وولاخصي منها أنه يلزم  
 حسنة أن يجب عليه تعالى ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما  
 يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه  
 لا شك أن هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب  
 على الطاعة وهو أي الثواب كما قال الاصفاي تشع مستحق مقترن بالتعظيم والابجلال  
 فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما اعتصمه العبد فيجب  
 فالاثبات به واجب والجلوب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكفي  
 العم السابقة فهو كاجير اخذ الابرقة قبل العمل (الثالث) العقاب على العكبات  
 قبل التوبة فان في تركها التسوية بين المطيع والمعاصي وهو القبيح وفيه أيضا اذن  
 للعصاة بالمعصية والجلوب أما لا تلم الاذن فان وجهان فنن العتاب يكفي في المنع من  
 المعصية (الرابع) أن يشمل الاصالح للعبد قال المدواي ذهب معتزلة بغداد الى وجوب  
 ما هو الاصالح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرى الى وجوب  
 الاصالح في الدين فقط فيقال لهم الاصالح للكفار التفسير المذهب في الدنيا والاشرة  
 أن لا يخلق مع أنه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لاستاده أبي عن الجبائي  
 ما تقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات  
 أحدهم صغيرا فقال الجبائي شاب الاول بالجنة ويماقب الثاني بالنار والثالث  
 لا يشاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة  
 كما دخلها أخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منذ أنك لو عرت  
 افسقت وأفسدت قد دخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقم صغيرا  
 الا لأذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير فبم الجبائي فترك الاشعري مذهبه  
 ورجع الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهم قواعدا معتزلة  
 (الخامس) العوض على الآلام وهو أي العوض من زلف عندهم بأنه نفع مستحق حال  
 عن التعظيم والابجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جزا لما صدر عن العبد من حجة كالم  
 الحد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الالام من الله تعالى وجب  
 العوض عليه وان كان من مكاف آسر فان كان له ولم حسنة استغنى عن حسنة  
 واعطى للمعنى عليه عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنة استغنى عن حسنة على الله تعالى  
 اخاصر فيقولون عن ايلامه أو تعويض المعنى عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه  
 (المسئلة الخامسة) في أن أفعال الله تعالى ليست مبهمة بالافراس والعلل الغائية  
 واليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل

اللامية من القوم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاعراض وقال المعتزلة  
 الفقهاء لا يجب التعليل بالقرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد فضلا  
 واحسانا واحتجت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لقرض كان مستكذبا يفعل ذلك  
 الشيء والمستكذم يلحقه ناقص لا يقال غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح  
 العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لا بالقول ان كل تحصيل مصالح العباد أولى  
 بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكسال وان لم يكن أولى بل مساويا أو مرجوحا  
 لا يصلح أن يكون غرضا بالضرورة واحتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي عن القرض  
 عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواهب قديما قال  
 في الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن القوائد والمنافع وأفعاله تعالى  
 مشغولة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسبابا  
 باعثة على اقدامه وعلاوة قهضية لتساعيته بل هي غايات ومنافع لأفعاله وما ورد من  
 الطواهر الدالة على تعليل أفعاله بالاعراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون  
 القرض والعلة الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت  
 المعتزلة القرض من التكليف ثمريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم أي تقريب  
 العبد اليه اذ يجري على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان توقف  
 الجري على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريرا للعبد  
 الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد واعطاءه الثواب بدون استحقاقه  
 قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبني على القول بالقيح في أفعاله تعالى وذلك باطل عندنا  
 بل أي شيء ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل  
 التمييز للخلائق بين السعيد في الازل والشقي فيه أي بين من تعلقت ارادته تعالى  
 في الازل بشقائه وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله  
 تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يجري بمقتضى  
 التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل لبيته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى  
 عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون  
 واعلم انه لما بحث مباحث الالهيات من الطوائع ورأيت في الالهيات من المواقف  
 وشرحه مباحث شريفة خلا عنها الطوائع أردت ان ألحقها بكتابي هذا تكثيرا للفائدة  
 ونصا للطلبة (المبحث الاول) في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول  
 الطبع والنسخ والاصحنة ونحوها مما وقع في القرآن في قوله تعالى بل طبع  
 الله عليها بكفرهم وقوله نتم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة  
 طبع عليه كمنع ختم وانتم على الشيء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية  
 جمع كان وهو ما يسترا الشيء فذهب أهل الحق الى أن هذه الايور عبارة عن خلق

الضلال في القلوب والمعتزلة أولوها بوجوده الاقول أن المراد منها تسميتها محتوما عليها  
ومطبوعا عليها ويجعلها عليها أكنة كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد  
الرحمن انما أنا أي جوهرنا وهذا التأويل لا وائل المعتزلة الثاني أن المراد وسما الله  
على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة تميزها بالكافر عن المؤمن وهذا  
التأويل في الجبائي وابنه ومن تابعهما الثالث أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف  
المقرب إلى الطاعة المبعود عن المعصية لعلمه تعالى أن اللطف لا يثبتهم ولا يؤثر فيهم  
وهذا التأويل به من أصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطررنا إلى التأويل  
في أمثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاصلكم يتبع بعض الافعال منه  
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى محجب العقل بتركه البتة كما سبق في المسئلة  
الرابعة ويتدعون أن هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى  
الثاني التوفيق والهداية فان الشيعي الاشعري وأكثرا الأئمة من أصحابه جعلوا  
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خالق الطاعة  
لا خلق القدرة على الطاعة وحل الاشعري وأكثرا أصحابه الهداية على معناها الحقيقي  
أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابلها الاضلال وهو معنى خلق الضلالة وفي شرح  
العقائد تم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب  
كما استدل الاضلال إلى الشيطان مجازا بخلاف هدام رسول الله فلم يمد مجازا عن الدلالة  
والدعوة إلى الاهتداء انتهى والمعتزلة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان  
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما عود فقد هدانا لهم فاستصوبوا المعنى على الهدى  
اذ لا شبهة في امتناع جعله على خلق الاهتداء فيهم واعل الجواب أن الهداية في هذه  
الآية مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء واستتدات الاشاعرة على بطلان تأويل  
المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في التوفيق والهداية فيه فمنهم  
موفق ومهدى وبه منهم ليس كذلك فلأقول التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان  
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما أي في التوفيق وفي الهداية  
لان معنى موفق والمهدى على هذا التأويل المدعو إلى الايمان والطاعة ثم اعلم  
ان المعتزلة يقولون الاضلال المستد إليه تعالى يوجدان العبد ضالا أو بتسميته ضالا  
للعلة المذكورة في تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أن الاجل في الحيوان  
هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وهما ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق  
الاجل واحد دخلوا فالفلسفة والكهبي من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان  
أجلا طبيعيا هو وقت موته بهل رطوبته وانفد حرارته القرين بين أي الطبيعيين  
وأجلا اخترا ميا بحسب الآفات والامراض أي أجلا متطوعا عن الاجل الطبيعي  
أما الكهبي فقال ان للمقتول أجلا من القتل والموت وان لم يقتل لعاش إلى أجله

الذي هو الموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله وعلم أنه يموت نفسه قال النيسابى ولو لم يقتل بخازان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا المسكبي أن المقتول ميت قبل الاجل الذي قدره الله له وأن القاتل قطع أجله وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمده هو أجله الذي قدره الله قال النيسابى فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى مات سبق من أمته أجلها وما يستأخرون واستدل المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذم ولا عقابا لانه لو كان ميتا بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلبه حينئذ بفعله أمر الا بالباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل واذا استكان كذلك فهو لا يستحق ذم ولا عقابا لانه لا يشترط ان يكون مذبذوم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذ لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودي قائم بالميت مخلوق لله تعالى مستحاضا هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه عدمي فليس بمخلوق اذ انطلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ايسر بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لفعالهم وهم المعتزلة اذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد أفعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد جرت عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالقوت من فعل القاتل وضربه تولد الا من فعله تعالى عندهم لامباشرة ولا تولدا (الرابع) الرزق في اللغة اللفظ الحق النصيب وأما في العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وهو المشهور في العرف كما قاله النيسابى وحاصله ما قدره الله فذاه لحيوان وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان فخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتموزان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله فذاه لتضمن يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى وعمارزقناهم بنفقون ويجب تأويله بما قرى بناه بخصيلهم وتمكينهم من الاتفاغ به لان يهكون رزقناهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فاتفق به



بالتمدي أو ضميره فميم الرزق بهذا التفسير المشارب والملايس ولا وه دوالمع والعم  
 قال الخيال فعلي هذا تكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى أقول لعل المراد من  
 العواري ما وقع الاتساع به ثم قال ويجوز أي على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق  
 غيره ويوافق قوله تعالى وهم أرزقتهم يتفقون أقول هو البحث لأن الرزق على  
 هذا التفسير ما وقع الاتساع به بالله فعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل شخص  
 رزق غيره لأن كون ذلك المأكول رزقا للغير يتوقف على اتساع الغير وهو شافي  
 أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى وعما رزقتناهم  
 لأن الظاهر أن الاتساق شامل للاتساق ما انتفع به الملتحق كما اتساق القميص  
 الملبوس والاتساق ما لم يذبح به كما اتساق القميص بسبل البس ويمكن الجواب هنا  
 بأن المراد من قواهم في التفسير الثاني فانتفع به يمكن من الاتساع به  
 مطابق لما ذكره المصنف في تفسيره قوله تعالى وعما رزقتناهم أن الرزق في العرف  
 تخصيص الشيء بالحيوان وتتم كونه من الاتساع به فتأمل ويمكن الجواب  
 عن الأول أيضا بأنه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكول بجهة أخرى غير الأكل  
 ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفسير الرزق إنما هو عند شاعرة وشامل للحرام  
 فألحرام رزق عندهم وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم ينسرون الرزق  
 نارة بالحلال فأورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على رزقها فلهم اسم  
 رزق ولا يتصور في حدها حل ولا حرمة وفسروه نارة أخرى بما لا يمنع من الاتساع به  
 فعلي هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن لا يرزقه  
 الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على  
 تفسيرهم الأول أيضا (الخماس في الاسعار) وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على  
 أصلنا وهو أن جميع الأشياء بخلقها لله تعالى ابتداء ولو كان بافهام العباد كما ورد  
 في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتج أهلها إليه عليه السلام وقالوا سهرلنا  
 يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى وأما المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم  
 السهر فعل يباشر من العبد إذا يس ذلك الامواضة منهم على البيع والشراء  
 بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثاني) في التكليف  
 بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف وأشار إليه الخيال هو أن ما يطاق على تميز  
 مراتب الأولى ما يمكن في نفسه لكنه يمنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه  
 كما يمان أبي لهب وهي المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور لاهم كلف  
 بالنظر إلى ذاته ويمتنع له بالنظر إلى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا  
 انه يجوز تعلق القدرة الحادثة أي قدرة المكلف به لأنه متعلق القدرة بالفعل لأن  
 القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل لأن القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا الحال بائزليل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه  
 للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبد عادة كخلق الاجسام وجعل الجبل  
 والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا  
 بائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا الحال كقوله تعالى فأوبسورة  
 من مثله فهو لتجهيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبصا منه  
 تعالى عقلا عندهم كما في الشاهد فان من كلف الا على نقط المصاحف والزمن المشي  
 الى أقصى البلاد عند سقيما ووقع ذلك في بدهة العقول والجواب أنه تعالى لا يقع منه  
 شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح  
 ان مذهب الماتريدي هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدي بناء على  
 انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى  
 (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمنع انفس مفهوما بجمع الفسدين وقلب الحقائق  
 وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق  
 اما انه لا يقع قطا هو واما انه لا يجوز فدون جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن  
 تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فيما ذكره صاحب المواقف  
 من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره يشعز بان هو لا يجوز وانه (المصت  
 لسالت في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (المصل الاول) فيما اشتهر من اختلاف  
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقدمة المقدمه قال شارح  
 المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يميز أنواع الكلمة وقد يقيد  
 أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالجمود عن الزمان فيقابل الفعل والحرف  
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازانه أقول وقد صرح  
 في التلويح بأن المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء  
 من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث  
 يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى  
 قد يطلق على المفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل  
 ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكلي كإنسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر  
 المتعقل الذي وضع اللفظ بازانه ولذلك المفهوم مفرد موجود في الخارج يصدق  
 عليه ذلك المفهوم وأما العلم ~~ص~~ كزيد فدلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه  
 انما وضع له لالامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسماء المذكورة على مدلول  
 اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به  
 ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفا في تغير الاسم والمسمى والتسمية

بعانيها المذكورة وانما التلغاف فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ما صدق  
 عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى اى صهي ذلك الاسم وفيما  
 ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره  
 وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون بما صدق عليه  
 اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اى مدلول ما صدق عليه والحاصل ان النزاع ليس  
 في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علمية تعالى او مما يطلق عليه  
 بطريق التوصيف كالعالم او غيرها **==** كزيد ورجل لكن المراد في قضية الترخ  
 مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا  
 المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى لا قطع بان مدلول الخالق  
 هو ثماله انطلق لانفس الخلق ومدلول العالم هو ثماله العلم لانفس العلم والشيخ أخذ  
 المدلول اعم من المطابق والتضحي فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم  
 ان مدلول الخالق انطلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره أقول  
 توضيح المقام ان بعض اصحابنا أرادوا من الاسم **==** زيد ورجل مدلوله المطابق  
 كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول  
 المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اى سواء  
 كان من اسماء الله تعالى اولا فهو وبعبارة ثوانا المدلول المطابق نفس الموضوع له  
 ولا شك في صحته لان الاسم ان **==** كان كلفظة اقه وزيد فدلوله المطابق الذات  
 المشخصة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان لفظا كليا كالعالم  
 فدلوله المطابق ذات ما ثبت له صفة العلم اى هذا الامر المتعلق المركب من مفهوم  
 ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعلق هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى  
 الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينية صحيح في الاعلام لان مدلول العلم  
 الذات الموجودة في الخارج وأما في اسماء الصفات كالعالم فالامر متشكك لان مدلول  
 اسم الصفة مفهوم ذات تاما شوذقة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرد  
 الذى هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم لان تعميم العينية  
 لا صدق والمطابقة وأما الشيخ الاشعري فقد أراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد  
 سواء كان مدلولاً مطابقياً أو تضمنياً كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من  
 العلم معناه المطابق الذى هو الذات المعينة الموجودة في الخارج الباردة عن اعتبار  
 صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمنى الذى هو الصفة وانقسمت صفة  
 تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالخلق والى ما هو لا عينها  
 ولا غيرها كالعالم وأراد من المسمى الذات من حيث هي كما يفهم من المواقف وشرحه  
 اى الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها مع اقل ذلك قال الشيخ

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أي مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث  
 هي وذلك إما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها نحو والله فأنه  
 اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها وإما بان يدل على الذات مع صفة هي عين  
 الذات كما لو جود فأن مدلوله على ما أراد هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون  
 غير المسمى نحو الخالق فأن مدلوله على ما أراد هو الخلق وهو غير الذات من حيث  
 هي عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم فأن مدلوله على ما أراد هو  
 العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا غيرها عنده قال المصنف في تفسير البهجة  
 ان أريد بالاسم أي باللفظ الموافق من اسم اللفظ أي لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم  
 فهو أي مدلول اسم من حيث تذكر يد ونحوه غير المسمى الذي هو ذات الشيء لأن الاسم  
 أي أفراد اللفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات  
 لا يكون كذلك وان أريد به أي بالاسم أي بالموافق من اسم ذات الشيء فهو أي مدلول  
 اسم من حيث هو ذات الشيء عين المسمى أقول نعمنى هذه العينية ان ذات الشيء عين  
 ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى وأما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به أي  
 بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص  
 يجب تنزيه اسمه أيضا عن سوء الادب وان أريد به أي باسم الصفة كما هو رأى الشيخ  
 الاشعري انقسم أي مدلوله سينتدوهي الصفة كأنقسام الصفة عند الشيخ الى ما هو  
 نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه إما ان يراد  
 بالذات م أفراد التي هي الالفاظ أو الذوات التي يصدق عليها الأفراد أو الصفات التي  
 هي جزء من معاني أفرادها ليوافق ما في شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءا من  
 معنى كل لفظ فأن الاعلام لا تدل الاعلى الذوات في الكلام مسامحة ثم أقول المفهوم  
 من شرح المواقف أن الشيخ اعترف بالمدلول المطابق الا أنه لما أراد من المسمى الذات  
 المجردة عن اعتبار صفة معها حكمه بالنقسام المذكور فأن معنى الموجود ذات ثبته  
 الوجود فكأن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات  
 لأن الشيء اذا انضم اليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق  
 ذات ثابتة الخلق فكأن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير  
 الذات لأن الشيء اذا انضم اليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم  
 أقول لعل بعض الاصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقا سواء  
 اعتبر مع صفة أو لم يعتبر ففي مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فيطابقه معنى  
 العالم ففي مثل زيد وعمر والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها حال في شرح المواقف  
 قد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس  
 النزاع في لفظ فرس أنه هل الحيوان المنصوص أم غيره فأن هذا مما لا يشتبه على أحد

بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي ام الذات باعتبار امر صادق عليه  
 عارض له ينبي عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي  
 يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا  
 ظاهر في الاعلام وأما في مثل عالم فالامر مشكل لأننا قلنا بخروج الصفة عن المدلول  
 لا نقول بخروج التقييد بها فتباية ما في الساب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات  
 من حيث هي والمفهوم منه أيضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار امر صادق  
 عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر  
 في مثل عالم ومشكل في الاعلام والتكررات التي ليست بصفات كالخبر والشجر وان قلنا  
 ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كالقوله وبه صفة كالعالم  
 فالاشكال المذكور باق ثم أقول ان من تبسح هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد  
 الاحيرة فاللائق ان اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يخذ أقربهم المحملا  
 ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب  
 جمهور أصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى  
 المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج الى البيان وذهب بعض أصحابنا الى ان الاسم  
 عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فانزاع لفظي وقالت المعتزلة  
 الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغى أن يطلب لكلامهم أيضا محل لا ينافيه  
 بداهة العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً وهو أراد من  
 الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الساس قد طوقوا  
 في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمر والمسمى  
 ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظه الجدار متغايرة  
 لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظه كلمة اسم اللفظ وضع المعنى مفرد ومن جملة  
 تلك اللفظ لفظه الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسمها فانخذ هنا الاسم والمسمى  
 قال الامام هذا ما عندي في هذه المسئلة (التفصيل الثاني) في اقسام الاسم على  
 الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشيء اما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به  
 ذات الشيء من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الجدار هي  
 أي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من القول الصادر  
 عنها كذا في شرح المواقف أقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق  
 الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشيء من حيث هي فعمل الاخذ  
 هنا للمساكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء اشكال  
 لان الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليست مثل  
 هذا والاول فهو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني فهو

الجسم اذا اطلق على الانسان والثالث ثلاثة أقسام لانه إما أن يكون مأخوذاً  
 من الوصف الحقيقي أي الموجود كالعالم أو من الوصف الإضافي كالعالي أو من  
 السلبى فهو القدوس والرابع فهو الخالق فهذه أقسام الاسم على الاطلاق ثم تنظر أي  
 هذه الأقسام يمكن في حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فاسم كانه فرع  
 امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له تعالى  
 اسم بأزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسماً  
 مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم بمعنى فرع تعقله أقول فلزمه القول بأشفاق  
 لفظة الله وانكار علمه وافتراض عليه شارح المواقف بأن الخلاف في تعقل كنه  
 ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات  
 مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكفون ذلك  
 الوجه معاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى  
 موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومعنى هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض  
 وجوهه أي صفاته مثل علمه وادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه  
 الوجود من غير أن تدخل هذه الوجود في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد  
 يجوز أن يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجزئية فحال عليه تعالى  
 اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى وأما الاسم  
 المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز في حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل  
 جائز في حقه تعالى أيضاً كالمخالق والرازق (الفصل الثالث) في ان تسمية الله تعالى  
 بالأسماء توقيفية بتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق  
 بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك لادستراجهما يوهما باطلا ولم يكذب في عدم  
 ايجاب الباطل بادرالك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع  
 في أسماء الاعلام الموضوعية لذاته في اللغات كلفظة الله تعالى في العربية ولفظة  
 يزيدان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما  
 النزاع في الأسماء الموجودة من الصفات والأفعال فذهبت المعتزلة والكرامية  
 الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى  
 اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا  
 الحال في الأفعال وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله  
 تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذ لم يكن اطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه  
 فمن غم لم يميز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة  
 وذهب الشيخ الأشعري ومقابلة الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذي ورد به  
 التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فقد ورد في الصحيحين ان الله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحد من اصحاب حد مثل الجنة وليس فيها تسعين تلك الاسماء  
 لكن النبي والترمذي حينها في روايتهما وهذه الاسماء الترفيعة وتفسير معانيها  
 مسطورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور ان معنى احصائها  
 عددها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بطلا اعراب لتكون  
 احصاءا ويشكل بما هو مضاف كمالك المالك وذو الجلال ويميل حفظها والتأمل  
 في معانيها (الكتاب الثالث في التوبة وما يتعلق بهما من الحشر والجزاء وغيرهما)  
 وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول وفيه ستة مساجد (المبحث الاول) في معنى النبي  
 النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي فقيل هو النبي  
 واشتقاقه من النبا الذي هو النبي فهو حينئذ مهموز ا م س ل ن ي . قلبت همزة ياء  
 للتخفيف وادخمت الياء في الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي  
 ان النبي موصوف بالاشجار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من التوبة  
 وهي الارتفاع فاصله حينئذ نبي وقلب الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول وهو  
 موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول منه ووجه  
 المناسبة ان النبي وسيله الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عند أهل الحق  
 من الاشاعرة وغيرهم من الملمين من قال الله له ارسلت الى قوم كذا او الى الناس جميعا  
 او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثت اليهم ونبيهم هذا وحاصل  
 ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول  
 وقد يختص بن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال  
 النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والمجاهدات في الطلوات ولا استعداد  
 ذاتي من صفات جوهره عن الكدورات كما زعمه الضالفة فانهم زعموا ان النبي  
 هو من صفات جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على الغيبات  
 وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع حكاياتهم  
 ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصنفاتي وشارح المواقف  
 ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره تليدس  
 على الناس وتستريح عبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة  
 عندهم من قبيل المجرذات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آثر ما قال جزاء اقه خيرا  
 (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعيشه الى  
 اشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور  
 الا بمشاهدة آثر من شي نوعه ومعاوضة تجرى بينهما بان يزرع هذا الذالك ويحضر ذالك  
 لهذا ويحيط واحد لا آثر والآخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان  
 الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينتظم الا اذا كان

بينهم عدل لأن كل واحد يشتمى جميع ما يحتاج اليه ويفض على من اجده فيقطع  
 التنازع ويحتل أمر الاجتماع ويشعل الناس للهرج والمرج أي القتل والاختلاط  
 ولما كانت الوقائع المغترة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي به يحفظ العدل  
 وذلك القانون هو المعنى بالشرع والشرع لا يده من شارع واضح له ولا بد أن يكون  
 الشارع ممتازا بالآيات الظاهرة والمجرات الباهرة في صدقه الناس ولتلايق من اجحة  
 الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواثق والمجامل أن وجود التي سبب  
 للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لا بلخ وجود النظام  
 في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهاني وذهب  
 الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث)  
 في نبوة تينبا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من  
 الدهرية لناد لا تلي الدليل الاقل أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المجزة وكل من  
 كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المجزة  
 لثلاثة أوجه الوجه الاول انه عليه السلام أتى بالقرآن وهو مجزلا نه عليه السلام  
 طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فجزوا عن المعارضة الوجه الثاني  
 انه عليه السلام أخبر عن المغيبات كما أخبره عن نزول بنى قنطوراء به في الترك يتعداد  
 ويحاربهم وخروج نار من أرض الجبارنضي أعناق الابل يصرى وبصرى مدينة  
 حوران وقوله عليه السلام لعمارة تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والسكل وقع كما أخبر  
 والاشبار عن المغيبات مجز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ  
 العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام مجزات  
 آخر كاشتقاق القمر وتسليم الجبروت ونوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل  
 الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والاعراض عن متاع  
 الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية وشجاعته الى حسد لم يشر من أحد قط وان عظم  
 الرعب وكالفصاحة التي أبكمت مصامع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع ما لحقه  
 من المتاعب والمشاق وكاترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من  
 هذه الامور وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبى الدليل  
 الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه  
 السلام (تقنة) في شرائط المجزة وتقسيم اندوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر  
 في شرح المواثق أن يكون المجز خارقا للعادة اذ لا يميز بدونه وان يتعدر معارضته  
 وأن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو طول مجزتي أن  
 أسبى ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجليل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما أظهره  
 مكذبا له فلو قال مجزتي ان يتطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب في دعوى النبوة



لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة وان كان  
 بزمان يسير بل مقارنا لها ومتأخرا عنها بزمان يسير يعتاد مثله قالوا قال مجزيق  
 ما قد ظهر على يدي من قبيل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبيل النبوة من  
 الخوارق يسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة  
 الاول المجهزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي  
 المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثاني الارهاص  
 وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة  
 وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايان  
 والعمل الصالح فالايان يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع  
 المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسكين تخليصا لهم من المحن والمكاره  
 والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبيل شخص غيره شرور بالايان  
 والعمل الصالح ووافق لفرضه وان لم يوافق غير فرضه يسمى اهانة وهي السادسة من  
 الخوارق كما روي أن مسيلة الكذاب دعا لاهورا أن تصبر عينه العوراء بصحيفة فصارت  
 عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز ان يصحكون من  
 الاستدراج ما ليس بصحرا لان الاستدراج عرفا على ما بينهم من كلام البيضاوي ادناه  
 اقه العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة العفة وازدادا النعمة وقال  
 أيضا أصل الاستدراج الاستصعاد أو الامتزال درجة بعد درجة (المجتب الرابع)  
 في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل المال والشرايع كلها على  
 وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب في دعوى الرسالة وما يظنون عن اقه تعالى الى  
 الخلاق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والتسيان خلاف  
 فتنه الاستدراج أو مصق وكثير من الاثمة لدلالة المجهزة على صدقهم في تبليغ الاحكام  
 وجوزة القاضي أبو بكر وقال انما ادوات المجهزة على صدقه فيما هو متذكر له حامدا اليه  
 وأما ما كان من التسيان وقلبات اللسان فلا دلالة للمجهزة على الصدق فيه فلا يلزم  
 من الكذب هناك نقص لدلائلها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو إما كفر أو غيره  
 من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم منه قبيل النبوة وبعدها وجوز  
 الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يقتضي  
 الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا  
 وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرود وفرعون مع شدة  
 خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كائرا أو صغائرا وكل منهما إما أن يصدر عدا أو سهوا  
 فالاقسام أربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور  
 الكبار عنهم عدا فتنه الجمهور من محقق الاشاعة والاعتزلة وأما صدورها عنهم سهوا

أو على سبيل الخطأ في التأويل بخوزه الاكثرون والمختار خلافه وأما الصغار فعدا  
 بخوزه الجمهور خلافا للبياني وأما صدورها سهوا فهو جازم باتفاق أكثر أصحابنا  
 وأكثر المعتزلة بشرط أن يهبوا عليه فينتهوا عنه الا الصغار التي تدل على النسيئة  
 ودناءة الهمة كسرقة حبة أولقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد  
 الاتصاف بالنبوة وأما قبله فنبدأ أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمنع ذلك صدور  
 عنهم كبيرة أقول أي عدا كمن أوسهوا وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب عنها  
 لأن صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكيبها والمنفور عنه لا يتبعه الناس فتفوت  
 مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينقر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنب الهمة  
 أو لا كعبر الالهات أي كوتهم قنيسات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم  
 كذا في شرح المواقف وفي شرح العقائد أنه الحق ولعل ضميري الجمع في دناءتهم  
 واسترذالهم واجتماع إلى الانبياء ولا يعد رجوعهما إلى الآباء وعند الرافض  
 لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل قبل الوحي وبعده  
 والمنهون من شرح العقائد أن الشيعة كلوا رافض في هذا الحكم الا أنهم جوزوا  
 اظهار الهمم من خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلنا  
 من استناد الاشياء كلها إلى الضاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهي  
 عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بإيجاب الضاعل عند استعداد  
 القوايل مذمومة أي صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من القبول وتتمسك  
 هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعاصي المعاصي ومناقب الطاعات وتبدأ كد  
 وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض على  
 ما يصدرونهم من الصغائر وترك الأولى فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء  
 حصولها أحوال أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها كذا في شرح  
 المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة بل ذهب مذهب  
 الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تقنة) في عصمة الملائكة اختلف فيها  
 فمن نفي عنهم العصمة استدلل بقوله تعالى حكاية عنهم أتجعل فيها من يفسد فيها وسفك  
 الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبي آدم وتركية لانفسهم وحكمهم  
 بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعله  
 وأجيب عنه بان الغيبة اظهرها معاصي المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه  
 وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان الترحمة  
 اظهرها مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالنظر  
 بل بتعليم الله وبقراءتهم ذلك في اللوح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل  
 استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم ومن أبتلهم العصمة استدلل بنحو قوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت  
 عمومها لاشخاص الملائكة وجميع الازمان وجميع المعاصي ولا تاطع في هذا البحث  
 لانفسها ولا اثباتا بل أدلة طرفية ظنية والمطلوب هنا العلم اليقيني بجمع ذلك من شرح  
 المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد  
 النسبية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول ومعنى عامتهم بالطريق الاولى  
 وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقية عامة البشر في هذه المسئلة في التاثر خاتمة  
 بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب  
 المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسولهم على  
 رسولهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة  
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوده من أن طاعة البشر  
 أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه  
 الصلاة والسلام أفضل الاعمال أسرها واستدل الآخرون بوجوده منها اطراد تقديم  
 ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته  
 وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم بل موازن ان يكون تقديمهم  
 في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام  
 أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية أرضية او علوية  
 سماوية فالمرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع أقول  
 ولم يظهر لي مما رأيت من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقا  
 أو اختلافا وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فيعيد (المبحث السادس  
 في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته  
 حسبما يجب عن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الالتمالك  
 في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع  
 جوازها لخوارق وواقعة عند أكثر اصحابنا وأبي الحسين البصرى من المعتزلة خلافا  
 للاستاذ أبي اسحق والحلي منا والله منزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها  
 فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن  
 فهو جائز الوقوع بقدره الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فاقامة مريم حيث حبلت  
 من غير أن يمسا بشرو ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقت عليها الرطب من النخلة  
 اليابسة ويجعل هذه الامور معجزات لذكيا عليه السلام أو اراها صاحب العيسى عليه  
 الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس  
 من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزا لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر  
 على يده مقارنا بدعوى الشبهة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المهجزة تظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يعالقه ما صرح في العقائد القديمة بان  
 كرامة الولي مهجزة لتبنيها لدلائلها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص  
 التابع لشرعيته مرتبة الولاية تدبر واستج من أفكار ووع الكرامة بانها لا تميز عن  
 المهجزة فلا تكون المهجزة حينئذ الدالة على النبوة والجواب أن الكرامة تميز عن المهجزة  
 بعدم مقارنة دعوى النبوة وبشرط ذلك في المهجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن  
 وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من أنه تعالى لا يخلق النار في يد  
 الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهروا كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور  
 مهجرات الانبياء وانكارها ليس يوجب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك  
 من أنفسهم قط ولم يسموا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم  
 في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله أصحاب الكرامات يزعون  
 ادعيتهم ويضفون لهم اسم لا يسمونهم الا باسم الجلالة المتصوفة ولم يعرفوا أن معنى  
 هذا الامر على حقا المتبدي وبقاء السريرة واقفا على الطريقة وانما العجب من فقهاء  
 أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روي في شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه  
 بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بحكة ان من اعتقد بجواز ذلك يكفر  
 انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة  
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليه عند من يقول باعدام الاجسام دون  
 من يقول بانفسنا ما عبارة عن تفريق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه  
 قصة ابراهيم عليه السلام في احيا الطيور اعلم أن اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند  
 المعتزلة لئلا يمكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود بقيت ذاته المخصوصة  
 فامكن لذلك أن يعادوه عندنا اذا عدم الوجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا  
 للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمد  
 الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء معاد الفلاسفة وان كانوا مسلمين معتزليين بالمعاد  
 الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة  
 الكل من شرح المواقف لئلا لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أي  
 لذات ذلك الشيء أو لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء  
 أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الأزمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه  
 فيمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتفاع ذلك العارض وأما الخصم فهو قديدي  
 الضرورية على امتناع اعادة المعدوم وقديدي يدل عليه بان المعاد انما يكون ما دال عليه  
 اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادة  
 فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ  
 مبتدأ من حيث انه ما د هذا خلف الجواب أن اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع عوارض المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن يزيد الموجود في هذه الساعة هو  
 بعينه الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من  
 حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكي أنه كان واحداً من  
 تلامذة ابن سينا م صرا على كون تغاير الوقت مفيد للتغاير بحسب الظاهر يشاء على  
 أن الوقت من العوارض المشخصة وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا أنه إن كان  
 الأمر على ما تزعم فلا يلزمي كلامك لأنني غير من كان يياحذك وأنت أيضاً غير من كان  
 يياحطني فيمت التليذ وهو منيار (المبحث الثاني) في حشر الأجسام ووقوعه بعد  
 اختلافهم في معنى الاعادة فن ذهب إلى إمكان اعادة المعدوم قال إن الله تعالى  
 يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب إلى امتناع اعادة المعدوم قال إن الله تعالى  
 يفرق اجزاء أبدانهم الاصلية ثم يوقف بينهما ويخلق فيها الحياة فنقول أما جوارح حشر  
 الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بثلث  
 الاجزاء وان فرضت أنها عدت جازا عادت بها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم  
 وأما وقوعه فلأنه جاء في القرآن العظيم أكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل  
 كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو  
 بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لأنه لو اكل  
 انسان انساناً آخر وصار جزء بدن الماء كقول جزأ من بدن الاكل فذلك الجزء ما ان يعاد  
 في الاكل أو في الماء كقول منه وأياتنا كان فلا يعود أحدهما مقامه والجواب أن المعاد  
 هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لاجتماع الاجزاء والاجزاء  
 الاصلية التي هي للماء كقول منه صارت فضلا في الاكل فتد إلى الماء كقول منه (تذييب)  
 هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه  
 لا يجرم في هذه المسئلة لانضا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتسكت على  
 اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفرقة اهلاك  
 كالاعدام فان هلاك كل شيء خروج عن صفاته المطلوبة منه والتفرقة خروج الشيء  
 عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكاً كالمثله يسمى فتاء عرفاً فلا يتم الاستدلال  
 أيضا على اعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكاية مذهب  
 الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عسارة عن مفارقة النفس عن بدنها  
 واتصالها بالعالم العقلي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاوتها هناك بنضاقتها  
 النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الاجساد وأثبتوا المعاد الروحاني وقالوا النفس  
 بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا أن النفس  
 قبل مفارقة البدن اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقدت  
 خلاف الواقع أو جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

للنفس هيئات رديئة وهي الالفية المشتهيات بسبب مباشرتها أولم يكن فالعالمة  
 اللقية من الهيئات الرديئة مبتهجة أبدأ بعد مفارقة البدن بملازمة كمالها العلى  
 ربيثة عن أم شوق المشتهيات وذلك كاللؤلؤ من المتقى عندنا وأما العالمة الكاسية  
 للهيئات الرديئة فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها إلى مقتضيات تلك  
 الهيئات اشتياق العاشق المهبور الذي لم يتق له ريباء الوصول مادامت تلك الهيئات  
 باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الألم أيضا وذلك كاللؤلؤ من القاسق  
 عندنا وأما الجاهلة جهلا من كفاهي التي اشتاقت إلى الكمال العلى لم تنهضت  
 طريقه فوصلت إلى النقصان فبها النقصان الذي هو الجهل المركب وقوت الكمال  
 الذي هو العلم فإذا فارقت البدن تبيحت لنقصانها وقوت كمالها الاشتاقت إليه فتألم به  
 ألم عظيما دائما أبدأ الامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد  
 القوى البدنية التي تكسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر  
 في شرح المواضع حال الجاهلة بالنسبة إلى الهيئات الرديئة والظاهر أنها ان اكتسبت  
 الهيئات الرديئة فهي متألمة بسببها أيضا كما سبق ومن لم يدم ذلك الألم أقول هنا  
 اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة إما أن تكون معها القوة المدركة أولا فعمل الاول  
 فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذي هو المقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع  
 وصولها إلى الكمال وعلى الثاني فكيف تنبه لنقصانها وقوت كمالها وأما الجاهلة  
 بالله وصفاته جهلا بسيطا فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق إليه أولا  
 فالثاني ان نخلت عن الهيئات الرديئة فهي ناجية من الألم لسلامتها عن أم شوق  
 الكمال وألم الهيئة الرديئة كغير المكافين عندنا وان كانت لها هيئات رديئة تتألم  
 بها فقط لكن لا يدوم والاول وهي الجاهلة التي لها شوق إلى الكمال ان حصلت لها  
 الهيئات الرديئة أيضا فهي بعد المفارقة متألمة أبدأ الشوق إلى الكمال ويأسها  
 من تحصيله ومتألمة أيضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الألم لا يدوم لعدم دوام تلك  
 الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق إلى الكمال  
 فقط دائما أبدأ قال شارح المواضع واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد  
 على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر الملة كالمين النافين للنفس  
 الناطقة أقول أي النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء  
 من يقول بعد ذاب القبر بادخال الروح الجسد للروح فقط والثاني ثبوت المعاد  
 الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاثني عشرية والثالث ثبوتهم ما عاوه وهو قول كثير من  
 المحققين كالمطهرين والفزالي منا ومعهم من قدماء المعتزلة وجهودهم من متأخري  
 الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي  
 المكاتب والمطيع والمعاصي والمثاب والاماقب والبدن يجري منها مجرى الاكث والنفس

باقية بعد فساد البسنت فاذا اراد الله تعالى حشرنا لنسلنا خلق لكل واحد من  
 الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا اقول لعسل المعاد الروحاني  
 عندهم تنعيم النفس وتعدبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرائح  
 انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلمهم يقولون ان النفس هي المزاج  
 فيعدم عند الموت ويستحيل اعادتها من اجسامهم ان اعادوا للمعدوم محال وقد عرفنا  
 فسادها (وانلاسه) التوقف في هذه الاقسام وهو المنة قول من جالينوس فانه قاله  
 لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فيعدم عند الموت ويستحيل اعادتها او هي جوهر  
 باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب اصحابنا  
 وابو علي الجبائي وابو الحسين البصري الى انها مخلوقة ان الاثنان خلافا لاكثر المعتزلة  
 كابن هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انها مخلقتان يوم الجزاء ولما  
 وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار  
 اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار اعدت لامتنين اعدت  
 للكافرين بلغة الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث العيصية  
 وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالاة ظاهرة قال الهذلي ولم يرد نص  
 صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وقعت العرش  
 لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات  
 السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين انتهى  
 والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها اذ انتم مع قوله  
 تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب اهلاكها والجناب  
 ان المراد به لا كل شئ انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالصق بالهالك  
 المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض  
 ولا يتصور ذلك الا بعد فناهم لامتناع تدخيل الاجسام والجناب ان المراد عرضها  
 كعرض السموات والارض لتصریح في آية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض  
 فتصوّل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف اوجب حنيفة أي مثله كذا في شرح المواضع  
 (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبته المعتزلة بالبصرة  
 على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجناب انه يدل على  
 الوقوع لا على الوجوب وأما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق  
 فلذلك كون الطاعة دلالة والافا الثواب فضل منه تعالى ولا نستصه بعملا وأما العقاب  
 فقدمه بختيار (المبحث الاول) اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة  
 اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى اوجب العقاب  
 على الكبار واخبر به أي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

في شبر وهو حال والجواب أن ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو  
 المتأخر فيه كذا في شرح المواهب والجواب الملبس ما ذكره الدواني وهو تخصيص  
 المذنب المنفور من هومات الوعيد (المبحث الثاني) فإنت المستزلة والتلوارج  
 صاحب الكبيرة إذا لم يقب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها أبداً واستدلوا بالآيات  
 المستقلة على لفظ التلوارج وعيد صاحب الكبيرة والجواب أن الاعتدال يقتضي على  
 خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من التلوارج الآيات المذكورة هو المكثبات  
 الطويل واستعمال التلوارج هذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول الخلة  
 بلا شبة وأما أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعده في نبي به لأن  
 الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى  
 وله العفو عنه لأن العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصاً بل يعدح به عند العقلاء  
 وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون  
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضاً أن  
 مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يهمل مثقال ذرة خيراً يره والايان  
 خير ولا يرى جزاء غيره إلا بعد خروجه من النار للأسانيد الدالة على خروج العصاة  
 من النار وأما الكفار فالمسلمون أجمعوا على أن الكفار يخلدون في النار أبداً لا ينقطع  
 عذابهم سواء بالفواي الاجتهاد والنظر في مجزات الانبياء ولم يهتدوا أو علموا ثبتتهم  
 وعاندوا أو تصحوا أو قال الجاحظ وعيد الله بن الحسن العنبري الكافر المبالغ  
 في اجتهاده إذا لم يهتد للاسلام ولم يبلغ له دلائل الحق وبقي متردداً مذموراً وعذابه منقطع  
 وهذا يخالف للجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواهب وقال  
 المستنف ويرجى من فضله تعالى ولطفه وهو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب  
 للهدى إذا لم يصل الى الهدى وبقي ناظراً محتمداً فان قلت هل يرجى عفو الكافر  
 الذي أدى اجتهاده الى الكفر قلت لانه مقصر في الاجتهاد ما ذكره الاصمغهامي  
 من أن الاجتهاد أي الكامل يستحق أن لا يؤدي الى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد  
 أما أن يصل الى الحق وهو مؤمن ناج وأما أن يبقى ناظراً محتمداً اخترتمته المنية  
 قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفو وأما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام  
 فخطال قالوا وصل الى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً (المبحث الخامس)  
 في العفو عن أصحاب الكبائر أتفت الامة على جواز العفو عن الصغائر نعم  
 سواء كل قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز  
 العقاب على الصغيرة سواء اجتنب من تكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى بقولون يا ويلتنا  
 ما لهذا الكتاب لا يفاد صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها الآية إلا أحصاها إذا يكون للمجازاة  
 وذهب بعض المعتزلة الى أنه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى



في حقهم بجائر ما تنهون عنه تنكفروا عنكم حينئذ انكم واجب بان الحسن ان يقبلوا  
 أنواع الكفر تنكفروا عنكم ما انما المعاصي ان شقنا كذا يفهم من شرح العتات والمفهوم  
 من كلام الدواني ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغار وان لم يتب منها صاحبها  
 سواء اجتنب الكبائر او لا واختلفوا أيضا في العفو عن الكبائر بدون التوبة بلقوله  
 أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء  
 وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز في العفو عن  
 الشرك ومنعت المعتزلة جوازها وان جاز عقلا عند الاكثريين منهم واتممت الامة  
 أيضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة مما وان جاز عقلا كذا في شرح  
 المقاصد قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة  
 (المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام لا صاحب الكبائر قال  
 في شرح المواقب أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعة لقبوله عليه السلام لكن  
 هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي  
 لاهل الكبائر من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعة انما هي زيادة الثواب لا لدرء العقاب  
 لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها  
 شفاعاة وهو عام في شفاعاة النبي وغيره وأجيب باننا لانسلم ان تلك الآية عامة بلجميع  
 الانفس والازمان ولو سلم عمومها فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعاة النبي  
 عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمنى أمتة تقول الآية بتخصيصها بالكفار جميعا  
 بين الأدلة كذا قال الاصنفهالي وقال الدواني الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات  
 حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع  
 الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن  
 الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة لها وأما الصغار فحواعنهم عندهم قبل التوبة  
 وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتم من شرح  
 المواقب وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقتها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع  
 الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد  
 ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتغنى كونه لم يفعل فجرد الترتيد دون الندم  
 ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة  
 وانما قلنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وخفة  
 العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تابا شرعا قال في شرح المقاصد وأما الندم  
 لخوف النار أو بطمع الجنة فهل يكون قوية فيه ترديد يشاء على أنه هو الباعث أو الباعث  
 قبها الكونيه معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لتبجها  
 مع غرض آخر قوية والحق أن جهة القبح ان كان بحيث لو انفردت لتصدق الندم فتوبة

والاقلا انهم وقوله مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير الندم وليس بقيد استرازي  
 لان التنادم على امر لا يكون الا كما زعمنا على عدم العود وقيل ان التنادم على ما فعله  
 في الزمان الماضي تقدير يدي وقت الندم ان يفعل في الحال أو في الاستقبال فهذا القيد  
 استرازي عنه ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم  
 كما لا يخفى وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف  
 وقولنا اذا قدر لان من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه  
 كالمحبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبني  
 على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس  
 على ما ينبغي لاشعاره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف في شرح  
 المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها أي يجب  
 العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة  
 كالمحبوب ان يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا ان مثل  
 المحبوب اذا عزم على ترك التسعة فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة  
 بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته يتقن منه العزم لاتصح توبته قال شارح  
 المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك  
 المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى  
 وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب  
 الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صحوبة أمر التوبة  
 (البحث الثاني في احكام التوبة) وهي نجسة (الاول) ان الزاني المحبوب أي من زنى ثم  
 جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه  
 أبو هاشم من المعتزلة يزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل  
 اذا قدر له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفي حقيقة  
 العزم تقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عند عرض يضاف منه الهلاك هل تقبل  
 توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا بل لا يلزم  
 الخوف اليه فيكون كالإيمان عند اليأس أي العذاب كافي الاثرة عند معاينة  
 النار كما في المواقف وقال شارحها فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل  
 شارح المواقف عن الآمدي أن من أشرف على الموت اذا ندم صحت توبته بالاجماع  
 السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخفيا ينافي ما نقله  
 الآمدي من اجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة أمور ثلاثة أولها  
 الخروج عن المظالم فانهم قالوا بشرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد  
 المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المخطأ واسترضائه ان بلغته الغيبة وهو ذلك

ومات بها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وذلكما لا يستديم الندم على الذنب  
 المتوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجب عندنا في صحة التوبة  
 أما الخروج عن الظالم فقد قال الآمدي عن أبي بالمنظلة كالقتل والضرب مثلا فقد  
 يجب عليه أمران التوبة والخروج من المنظلة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقص  
 منه ومن أبي باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر  
 كما لو وجبت عليه صلاتان فأتى باحداهما دون الاخرى قال في شرح المقاصد قال امام  
 الحرمين وبما لا تصح التوبة بدون الخروج من حلق العبد كافي الغصب فانه لا يصح  
 الندم عليه مع ادامة اليد على المقصوب فمفرق بين القتل والغصب أقول وذلك لان  
 المال المقصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند  
 المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود  
 فقد قال الآمدي ان التوبة بما موربها تكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة  
 في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب  
 عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الآمدي يلزم على تقدير شرط  
 استدامة الندم الخرج وأن يجب على من ندم الندم إعادة التوبة فقد شرط التوبة  
 الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة  
 كلما ذكر الذنب وهو باطل أيضا لانه لم يأنه بالضرورة أن العاصية كانوا يتذكرون ما كانوا  
 عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت  
 التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعة التوبة عن بعض المعاصي  
 مع الاستمرار على بعض خلافه لابي هاشم لسأن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع  
 استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاخرة تارة لان المعصية  
 واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لغيره  
 والاندم على قبائمه كلها لا اشتراكها في العسلة المقتضية للندم وهو القبح والحواب  
 انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في السدامة كعظم  
 المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الأمر داعيا الى الندم  
 عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه  
 أيضا يكتفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت منه له الحصول للندم  
 والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس  
 من أحكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فسمعا قوله تعالى توبوا الى الله  
 جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فعلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصريح في كلام  
 المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة  
 عنه وهم جراحى ذكروا أن من أسر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية وترك التوبة أقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة  
 فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها معا ووجدنا قال امام  
 الحرمين ثم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح  
 المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموق في قبورهم للسؤال وعذاب القبر  
 للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهورنا بخلاف  
 أما الاول فنثبت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين  
 فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الامة قبل دخول القبر ثم الاحياء  
 في القبر ثم الامة قبيها أيضا بمسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما عذاب القبر  
 فنثبت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدقاً وعشىا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل  
 فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صبيا ومسا فعمل  
 أنه قدير وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموق والاحاديث المعصية  
 الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث توثر القدر المشترك وأنكرهما أكثر  
 المعتزلة استبعادا منهم ذينك الاخرين فيمن أكلته السباع وتفرقت اجزائه في بطونها  
 أو أحرقت فصار مادا فتثره الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع  
 على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء  
 المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث  
 التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطهير الكتب وشهادة الاعضاء  
 والحواس المورود وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة  
 في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبار الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر  
 أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف  
 ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فمبسطة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله  
 تعالى قادر على كل شيء وأما الميزان فأنكره جميع المعتزلة بناء على أن الاعمال  
 اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقيل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن  
 كما ورد في الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه  
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطاقا  
 وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بحججه به ضرورة تفصيلا فيما علم  
 تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم  
 بحججه الرسول به علميا تفصيلا والتصديق الاجمالي له فيما علم بحججه به علميا جاليا حتى  
 ان الرجل اذ لم يعلم الاسماء الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا  
 يكفيه أن يصدق بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد  
 عليه الاسماء الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفي

حينئذ التصديق الاجمالي وفسر شارح المقام مدلوله بالضرورة بما اشهر مسكونه  
 من الدين بحيث تعلمه الصامة من ضمير اقتضار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع  
 ووجوب الصلاة وحرمة النهر وهو ذلك وقال ايضا ~~بمسكني~~ في الاجمال فيما يلاحظ  
 اجمالا وبشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند  
 السؤال ونسبه ويجرمة النهر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجهل  
 بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس ~~بمسكني~~ ثم هو سامسته وهي  
 أن التصديق المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كما وقع بصرة  
 على جسم فحصل له معرفة انه جسد ارا ويجرام شيء آخر غير المعرفة لم أوردناها لانها  
 مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق  
 مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ ابي اسحق وأكثر الافة  
 من أهل السنة فالأقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب  
 أمر باطن لا يبدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله  
 وان لم يكن مؤمنا في احكام الشريعة ومن أقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق  
 فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور  
 رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أو ائتت كتب في قلوبهم الايمان  
 وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامسة هو كلنا  
 الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع ~~الله~~ كالتين ويروي هذا عن أبي حنيفة  
 رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق باللسان واقرار باللسان وحمل بالاركان  
 عند جهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أسئل بالا اعتقاد فهو منافق ومن أسئل  
 بالاقرار فهو كافر ومن أسئل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكم كانه فاسق فهو كافر أيضا عند  
 الخوارج وخارج عن الايمان غير ذلك في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره ايضا وى أقول  
 هؤلاء المواقف الثلاثة بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا قد ثبت  
 الخوارج وبهض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا أو نفلا  
 وذهب أكبر معتزلة البصرة والجباري وابنه الى أنه الطاعات المفترضة من الافعال  
 والتعريف دون التوافل كذا في شرح المواقف ولم أجسد التصريح بان مراد جهور  
 المحدثين من العمل ما هو ولكن قال المصنف بهديان خروج العمل من الايمان يعطف  
 الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه  
 السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفصاها قول لاله الا الله وأدناها اماطة الاذى  
 عن الطريق فعماء شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير اخلة  
 في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير التوافل  
 وكذا يكون الخلل بالعمل فاستقامت عندهم يشهد بذلك ثم أقول هذا الخلل لا يخلو من

الاضطرار يتكلمون (المسئلة السابعة) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف  
 الايمان فهو محتمل لعدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة قال شارح  
 المقاصد واظهار ان هذا أهم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجته به على  
 ما ذكره الامام الفزالي رحمه الله لشبهة الاحتجاج انما على من التصديق والتكذيب  
 انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أهم من التكذيب في غيره  
 اتلوا من التصديق والتكذيب فيه يلزم أن يكون خلو الذهن من بعض ضروريات  
 الدين كقراؤه قد علم في السابق أنه ليس يكفر قلت لان السلم ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان  
 تصديق النبي في جميع ما علم بحجته به اجمالا أو تفصيلا فلكفر عدم تصديقه في البعض  
 لا اجمالا ولا تفصيلا فخلو الذهن من بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا  
 وان لم يكن مصدقا له تفصيلا ثم لو لم يكن له تصديق اجمالي أيضا لمكان كافر  
 بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فشاذا الزنا ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون  
 كافرا اذا كان صدقا بالرسول في كل ما علم بحجته به بالضرورة وهو باطل اجمالا قلنا  
 جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب لحكمنا عليه بكونه كافرا غير  
 مصدق ولو علم أنه شد الزنا لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره بينه  
 وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجد لله يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق  
 ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية  
 بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى  
 عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أفعال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا  
 كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون بحكمنا على من الدين ضرورة  
 أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا في شرح المواقف  
 (المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكفار اسم لمن لا ايمان  
 له فان أظهر الايمان شخص باسم المشاق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد  
 لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لاثباته التمرين  
 في الالهية وان كان متدينا به من الاديان والكتب المتسوخة خص باسم الكتابي  
 كاليهود والنصارى وان قال بتقديم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم  
 الدهري وان كان لا يثبت الباري أي اتفاق أصلا خص باسم المعطل وان كان مع  
 اعترافه بنبوة النبي وانظماؤه شعائر الاسلام يظن عقائده كقراؤه بالاتفاق خص  
 باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب الى زنديق كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل  
 كتاب الجوس الذي جامع من يزعم الجوس أنه نبيم أقول اختلاف هذا للاسم  
 باعتبار اختلاف الاسماء لا يشافي أن يجمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع  
 الحالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين به من الاديان فهو مشرك

وأهل حصة كتاب ثم أقول في الفرق بين المشافق والزنديق على ما ذكره شارح المصنف  
 غفارا إلا أن يقال الزنديق هو الذي يبطن الكفر بآيات المدققة في الكتاب المذكور لا من  
 يبطن أي كافر كان قال في القاموس الزنديق بالكسر من التورية أو القائل بقول  
 والظلمة أي بأن الاقل خالق الخير والثاني خالق الشر ومن لا يؤمن بالآخرة أو بالربوبية  
 أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان أو هو معرب عن دين أي دين المرأة جعله قنادقة  
 أو زناديق وقدرتندق والاسم الزندقة (الباب الثالث في الامامة) وفيه خمسة مباحث  
 (المبحث الاول في وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام  
 في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الله أي ناسيتها على وجه يجب اتباعه على كافة  
 الامة وبهذا التيد الاخير يخرج من نصب الامام في ناسيته كالتعاضد مثلا ويخرج  
 المجهد اذا لا يجب اتباعه على الامة ~~مكفاة~~ بل على من قلده خاصة ويخرج الامر  
 بالمعروف أيضا ~~مكفاة~~ في شرح المواقف وقد اختلف في وجوب نصب الامام قال  
 الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى وأرجبه المعتزلة والزيدية  
 علينا عقلا أي بالدليل العقلي وأرجبه أصحابنا علينا ~~مكفاة~~ وقالت النصارى لا يجب  
 نصب الامام اصلا على الله ولا علينا لانه لا يملكنا لثاني عدم وجوبه على الله  
 ما من من انه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا ~~مكفاة~~ لوجهين الاول انه  
 تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع  
 خلو الوقت عن خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام دفع ضرر وعظنون  
 ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق  
 العقلاء بيان الصغرى ان البلاد اذا خلا من رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى  
 عن السيئات ويدبر بأس الظلمة من المستضعفين استهوذا أي استولى عليهم الشيطان  
 وشاقهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ~~مكفاة~~ في شرح المواقف  
 والاصفهاني (المبحث الثاني) في شروط الامامة وهي تسعة (الاول) أن يكون  
 الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليمكن من اقامة الطبع وحل الشبه في العقائد  
 الدينية مستعلا بالفتوى في النوازل (والثاني) أن يكون ذا رأى وتدبير يدبر الوقائع  
 وأمر الحرب والسلم أي الصلح (والثالث) أن يكون شجاعا قوى القلب لا يهين عن  
 القيام بالحرب ولا يهول له اقامة الحسد ودو ضرب الرقاب والجمع من العلماء تشاهلوا  
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بها يئيب من مسكن  
 موصوفا بها (الرابع) أن يكون عدلا اذ لو لم يكن عدلا لا يؤمن في صرف أموال  
 الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المساكين وتنقض هذه الصفقة أن يكون مسلما  
 (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والصبي ليس لهما ولاية على أنفسهم  
 فكيف يتصور ولا يتهم على كافة الناس لانهم ما ليسا بمعدلين (السابع) الذكورة

لا والله ما خلفت عقل ودين (الثامن) لم يطربلان العبد مستحقز بين الناس  
 (التاسع) أن يكون لم شيا خلا للفرانج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام  
 الماتمن قرين والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالق واللام في الجمع  
 للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العهدة من الذوق  
 خلا فالاحاطة بالبيعة والامامية (المسألة الثالث فيما ثبت به الامامة) اجمع الامة  
 على انها ثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الامام السابق <sup>الاول</sup> أي  
 الامام السابق النابتة امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكره  
 ولكنه مراد يعرفه من تدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا ابايح أهل الحل والعقد  
 شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعدا للامامة بثوقته على بلاد  
 المسلمين فقال امامتهم أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلا فالأكثر الشيعة قائم قالوا  
 لا طريق الا النص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يقضى الى الفتنة  
 لاحتمال أن يصايح كل فرقة شخصا يدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة  
 (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر معلمهم واختيارهم والامام  
 جهة على من هداهم لانهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين <sup>فهم</sup> كيف  
 يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا  
 ان الامامة ان ثبت بالبيعة فانما ثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة البعض  
 لا تصير جهة على الجميع (والثالث) ان الامامة نياية الله ورسوله فلا تثبت الا باذنهما  
 أولا وبالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستلام  
 بخلاف الاو اين فانها يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول  
 بأن الفتنة تندفع بتدريج الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت  
 الصحابة ابا بكر رضي الله تعالى عنه على سعد بن عبادة وعن الثاني بأنه منقوض  
 بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدهى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بسبب  
 شهادته متصرفا فيه بالمسكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامامة  
 أو نظره والشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)  
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع  
 الصحابة خلا قالوا لامة قائمهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام  
 على رضي الله عنه وللمطرفين هجج ومدافعات مذكورة في المفصلات هذا آخر ما أردنا  
 اثباته في هذه الاوراق من كتاب ثمر الطوالع لسها كل زاد المرعنى رجة الله عليه وعلى  
 مصنف الاصل ولقد مررناه بمدينة الرهاسنة ست وستين ومائة والقب (تذييل) في ذكر  
 الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله ستفرق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها  
 في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الساجية فقال النبي



عليه السلام اليعنيهم على ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من مميزات مذهبنا عليه الصلاة والسلام  
والسلام حيث وقع ما أشبه وقال شارح المواقف نقلاً عن الأمدى ما أحاطه ان المسلمين  
كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المتأخرين  
ثم نشأ الخلاف وترقى شيئاً حتى صار المسلمون ثلاثاً وسبعين فرقة انتهى قاله  
وأما الفرقة الناجية المستتناة في الحديث المذموم وفهم الأشاعرة والسلف من  
المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح  
المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم  
الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري وفي ديار ماوراء النهر أهل السنة المتريدي  
أصحاب أبي منصور المتريدي وما تروى قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين  
اختلاف في بعض الأصول كمثل التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما إلى البدعة  
- الرسالة المسماة بالزوراء بللال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتقاد يا كريم في التعميم)

الجد ذاته لوليه بذاته والملازمة على مرتبة الجامعة لجميع صفاته (و بعد)  
فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبثة عن تشبيهات مبنية على  
تشبيهات تنبئ الراقدين على أوطئة الثقلات في ظلمة ليل الحب والجهالات  
فقد طلع الصباح ونادى منادى الحق على التسليح بل أوشك ان تطلع  
شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات في مضربها  
وانها على غم جسد وطرز شديد والنظر فيها على ذلك شهيد  
قد أبرزتها الرحمة الأزلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد واقه الهادي  
الى سبيل الرشاد ان ربك ليس المرصاد (تمهيد) العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً  
لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلاً فليس بالحقيقة علة بل بوصف  
من أوصفه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان  
انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل لا يشافي ما ذكرنا اذ نحن في بها انها بذواتها اثر  
للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في صكونها ووقى الاحتياج اللائق  
لا يشافي الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستبصار) اما حين لا يتماقح  
سمعك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لا عن شيء محال لان الثاني في الحدوث  
الذاتي أيضاً كذلك ما يسره ان تحدث ذلك فاذن المعلول ليس مبين الذات للعلة  
ولا هو لذاته بل هو بذاته ذات العلة شأن من شؤونه وجسمه من وجوهه حيثية من  
حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة (تبصرة) فالمعلول اذن ليس الاعتبارياً  
محمضاً ان اعتبر من حيث تبعيته الى العلة وعلى النحو الذي اتسبب اليها كان لا تحقق  
وان اعتبر ذاتاً مستقلاً كان معدوماً بل تمتعاً (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذي

هو في الجسم انتهى انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبرته ذات مستقلة كان  
معدوما بل محتمما والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مبياتا  
للقطن ذاتا هي حيا له كان محتمما من تلك الحيا فاجعل ذلك مقبلا بل يبيع الحقائق  
تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شئت وانحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا  
بل انه يظهر وسما (تنبيه) لما كان ينتهي السلسلة العلية واحدا والكل معاوله  
أما براهه وبواسطة فهو الذات الحقيقية والحقيقة والشئ وشئته وشئياته ووجوهه الى غير  
ذلك من العبارات الثلاثة فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها  
صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام  
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كانت قد تفتتت فماتت  
عليه في المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمره محال ان كل ممكن لما كان جائز  
العدم لذاته فلا يجوز انقضاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا يمكن ان يكون من سنخ  
ذات باقى وينتهي الى ما لا يتطرق اليه بجواز العدم والالكان له سنخ آخر ويتسلسل  
فان كل شئ محال الا وجهه والواجب واحده فاصدت الممكنات كما هي في ذلك  
السنخ الباقي كل من عليها فان ويبق وجهه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال  
المطلوب بالحقيقة ظهوره والعلية بطور آخر وتجليها بوجهه نسبي مغاير للوجهه اول فهو  
اذن من ايله الاله لا اعتباراته وتطوره في شئون ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة  
الاقول الى الثواني أم جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها  
شئ منها كل المباينة بكل ما قيل أو يقال في تقرير تلك النسبة بالنسبة الى الافهام  
فهو تبعيد من وجهه أمى انه ان جعل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا  
وان لو سخط من الوجه الذي به يتناسب ممكنات مقربا فلا تظن انه تعانى مادة الممكنات  
أو معروضها الى غير ذلك من الاعتبار التي توهمها العبارات فلا كل ما أمات  
عيون الظبا يروى نظم

وان قيسا خط من نسج تسعة • وعشرين حرقا عن معاليه قاصر

(بسطوطا) اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتسب التغيير والتبدل ومرش  
الحوادث الكونية بما يقاربه من الحوادث بحاله واحدة وجدته شأنا من شئون العلة  
الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة ثم ان اعنت النظر وجددت التعاقب باعتبار  
حضور وحد ذلك الامتداد وقبيلتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت محيطته  
وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها  
متصادية في الحضور لها فافانك بأعلى شواحق العوالى ليس عند ربك صياح  
ولامساء (تنبيه) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء في اللون كخط مختلف اللون  
في اجزائه ثم أمرته في محاذة ذرة أو غيرها مما تضيق حدقته عن الاطاحة بجميع

ذلك الابتداء ليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور بل هي الضيق نظرها  
 -تساوية في الحضور بل قوة اساطلك فاعتبروا يا اولي الابصار (كشف غطاء)  
 -الك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نفائس اسرار  
 لم ينكشف الى الآن فاسع الاجمال عن مجال حقائقها واستطلعت طوابع افوار  
 لم تطلع قبل هذا من مشارقتها منها وجه اساطة علم الاقل تعالى بالماضي والمستقبل  
 والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما ينبغي على كثير من الجوال  
 -تي ناهوا في تيه الضلال ووسموا دائرة الضيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث  
 وزواياها والتخلص عن الشبه التي تلزم على تحقيق سببها على طورا هل النظر  
 وعن القسكات الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم ويوافق  
 ما قرع من حسدى كلمات أفتهم الغابر بين اسماهم مما لا تخفى بشاعته على من خلص  
 دائقته عن حراوة المرأه وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سائر النسخ وحقيقته  
 وانه ليس فيسه نقص أو نقص فان الحكم التسديوي يصادى الحكم النسكيوي  
 وكان التعاقب هناك في نظر المهوسين في مطبوعة الزمان الملاحظين من مضيق كوة  
 الجلال فكذلك الحال ههنا لا تغير ولا ان يقال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال  
 والاستقبال (تذكرة) أليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة  
 المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملائمة وضع معين من محاذاة  
 وقرب وعدم جهاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها  
 من غير تلك الشرائط وهي في الحاسنين تقبل التكثير بحسب الاشخاص كصورة  
 زيد وعمر ووبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثير وتصير الافراد  
 المتكثرة في الصورة المبصرة والمضيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة متفاننة  
 في قبول التكثير فان صور الانواع من حيث خصوص فوميتها متكثرة ومن حيث  
 صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع أنواعها  
 لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المذمومات ما يشمل جميع الحقائق  
 والاعتبارات اتجهت الكلى في صورته كاشي والممكن العام مثلا (بصورة) فاذا  
 تذكرت ذلك ففهم من ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملابسها المختلفة  
 عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية تتحد وتظهر  
 في صور متكثرة متضالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة  
 كصورة العقلية وكان المختلفين في الصورة في موطن قديمتان في هاتي موطن آخر  
 فقد تعاكس الصورتان في المرطين اعني انه تظهر احدهما بصورة خاصة في موطن  
 والاخرى بصورة أخرى في ذلك المرطن ثم تظهر ان في موطن آخر على عكس الصورتين  
 فتظهر ههنا بالصورة التي كانت للاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كأنه خرج

الظاهر في الرؤيا بصورة اليقظة . الى تغيير ذلك من الامور المعروفة بممارسة التعبير  
فايقن ذلك فانه مدلوله عز من المنال ( تشبيه ) كذلك في القوم سمعتك من هذه المقدمات  
اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشاف عليك  
اسرارها من حقيقة احوال المبدأ او المعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي  
في الكثرات من غير شوب بمازجة ولا انفصال وتسلقت به الى حقلتي ما انبأ به لسان  
النبوات من ظهور الاشراق والاعمال في المواطن المعادية بسور الا - سادس كيفية  
وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاشراق القالبية واطلعت على سر قوله تعالى  
وان جهنم لمهيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما  
يأكلون في بطونهم نارا وسيه ابون سعيرا وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى آله افضل  
الصلاة والتحية الذين يشربون في آية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نار جهنم  
وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قهحان وان غراسها سبحان الله وجمده الى  
غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية رحلت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على  
البحار والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغئين في التخصيص من الحقائق بطريق البحث  
البحث فانه قد ورنظاها كما لا يخفى ( شك وتحقيق ) لعلك تقول كيف يكون العرض  
بعينه هو الجوهر وكيف يكون المسمى جسدا والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها  
فقول قد لو سنا اليك الحقيقة غير الصورة فانه في محدد ذاتها وصرافة سدا اجتماعا  
عارية عن جميع الصور التي تجعلها بالصورة فانها في صورة تارة وفي غيرها أخرى  
والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية في العورتين بحسب اختلاف  
الموطنين شيء واحد ( تشبيه ) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النارية ان الجوهر  
باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة  
بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في مواطن بصورة  
عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة . . . تغنية فاجعل ذلك تأييدا  
لأنك سمعته سورة بتوطينك عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتصدق الأفق المبيد  
وترى بعين العيان ما يهجزه البيان وتذرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث  
لتقيم بناء النبا والانباء الذوم آخر الموت وقول صاحب سره وباب مدينة صلته عليه  
وعليه افضل الصلاة والسلام الناس ينام فاذا ما تواتروا ( زيادة كشف ) رأيت  
الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحيدانية لطيفة مجردة  
ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة ~~كثيرة~~ متمادية فكانت سائرت مع النفس من  
صرافة مجردة ما وصلت اليها ~~كثيرة~~ والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة  
الحواس وصلت هي الى غاية ~~كثيرة~~ اذا ارتقت الى مرتبة التجرد فوجدت هي  
فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها في مواطنها المختلفة وتنصيح في كل موطن من مواطنها بحكمه من الوحدة  
 والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تمكثير الواحد وتوحيد الكثيرين  
 (رحمن) والميز الذي هو مصدر الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا انعمت عنها  
 وهي يظهر عليها في مداركها ووطئها ومدارج صعودها ما وجدت الا هيئتها ما ذجة  
 عن كل ميز وغيرية بل ما وجدت اذا وجدت فاطن الصباح فقد طلع الصباح (تبيه)  
 فالنفس كما اظهرت مادة جميع الصور وأرض كل الحقائق فيها بنت أصولها ومنها  
 ثبتت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش الجيد الذي هو مستوى  
 الرحمن المقضى بالرحمة الايجادية ظهور جميع المكات بتداسيلها وفيها تعدد النفس  
 الالهائية الواحدة في حداثتها والحقيقة واحدة مادامت عقلا صرفا فاذا انعمت كانت  
 هابطة وظهرت في النفس عندتم بالنفس بحالها من الاستعداد الذاتي لقبول احكام  
 التزلزلات فسيارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء الصدد عقل  
 متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكلمة) ثم ان النفس لما تم  
 بشورها امر الظهور فقام امر الاشعار بنفسها الهوائية المقطع بالتقطيعات الحرفية  
 فكما ان النفس الرجائية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها  
 الانسانية ايضا بسيمابصورت الكالات المختلفة فكأنها صدى لاصل الحقائق أو عكس  
 لصورها انمكست منها الشدة صفة التها الى ما ينسبها من الهواء لا ايتى ما بين الروح  
 الحيوانى الذى هو مستواها اولامن الجحانة ثم ذلك الصدى ما يرجع الى النفس  
 وتلك العكس ما ظهرت الاعليم اخرج الامر كالى النفس فاذا رجعت الى اقمه فقد  
 تم الامر الى الله تدير الامور (ختم ووصية) فقد اودع في تلك الفصول اصول  
 ان ايةقتها سهلت عليك الفوامض الالهية وانصت لديك الحقائق الطبيعية فمنها  
 من غير اهلها ولا تضرهم اهلها فان ترك الاقل ضلالا واضلالا وقمل الثاني  
 ظم ووبال وعليك تعرف الاستيم ال بكثرة الاختيار وايك والاعتزاز بطواهر الآثار  
 فهذه الطبقة أعزى الناس من الكبريت الاسجربل لا تكاد توجد الا الى الاقل الاندر  
 واعلم ان ما يلحقك من التبوثة في سوة الى اهلها اهلون مما يلزمك في اغنائهم عند  
 غيرهم فان الاقول تأشير والثاني تعويت والمؤخر يتندرك دون الغنائم وانت  
 تعلم ان الزمان قد قسنا فيه الحسد والعدا وشاع الجهول والاضرار في البلاد فركن  
 على بصيرة في امرك ذاعزيمة في سرلك ووجهرك وتيقن ان بث الحقائق الى غير اهلها  
 مذموم في الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه  
 الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك ممن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن  
 جهل غيرك بل عملك بنفسك وكن متعرضا لفضائل الله في أيام دهرك فان للاوقات  
 خواص يعرفها العارفون واذا اوردك رائد انظر هذا المرتع المقدس والمرقف المؤمن

فقل لاهلك من القوى الدواكة امكثوا اني آنت نار العلى آتيكم منها بقبس أو أجد  
 على النار هدى واخضع لعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تفتز بهجبال خيال  
 أهل الجسدال فانه صر مقتري وأق ماني بينك تلقف ما صنعوا النماصنعوا وكيد  
 ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسى في أوقاتك وأشركني في صواح دعواتك  
 والصلاة والسلام على المقدسين خصوصاً سيدنا سيد الكل في الكل وعلى آله  
 وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين قهز تحريريه بين موافقه الفقير الى رحمة ربه الغنى  
 محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن  
 عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية بيلدة تبرين جاهها الله  
 عن الحوادث والفتن في الراوية المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيها وأسكنه أعلى غرف  
 الجنان وكان في يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع حادثة  
 الحرب الذي وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم  
 الاقوين على الآسرين وتلاطم أمواج الفتن هكذا وجدت مكتوباً في آخر نسخة نقات  
 منها هذه النسخة فرسم اقله موافقها وناسخها ومن يستنسخها ويطلع فيها وقد شجرت  
 تحريري بيلدة الرهاسنة سبع وستين ومائة وأتم وأنا الفقير الى آلامه ذي المواهب  
 محمد المدعويين أتراه بالراغب الوالى اذ ذال النبوية الرقنين وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لله والصلاة على نبيه \* فاني لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة  
 بالزوراء المشتملة على زيد من الحقائق ونبت من الدقائق وهي من خصائص الزمان \*  
 اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكتشفة القناع الى الآن \* بل على ابتكار  
 لم يطعمه من انس قبلهم ولا جان \* وكانت جملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين  
 آياتها \* ويحتفى على جبل الساطرين شيباتها \* القس من بعض الصادقين  
 في الطلب \* المفضلين بدقائق حسن الادب \* عن جدت سيرته \* وذكت سيرته  
 وذكت بسيرته جعله الله كاسمه على مراقى المعالى \* وخلصه نجيا عن العزائم  
 القاطعة عن الموالى \* أن أكتب عليها حواشي \* ترقع عنها الغواشي \* فأجيبته  
 الى مسؤولته وأعنته على مأموله \* واكتفيت بقدر الضرورى في تفهيم ما فيها \*  
 وما أقدمت الاعلى سبيل الندرية على تفصيل ما في مطويها \* فان ذلك خطب منظم  
 يستدعى توجهها لا ثقاً \* وتجرداً فائقاً \* وعسى أن يتيسر في ثاني الحال \* على فراغ من  
 البال \* وشرطت على نفسي في تلك الحواشي على منوال الاصل ان اکتفي بالواردات  
 الجديدة \* ولا أتعب المورودات العديدة \* والله الهادى الى سواء الطريق \* ويده  
 أزمة التحقيق \* وهو تحقيق ريباء الراجين حقيق \* فأقول ما أقول ان لهذه الرسالة  
 شأن وهو انى رأيت في ظاهرها السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

وبعبوب المسلمين عليا رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في مبشرة طويلة تحصلها  
 انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بتظار العناية ومعتقيا بشأني بطريق الكلاية قصار  
 ذلك باعشا الى أن أعلق رسالة منوعة باسمه العالي متبركابه واتلوا على روضته المقدسة  
 وقت التشراف بزيارته والا كحال بذور راب عتيته وكنت مترددا في تعيين المقصد  
 في تلك الرسالة فتارة كنت أعزم ان أكتب في تحقيق ماهية العلم لتاسبه بقول النبي  
 صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم وعلي بابها وأخرى يخطر ببالى غير ذلك ولم يتعين  
 شئ من الخواطر الى أن وفقني الله تعالى فلا استسما ديلم العتبة القدسية الغروية  
 والمشهد المقدس المئاري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ما كتب الصلاة والسلام  
 ثم بعد المراجعة سألتى واحد من أصحابي المستعدين لذلك الحقائق ممن كان له دور  
 رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمعنى وقد قرأ على كتاب  
 حكمة الاشراف للشيخ الاجل والحكيم الاجل شهاب الدين السهروردي وكنت  
 أقوله اثناسيا حثت هذا الكتاب طرقا من السوايح وأعلى عليه بعضا من اللوائح  
 ان أجدها في رسالة قصار سؤاله باعنا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في  
 خاطري في أقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى أن أتمتها فلما نظرت فيها بعد  
 القام وجدت ما يعينها هي التي كانت ترام فتيقنت ان نعمات الامداد فيها كانت تهب  
 من باب مدينة العلم وسقينة الجود المستوي على جودي الحكيم والحلم على النبي وعليه  
 الصلاة والسلام والخصية والاكرام ووسمتها بالزوراء وهي اسم الرحلة والمناسبة  
 ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف  
 المؤنسة والله تعالى مناح القيوب فتاح القلوب (قوله الحمد ذاته لوليه بذاته) الضمير  
 الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير ذاته راجع الى الولي أي الحمد فيختص من  
 حيث ذاته بل هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى  
 توجيه حامدا ياء اليه فان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل  
 حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحمد والمحمد ودلانه المظهر للكمالات نفسه  
 وان أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلاة على امرئته الجامعة  
 لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود  
 منبع كل خير وكمال وأما سائر الكمالات فتفرع عليه ونجاية الكمال التجلي بجميع  
 صفات الله تعالى وأسمائه والقبائل للفيض الوجودي وما يفرع عليه من الكمالات  
 أو لا من حيث حقيقته النورية وآخر من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة  
 الحمديية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتفعل  
 والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استزلها أحد أو لم يستزل فظهر التوفيق بين  
 المرتبتين (قوله ويدهه هذه تبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال أصاب

الا ومن تبذرة من المطر اى شئ يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتأصل في الوجود  
 ونخص في الاصطلاح بكنهه الشئ المتحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذى لا يطلع  
 عليه كل احد فرتبة الدقائق اجسل من مرتبة الحقائق ولذلك اضررب عنها بلفظ  
 بل المشعرة بالترقى (قوله منبثة عن تشبيهات مبنية على تشبيهات تنبه الراقدين على  
 اوطة الغفلات) جمع وطاء وهو ما يشام عليه كاللغاف وغيره (قوله في ظلمة ليل الجب  
 والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع الجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله  
 عليه وسلم الكفر كله مله واحدة وايماء الى تساوى اقدامها في عدم الوصول (قوله  
 فقد طلع الصباح) اى ظهر الحق (قوله بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها)  
 فان الحقيقة انما تحتق بالصور الرسمية عن نظر المحبوبين وفي آخر الزمان تترقى  
 الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها واصل انكشاف الحقائق فقد طلعت  
 الشمس من مغربها هذا مع ان انوار الحقائق انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين  
 من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق  
 الويدى اعيان اليهود انسان عين الوجود محي الدين محمد الاندلسى الطائى  
 رضى الله تعالى عنه وارضاه هذا ولا تظن ان انرفض الظواهر ونقص المقصود من  
 اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل ثبت الظاهر على مراد الله ورسوله  
 ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق اخرى باطنية (قوله وتقع الامثال الواردة  
 في مغربها) الانبياء كلهم خصوص سيدنا انما عليهم السلام اشاروا الى  
 خواص آخر الزمان وغرائبه وقد قربت الساعة وبجائتها الموعودة (قوله عن لسان  
 استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل خالدا عما السادر عن لسان  
 الاستعداد مستجاب الية وتكثير الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى ان الاستعداد  
 المستدعى للاجابة استعداد عظيم ولا لاجرام فانه عسى ان يكون الجالب لها استعدادا  
 خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالين المتتمين لها مظاهرا (قوله والله الهادى  
 الى سبيل الرشاد) وجهه مناسبة الخاتمة للقوائم ظاهرا فان ابرازها انما يكون  
 للهداية (قوله ان ربك ايبا المرصاد) اى كائن على الصراط المستقيم ليهدى اليها  
 (قوله تهيد) هذا كالمقدمة للباحث الاتية ولذا عنون بالتهيد (قوله وكون  
 الماهيات) قد اشتهر بين العلوات ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر ان يقال ما ذكرته  
 مخالفا لما تقر عند الحكماء بل عند العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية الماهيات بمعنى  
 انها ليست بذواتها اثر الفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرضه اثر الفاعل ماهية من  
 الماهيات فلا بد ان ينتهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير في الذات  
 وبمعنى ان كون الانسان مثلاً انما لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا ينافى  
 ما ذكرنا لان مرادنا ان الماهيات بذواتها اثر الفاعل مستتبع لذات العلول



ثم ان العقل يتزعم من المعاول الوجود ويصفه به كما هو رأي الاشراقين لأن الفاعل  
يجعله متمصفاً بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فإذا صدرت ذات المعاول عن  
العلة لا يحتاج الى فاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية به عن صدور فاعل  
العلة عن فاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الفاعل  
بالمعنى الذي استقناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجالى وتفصيله يطلب  
في حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكرة لأنه  
بحث مفروغ عنه في الحكمة بتذكره هنا يستعان به في المباحث المترتبة عليها (قوله  
تبصرة) لما كان فيها الفادة مالم يتبين في العلوم المتداولة ومنها بالتبصرة (قوله  
تشبيه) يعني ان اللفظاتي كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة متباينة لذات العلة  
كما هي في مدارك المحبو بين فهي ممتنعة بوجودها وظهورها أما الاول فلان غير الحق  
الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجوداً وأما الثاني فلان الظهور انما ينشأ من  
ارتباطها بالموجود الحق وهو بهذا الاعتبار أخذت مقابلة له ذاتا فلا يتصور  
ارتباطها به وأما اذا أخذت من حيث هي تابعة له قائمة به فهي موجودة به في  
ارتباطها بالوجود أي ظاهرة فالاعتناء الثابتة أعني تلك اللفظاتي بذواتها التي  
يعتبرها الوهم ليست بوجودها أصلاً الا لانسان عينه الثابتة هي الماهية المقابلة  
للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست بوجودها أصلاً لا حقيقة لاستحالتها  
ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الخيالية لا ارتباط لها بالوجود أصلاً بل  
انما يتصبخ الحق به بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرى عن الذات موجوداً  
بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره  
لا يصير موجوداً بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفاً قائماً بقدره بل ذاتاً مستانم  
يصير غيره موجوداً بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فإفهام هذا الجمل فيهديك الى  
التفصيل فهو يحقق الحق وهو يسدى السبيل (قوله تشبيه) ووجه العنوان ظاهر  
فان المذكرة فيه معلوم بالقوة القرينية من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) ووجه  
العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا المبحث أعني استحالة انعدام الشيء بالمرءة من  
المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال المبحث السابق ان يوصف  
هذا الاصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممكثات كلها مادية أو مجردة بالنظر الى  
ما هو ذاتها الحقيقية معنوياً بالتبصرة الا انه لما كان قريباً بحسب المأخذ فان المبحث  
السابق معتد به ومقرب اعداداً تاماً وتقريراً كما لالم يلفت الي ذلك وجه لا يجهلنا  
واحداً وعنون بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية التقرب من الافهام  
بمعنى انه بنزلة مخزون مذكول عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تشبيه) ووجه العنوان انه  
مما به لم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعاول بالحقيقة) محل الظهور على الزوال

باعتبار الاستلزام انظا حرميا الفتى ذلك الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود  
 وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله  
 فهو اذن من مزايده العلة) أى زوال المعلول في الحقيقة راجع الى مزايده العلة  
 لا اعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المعلول (قوله ازاحة  
 وهم مما سبق وانارة فهمم بما يلقى وقوله في كل ما قيل أو يقال) اشارة الى قلت وهذه  
 اللمعة نافعة جدا في تلك المطالب العالية فأحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاء)  
 تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزمانى وجدته شأنا) اشارة الى  
 أن الحوادث باسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما ينطبق  
 عليه من الحوادث بمنزلة نخط واحد لا يجر فيه بالفعل ونسبة الأزمنة والحوادث  
 المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه أن الاجرام الفلكية  
 لها حركة واحدة بالنقص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة يرسم منها  
 في الخيال الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع  
 والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لجره في الزمان بالضعف لا يجره في ذلك  
 الامتداد أيضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية في كفياتها  
 المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستقرة على منوال وحدتها واستقرارها  
 فكما لجره فيها بالفعل كذلك ايسر في هذه الحركة أيضا يجره بالفعل ونسبة الصور  
 المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان  
 اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية  
 لا وجود لتلك الالوان والمتاثير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك  
 لا وجود لتلك الصور أيضا بالفعل وما يتراءى من استقرار بعض الصور وبقيائه زمانا  
 بمنزلة ما يتراءى من استقرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين فان شياً  
 منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيضيل اليه انه أمر  
 واحد مستقر فافهم ذلك فانه اجدى من تعاريف العاصم (قوله فما ظنك بأعلى شواهد  
 العوالى) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها  
 وجه احاطة علم الاقول تعالى) لما بين أن الحوادث لاتعاقب لها بالنسبة الى الله  
 تعالى بجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتعاقب ومضى واستقبال فهو  
 تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلا ويعلم مضيا  
 واستقبالها وحضورها بالنسبة اليها أيضا من غير انصافها بالنسبة اليه بشئ  
 من المضى والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تشبيها في تقريب ذلك الى الافهام (قوله  
 فانه مما خفى على صكثير من أهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم  
 والتعلق حادث ولا يصح أن هذا يقضى الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالم بذلك الشئ الا بالقوة كما أن البصر اذا لم  
 يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ  
 المعين لا يتوقف من تعلق العلم به ولا يمكن في نفسه حصول صفة العلم الذي يثبتونه  
 من غير تعلق به والا كان الواحد من احواله عن الاشياء عالما به وهو باطل والحكمة  
 لذلك أتدكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم  
 على جليلة الامر (قوله ومنها صكيفية وجود الحوادث وزوالها) فان  
 وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيوبها  
 بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيوبها بالنسبة الينا أن المشار اليه بقوانا  
 انا امر موهوم متعين واقع بين طرفي المنقضي والآتي لان المفروض في الزمان  
 والحركة الحاضرة المقروضة في الحركة الامتدادية والابدية أيضا من الحوادث  
 فكل ما كان من حدودها المفروضة لعدم مفروض من اننا نبتنا المذكورة فهو حاضر  
 لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لعدم مفروض من الابدية فهو ماض  
 وان لم يتصف بعد ويتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التي يلزم على  
 تحقيق سببها الخ) يعني أن تحقيق سبب وجود الحوادث بحيث يمكن  
 في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث  
 وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب  
 معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها  
 السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبق بغيرها لا ينهية وزعوا أن التسلسل  
 في الامور الغير الممتعة جائز لعدم اجتماع آسادهما فلا يمكن العقل من التطبيق  
 بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خير بما فيه  
 لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض  
 الانطباق بينها وأيضا لما كان أوائل المصادر عن الواجب هي العقول المجردة  
 وهي قديمة فكيف تصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور  
 القديمة في سلسلة العملية فحاولوا التنصيص عن ذلك بأن الحركة لها جهتان أحدهما  
 حثية ذاتها وهي ككون الجسم بحالة يصح أن يفرض له في كل آد يفرض من  
 الاوضاع غير الفرض المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط  
 بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستقرة من الازل الى الابد والثانية حثية  
 النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة بحسب  
 القرب والبعيد من النهاية المفروضة في ككل أن غير المفروضة له في آخر فالحركة  
 قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث  
 الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى أن هذا

الكلام غير منقح فإن تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة  
أو الى مبادئها وهي أيضا قديمة أو الى غيرها وهو منتفح هذا كله في عمله وجود  
الحوادث وأما عمله زوالها فغيره أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية  
الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى أن جميع تلك  
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها  
الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علة التامة وعلمها التامة  
مركبة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة  
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه  
الحقيقة فانها الى الابد متصفة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا  
الاعتبار كانت مقيمة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول  
مع بقاء علة التامة على حالها فطلبوا التوصل عنهما بان تلك السلسلة علة تامة لوجود  
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا وجد ذلك  
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها  
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه انه يلزم أن يعود ذلك الحادث  
بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقق العلة التامة بجميع أجزائها  
فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعله الحادث لاعدمه  
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متما للعلة التامة أو يقولوا ان اتصاف  
الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانياً بناء على  
استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه  
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حينئذ ثم  
يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم  
ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي وهو غير لازم عندهم  
أو يزول فيكون هنالك حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم أن يكون هنالك سلسلة  
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى  
في زوالها وهو منتفح والمخلص منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة  
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افترض سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين  
كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود  
الوضع المقترض لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى  
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتهي تلك الصورة عن وجود ذلك  
الوضع وتحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انما نقل الكلام الى  
زوال ذلك الوضع فان كان لحادث الوضع اللاحق وقد تقرّر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزوم الدور وان كان لزوال الوضع السابق  
 وقد كان زواله سبباً أخيراً من علة حدوثه بجماعته يلزم كون علة الحدوث والزوال  
 أمراً واحداً بعينه ضرورة أن تمام ما فرض من علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع  
 المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعاً هو بعينه علة  
 للحدوث ولن كان زوال ذلك الوضع لزوال أمراً آخر خارج عن سلسلة الاوضاع  
 أو لحدوث أمراً آخر كذلك لم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند  
 أحاد كل منها في زوالها الى أحاد الأخرى في وجودها أو زوالها والحوادث الغير  
 المتناهية لا تتنظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون في الوجود اجسام غير  
 متناهية متمركزة وهو باطل وهذا لا يمكن التنصيص عنه بوجه يخالف عن حرازة  
 اذ غاية ما يمكن أن يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة  
 كالاتيات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المدايق كما شرح به الفارابي  
 واذا لم تكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يقتضي  
 ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهي ليست فرضية بحسب  
 ضرورة أن الوضع المتقارن للآن من اليوم غير الوضع المتقارن للآن من الامس  
 لان العقل يشير الى هذا الوضع فيحكم عليه بأنه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارناً  
 لذلك الآن كما صادقاً مطابقاً للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقاً للواقع  
 ولو كان فرضاً لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فبأن ذلك  
 الوضع غير موجود في الخارج الا أن له نحواً من الوجود ولو بالقوة اقرباً مما يمكن له  
 في الآن السابق فلا بد من علة ثم اذا زال عنه هذا النوع من الوجود فلا بد له من علة  
 أيضاً فان الوصف الذي لم يكن شيئاً ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف  
 عن ذلك الشيء فلا بد له أيضاً من علة ضرورة سوا ذلك الوصف موجود بالفعل  
 أو بالقوة أو غيره الى أي معنى كان ولا يخلص من تلك الشبه والشكوك الا بما احتقناه  
 من حال الحوادث أنها ترجع الى أمر واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن يتغير فيه أمور  
 متكررة بحسب التفرص متبدلة بحسب النسب الواقعة بين متغيرة بحسبها من حيث  
 المتقارن وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد في دفعة واحدة  
 كما فصل الكلام في الترتيب (قوله ومنها سر النسخ) أي الحكمة والغاية المطلوبة وهو  
 مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الأزمنة وما يقارنهما من الاستعدادات  
 وحقيقتها وهي مقارنته ببعض الحدود المفروضة في الحكم اقتسري بي المستقر للحدود  
 المفروضة في الحكم الابدائي المستقر (قوله وانه ليس بهم نقضاً) أي في الاحكام  
 الالهية كما تجالج الاوهام القامية بأن الحكم بجرمة الشيء ناقض الحكم بحليته كما أن  
 الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله وانقضا) كما توهم بعض الوهامة

ان الحكم بجملة الشيء والحكم بصرته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم أو لا وأخرا  
 ضرورة أن احد الحكمين كاذب ويغرب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سلوك  
 سلك التحقيق من استشكاله ~~حسبك~~ الفقهاء بعبارة الخمر نجاسة عينية مع ابحاثها  
 في الاديان السالفة وذلك وهم بعد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي  
 تقيد هذا الزمان اذ ليس معناها أنها يقتضي ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية  
 جميعها وضعية بل معناها ~~حسبك~~ كونها نجسا مادامت حقيقة باقية في زمان تبينا  
 صلى الله عليه وسلم ولا يزال عنها حكم النجاسة الى أن تستحيل الى الخلل في تلك الحال  
 نزول صورها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخمرية وأوجب منه ما تكلف  
 بعض من تلاءم التعصي عن هذا الوهم الذي تغلبه شكك اعظما حقيقا بأن يشعر عن ساق  
 الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق  
 الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ما خفي على من قبله  
 من الانبياء من حرمة تباينها وهذا العذر أشد من الجرم وأنت بما فصلناك واقف على  
 جملة الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكال (قوله فان الحكم التدويني)  
 أي التشريعي معناه بذلك لكونه مدونا كالف الناس بالتدوين به (قوله بجاذي الحكم  
 التكويني) أي الابداعي والحكم الاقول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو  
 صفة حقيقية منشأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من  
 القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون  
 والحكم التكويني القول واجب الاطاعة وجوبا اذا تباينت يمنع التلطف عنه عقلا  
 والحكم التدويني الكلاي واجب الاطاعة وجوبا وضرعا يمنع التلطف عنه  
 شرعا بمعنى أن الشرع يمنع التلطف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما أن العقل يمنع التلطف  
 عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا  
 شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله بصرة) وجه  
 العنوان يظهر مما سبق في نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع  
 الصور التي تجلي فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة  
 من حيث ذاتها لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور  
 مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها  
 وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصورتين هما  
 احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن اليقظة بصورة  
 عرضية مخفية عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها  
 تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أعني صورة اللين وكما أن الظاهر على المدارك  
 الباطنة في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الا أنه يتجلى في كل موطن بصورة يعينها يعينها لذلك الموطن ثم ان المحبوب المنفرد  
 في أحكام الطبيعة الذي لا يصرف الخلق الابصورها لتعودها بالعوائد المألوفة  
 الطبيعية ~~بمكرر~~ الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها تحولها في ملابسها لكن  
 العارف الدراك الذي له نفس قوية لا يصير مقسوماً بالاحكام خصوصيات المواطن  
 ولا يجيبها بحكم موطن عن أحكام المواطن الاخر يصرفها في سائر ملابسها  
 ولما كانت هذه النسكة خفية مخالفة لما ارتكز في الطبايع المألوفة لهم مكة في العوائد  
 المألوفة مع جلاله شأنها وتكون امر قاة الى الاطلاع على أسرار نفيسة أمر بايقانها  
 وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (قوله تفسيه) وسمعه  
 لكونه معلوماً بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)  
 فانها بأبصرها صور حقيقة واحدة متضامنة من جهة تخالف أحكام المواطن التي  
 تستوطنها النفس في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى  
 تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس في مواطنها  
 (قوله بل انكشف عليك أسرارها خفية) من أحوال المبدأ وظهوره في الكثرات فان  
 ذلك يحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال  
 والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخروية بالصور  
 التي تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخروية كما فصل في الشريعة الحقة (قوله واطلعت  
 على سرّ قوله وان جهنم لميطه بالكافرين) فان الآية بظواهرها تنال على احاطة  
 جهنم ~~بالكافرين~~ في الزمان الطال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بربها  
 على التصديق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي محيطه  
 بهم في هذه النشأة هي بعين جهنم التي ستظهر في الصور الموعودة عليهم كما أنذرهم  
 الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم  
 بتلك الصور وهم لقرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الابصورها وأما لنفس  
 المحيطة بالحقائق وتقلبها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد يتعكس  
 ذلك الى مرآة خيالها التي هي مشكاة مصابيح النفس فتشاهد تلك الصور  
 بأعيانها كما شاهدت مشاهدتها الصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يتغلغلم شأن  
 عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال دائمة تهتم بل  
 مختلفه بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل  
 على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة هذا الحائط ورما يشغل  
 بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس  
 حال المحبوبين كما سمعت من استاذي العالم العامل محي الملة والدين رحمه الله نقله عن  
 بعض من لاقاه من الثقات أنه كان في بعض النواحي ريدل من الاولياء فمدخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا وسكان الولى مستغفر قافى حاله فلما نظر اليه  
 قال لخادمته أخرج هذا الحمار ولم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد أن زال عن  
 هذه الحال أخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رأيت ولم أكن واقفا على  
 ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما لم يخ) فان ظاهرها يدل  
 على وقوع هذه الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجبرية في الحال  
 والجبرية بمعنى الصب وهو متعدي فيكون فاعل قوله خبر جبر الضمير الراجع الى الذين  
 ونار جهنم مفعوله أو بمعنى الحرصكة وحيث أنه لا يتم وفاعله نار جهنم (قوله ان  
 الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير  
 ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام  
 الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما أن البذر وهو مادة ما يتبنت منه بل هو الذي يظهر بعينه  
 بعد انبساطها بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذلك الأعمال  
 والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن  
 بصورة ما يظهر فيه سامن الذات والمكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقيق وقد فصل  
 مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة  
 جوهرية لتلايحه ثم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه مخالف لما اصطلح  
 عليه أهلها فانهم عرفوا الجوهر بأنه الممكّن الذي اذا وجد في الاعيان لم يحتاج  
 الى محل يشقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه اليه أنه لا يحتاج الى المحل  
 المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود  
 في الذهن جوهر وعرض معالصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر  
 لا عرض فالتدبير في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية  
 عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملائمة الامر بل العمدية بل ما يحصله الذوق  
 الصحيح وسكان الغرض منه تأميس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو  
 طبعهم لمناقرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنيبا لكسره به صولة تيقو طبعك الخ (قوله  
 زيادة كشف) وسماه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا يخفاء  
 فيه (قوله ومن غنة) أقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل  
 بما يلي بلنية السائل من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير)  
 وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي بلنية العالية من النفس وسكّماله  
 في المدركة الشهودي المبرعته بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا يزيد  
 عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون  
 فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالمان والبلاغة وغيرها الآن الذوق  
 الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية



عن الخالطة بخلاف ذوق الشعر والالسان وما يقرب بينهما (قوله رخص) ووجه العنوان  
 ظاهر ولما كان من حق الرخص كونه بين الكشف والسكر لم يرخس الحال في التعرض له  
 بزيادة الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذي سائر أجزائها بمنزلة  
 فروعها وشعبها والسوابق والواحق كافية في تحقيقه لمن له قلباً وألقى السمع وهو  
 شهيد (قوله تنبيه) وسماه لأنه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بما لها من  
 الاستعداد) إشارة إلى أن ما بين انقلبي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقائي  
 المنبه على الاشتراك فيما بين مبنييهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل  
 وجد فيها الطائفة من أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل بندهم ببعض  
 المتأخرين من أهل الذوق الكامل براء الله عن طلبه الحقائق حق الجزاء (قوله  
 تكمله في تحقيق النفس الانسانية ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحاني ووجه  
 العنوان به نظراً لأن التعرض الأصلي من الرسالة تحقيق المبدأ والمعاد وقد حصل  
 ذلك مما سبق من النصول لكن الإشارة إلى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل  
 هذا المقصود فإنه أخص خواص النفس التي هي مرجع الكل (قوله فكانها صدى  
 لأصل الحقائق الخ) يعني كأن الكلمات صدى لتلك الحقائق فكانت الحقائق  
 باعتبار صورها العلية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها ونظائر الحقائق أصوات  
 أصلية بالاشتقاق والاشناس ~~عكسها~~ اللامح على مرآة الهواء لئلا تصفالة  
 النفس وأستدعاء الصقالة ظهور ما في المستقبل من الصور إلى ما يناسبها ويحاذيها  
 والمناسبة بين النفس والهواء بما ناسة الروح الحيواني الذي هو تعلق النفس ابتداء  
 فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور  
 إليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك المفاهيم ووضعها  
 عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمتنبياتها  
 حالاً وقولاً وفعلاً (قوله واضلال) من حيث ان الملقى إليه اذ لم يفهم حقائقها تشوش  
 عليه ما تقره من الجملات الحققة المنطبقة على التفاصيل المكافئها العامة التي  
 أخذها عن السنة حمله الشريعة بالحققة فظل هائماً في مهاوى الخسرة وضل ضلالاً  
 بعيداً ولهذا يرى أكثره تشدق زماً تباها معارف قد دخلوا بمصاحبة أئمتهم وبجمالية  
 أجلتهم كأنهم لم يستفيدوا منهم الاشبائث الاعتقاد وذا نزل الاختلاف وفرط  
 الإعجاب بهم وبما سمع به صروف الدهر من انتظام أمورهم وانهم ولا يكادون يفقهون  
 قولاً ولا يستطيعون عنها حوالاً ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية  
 كلمات ما لهم علم عواردها وشارعها وينقلونها الأعلى ووجهها بل يحترفون  
 الكلم عن مواضعه ويجعوا ما لا يشعرون رائحته من كتبهم جمعاً وهم يحسبون  
 أنهم يحسنون صنعا أولئك كالانعام بل هم أضل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلل ووقفنا لما بيننا من العقود والقول والعمل وله الحمد وفي عتيد  
 نعمه ويكافي من يذوقه وكرمته والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه  
 وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين سررت عديسة الرهال ثلاث  
 بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألف (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من  
 بعض شروحاتها المقتصر على ما هو الاهم في تصحيح الفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)  
 المشار اليه بهذه العبارات الذهبية التي اراد كتابتها وبيان اجزائها زلت منزلة الشيء  
 المتخصص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه  
 مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلت من علم أو مال مشتق من القيد  
 بمعنى استحداث الماز أو الحير وقيل اسم فاعل من فأذته اذا أصبت فؤاده وفي العرف  
 هي المصلحة المترتبة على فصل من حيث هي ثمرته وتيجته وتلك المصلحة من حيث  
 انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفعل بالفعول  
 تسمى غرضا ومن حيث انها باعنة للفعل على الاقدام على الفعل وصدور الفعل  
 لا بلها تسمى علة غائية والفائدة والقبالة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار  
 كما أن الغرض والعلة الغائية أيضا كذلك لان الحثيتين متلازمان ودليل اعتبار  
 كل حثية فيما اعتبرت فيه اضافة الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلة الغائية  
 بالعكس فالأولان أهم من الاخيرين من مالمقا اذر بما يترتب على فعل فائدة لا تكون  
 مقصودة للفعله وأما جمل الفائدة على ما اشير اليه بهذه الحقيقة عقلية لغوية وهرفا  
 اذا العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة  
 مترتبة على تصحيح سر وفها وانها من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاسناد  
 باعتبار أن لتلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشمل اشتمال الكل على اجزائه  
 على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط أن ما يذكركر فيها ما أن يكون مقصودا أولا  
 الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة وبالعكس  
 وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع  
 لفظ زيد بازانه فيقال هذا موضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة  
 قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لشخص باعتبار تعقله وتخصسه وقد يوضع له  
 باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كما في الحروف أو عرضي كما في المضمرة وأسماء الاشارات  
 وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن اتعين الذي هو الوضع  
 بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه  
 الشخصات بخصوصه بحيث لا ينفاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما يقيد بالحثية  
 دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم لكل واحد من أفراد ذلك الاسم  
 المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعاً وتصريحاً بان الموضوع

هذا الشخص من افراده وهذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أي  
 لا يشاد به الا واحد متجاوزا للتدريج المشترك فانه غير مفاد ودهم منه على أنه المستعمل  
 فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهريين في الضمائر وأمثالها وشرط  
 استعمالها في الشخصيات التي هي افراد المعنى الموضوع له حتى لوهم عدم  
 استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وهو كونه مجازا دائما بالاحقيقة فتعقل ذلك  
 المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له بتقدير اللام قيل ان عطفه على الخبر الذي هو آلة  
 ان قرئ فتعقل مصدرا وان قرئ على صفة المضارع المجهول من الثلاثي المجرى فانه  
 منصوب على الحالية ولا أنه عطف عليه أيضا بتقدير اللام فالوضع كلي والموضوع له  
 مشخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه  
 على ما يقتضيه التقسيم العقلي أربعة لانه إما مشخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع  
 إما خاص أولا فالاول ما يكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع  
 وضعاً خاصاً للموضوع له خاص كما اذا تقرر ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد  
 والثاني ما وضع لتشخص باعتبار تعقله بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع  
 وضعاً عاماً للموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم هو الذي يعنى بشأنه  
 ويجب أن يكون معناه متعدياً مثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله  
 كذلك لا بخصوصه وخصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلي بخصوصه أو بأمر يشمله  
 ويسمى وضعاً عاماً للموضوع له عام كما اذا تقرر معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ  
 الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتباره بخصوص بعض افراده وهذا القسم  
 مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصات لا يعقل كونها مراًة للملاحظة كلياتها  
 بخلاف العكس واكتفى المصنف بالقسمين الاولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث  
 وعدم تعلق غرضه به فيما هو المقصود الاصل والقسمة الاولى وان كان كذلك  
 الا أنه لما شارك الثاني الذي له خفاء وتعلق تام بالتصديق في تشخيص المعنى فتمترس له  
 لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلي) وانما وصف الوضع بالذاتية والاسموم مع أن  
 الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الامعينا باعتبار أن ما هو وسيلة اليه في تعقل  
 الموضوع له بأمر عام مشترك بين افراده فهو من وصف اشئ بما هو من صفات سببه  
 وآلته وذلك أي اللفظ الموضوع المشخص باعتبار أمر عام مثل اسم الاشارة فان هذا  
 مشام موضوعاً للتأنيت بتأويل اللفظة أو الكامة ووجه التذكير في سماه ظاهر  
 وفي بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون معنى الموضوع له على  
 الحذف والايضال ويكون سماه عطفاً تفسيراً له وسماه المشار اليه المشخص سماه  
 مبتدأ والمشار اليه المشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة  
 فلا يشال هذا ويراد به مفهوم كلي بل لا يعمد بهذا الا واحد مشخص ودع هذا

الحال في أنما أنت (تبيينه) لفظ التبيين يستعمل في مقامين أحدهما أن يكون  
الحكم المذكور بعد مبدئيهما والثاني أن يكون معلوما من الكلام السابق  
وهنا الحكم المذكور بديهي أقول إذ تصور طرفيه بالاسناد يكفي في الجزم بالنسبة  
وليس ما ذكره استدلالا بل تبيينه يذكرك في صورة الاستدلال والبيدات قد ينيه  
عليها إزالة لما قد يكون في بعض الأذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل  
أي ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمخصصات باعتبار اندراجها تحت أمر عام لا يفيد  
التخصص الاقرينة معينة لأن وجه افادته الواحد من تلك المخصصات بعينه ليس  
الواضح له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى السميات أي مع اشتراط الكل  
في ذلك لا بد في افادة التعيين من أمر يضم اليه يحصل ذلك التعيين وهو المعنى  
بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة سببان في عدم افادة  
المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فما الفرق بينهما قلنا الفرق  
لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعددته فان قلت اللفظ بحسب استعماله  
في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر فكيف  
حكمت بالاستنباح قلنا المراد بما ذكره هو أن اللفظ الموضوع للمعنى يكفي في صحة  
الاستعمال في معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال  
بخلاف المجازي فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي  
الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه ولست يحتاج القرينة فيما نحن فيه وفي المسترك  
لدفع من اشارة المعاني الحقيقية وفهم المراد للاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم  
ضم قيدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسما باطنا  
أو غيره مابين باعتبار تنافي السبود أو لا تنافيها (اللفظ الموضوع للمعنى) مدلوله الموضوع  
لهما كلي أو مشخص والاول أي الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلي اما ذات  
أي مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات كما لا يكون  
حدثا ولا امر ككبابه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعترف في جميع تصاريف  
المشتقات وانما أخرج عن اسم الجنس ليعتني عليه بيان معنى المشتق ومعنى  
الفعل فكأنه قال المدلول الكلي إما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما  
وذلك اما بان يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتبرة  
في معاني الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره  
نسبة تامة خبرية أو انشائية كما في الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر  
العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختصاص ذلك  
المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب  
في وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بأن تعتبر الذات أولا وتعقل نسبة وتفيد  
 بالحدث وما اعتبر منه الذات المقسوية الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما ان يعتبر  
 قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم النفاعل أو الثبوت وهو الصفة  
 المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لتصلوه وهو اسم الآلة  
 أو مكانا واقع فيه وهو ظرف المفعول أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام  
 الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر  
 الحدث أولا ثم يلاحظ اتساقه الى الذات وهو النفاعل في جعل النفاعل من أقسام  
 ما مدلوله كل تأمل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا طاهر وأما مجموع معناه  
 الذي هو الحدث والنسبة المخصوصة التي لوحظت من حيث انما حاله بين ذلك الحدث  
 وفاعله المخصوص آلة لتعرف حاله مما مربوطا أحدهما بالآخر في كونه وصحة جملة  
 على شئ نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثاني أي اللفظ الحرف الثاني  
 أي اللفظ الموضوع لمعنى متضمن فالوضع أي وضع اللفظ لذلك المتضمن اما متضمن  
 أيضا بأن يكون الموضوع له متضمنا واحدا لوحظ بخصوصه أي بما يعينه أو كلي  
 أي عام بأن يكون الموضوع له كلاما من المتخصصات لوحظت اجمالا بأمر كلي يسمها  
 مسدقا والاول أي اللفظ الموضوع للمتخصص وضعها خاصة العلم أي العلم المتخصص  
 المتبادر من لفظ العلم وأما العلم الجنسي فمخرج عن مورد التسمية إذ معناه كلي والثاني  
 أي اللفظ الموضوع للمتخصص وضعها عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الإشارة  
 والموصول ووجه الحصر في هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى في غيره  
 أي حاصلا في متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه بمعنى أنه لا يتصل في الذهن  
 ولا في الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعقل بتعلقه وهو الحرف كمن  
 والى مثلا فان معنى من ليس مطلق الابداء بل مدناه ابتداء خاص متعلق بشئ معين  
 فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص  
 الا وضعها عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعاني  
 وضعها واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصلا في نفسه - تصلا بدون انضمام  
 أمر اليه واذ قد عرفت أن الالفاظ الموضوعات المتخصصة وضعها عاما يحتاج حين  
 استعمالها الى قرينة لا فائدة التعيين فالقرينة ان كانت في الخطاب ارادة المعنى  
 المصدرى يعنى المخاطبة فيتناول ضمير المتكلم والفاعل للضمير كما وأنت وهو فان  
 ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذي هو توجيه الكلام الى حاضر والمشاركة  
 اسم الإشارة والموصول والضمير الحرف في كونها موضوعات بارضاع عامة مخصوصة  
 اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها منهومات مستقلة بالمفهومية لكن  
 لا يتعين شئ مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة للاحظة غيره فلا يتعقل  
 بنفسه ثم أشار الى ان الموصول وان كان موضوعا عاما المتضمنات مخصوصة  
 لكن الخطاب ربما لم يفهم من الموصول عرفا التخصيص في شخص معين كقولنا من سمع  
 أنه جاء واحدا من بغداد الذي جاء من بغداد رجل عالم فهذا الاعتبار عده كلبا مع جعله  
 من أقسام المتخصص وأما الضمير واسم الإشارة اذا كانا يقيين على حالهما فلهما يفهم  
 الخطاب منه ما يمنع تصوره من الشركة وان كانا يقيين على غيرهما فاما حسية بأن يشار  
 الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المختصة وهو اسم الإشارة أو عقلية  
 بأن يشار الى المراد باللفظ بنسبة مضمون بجملة اليه معهود بين المتكلم والخطاب  
 اتسابه اليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضمير المتكلم والخطاب موضوعا  
 لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ولفظ هذا قد يشار به  
 الى الجنس وكذا الذي قد يراد به كل تعلق علم الخطاب والمتكلم باتسبب مضمون  
 بجملة اليه كما اذا قيل الذي جعل موردا القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز  
 عده الموصولات واسم الإشارة والنمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لشخص  
 وقد أجيب عن الإشارة الى الجنس بأسماء الإشارة باعتبارها على جعله بمنزلة المحسوس  
 المشاهد ولم يعرض لتسلسل ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يعد أن يرتكب  
 في الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع  
 للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور سواء كانت جزئيات حقيقية  
 أو اضافية وهو الموصول قبل اللفظ الموضوع للشخص بالوضع العام لا ينحصر  
 في الاقسام المذكورة اذا سماه حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء  
 الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات  
 المختصة لا تعدد الا تعدد اللفظ الالفاظ وذلك التعدد دقيق فلسفي لا يعتبره  
 أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا  
 بل عمل الموضوع أمر معين لا متعددا واسم الكتاب موضوع لأمر واحد ملحوظ  
 بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات  
 لمفومات كليات صادقات على متعدد يرشد اليه قول الصرفيين كل واو متحركة  
 مفتوح ما قبلها تقلب ألفا وقواهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها  
 تقلب ياء وقواهم كل همزة ساكنة بعدها همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة  
 ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعد اللفظ عندهم تعدد اللفظ ولم يعتبر ذلك  
 التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها  
 موضوعات لمفومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف  
 بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو والقول غير واو والرضوان فاذا ذكر أن

التعمد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعمد بالحاصل بتعدد اللفظ  
 بما لا يلتفت اليه (الخاتمة) تشقل على تبيينات أي على كل منها ان أريد بها الالفاظ  
 والا يلزم اشتغال الشيء على نفسه وان أريد بها المعاني ~~تكون~~ من قبيل اشتغال  
 الطرف على المنظر وفي باعتبار أن الالفاظ قوالب المعاني (الأول) أي التبيين الأول  
 الثلاثة أي الضمير واسم الإشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتهم ليست معاني  
 في غير هاتين معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلامها تمامه معنى في نفسه  
 ملحوظ قصد استقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه به وان كانت تلك المدلولات  
 تحصل بالغير أي ليس كل من تلك المدلولات متحصلا في العتل بحسب فهمه فما وضع  
 بآزائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والإشارة حيا أو عقلا فهي أسماء أي  
 اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام  
 معناه كذلك (التبيين الثاني) الإشارة العقلية لا تقيد الشخص هذا إشارة الى الفرق  
 بين الموصول والضمير واسم الإشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد  
 الجزئية وعلى ذلك بقوله لان تقييد الكلي بالكل لا يفيد الجزئية أما كون التقييد كليا  
 قطاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الاعلى اتساق مضمون جملة على ذات من غير  
 تعيين وأما كلية التقييد مع أن معبى الموصول متخص على ما قرره من حيث ان المفهوم  
 لتعامق ما يوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة للملاحظة  
 المشخصات ولا شك أنه كلى مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلى أيضا فلا يفهم السامع  
 منه بمجرد ذلك متخصا ما تعاسن الشركة وان سمع فهم المشخص بانضمام أمر خارج  
 كما اذا انحصرت اتساق مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس  
 فان كلامهما يفيد الشخص في فهم السامع منهما ما يمنع فيه الشركة فلذت كأننا  
 أي الضمير واسم الإشارة جزئيين وهذا أي الموصول كليا وفيه بحيث اذا الموصول  
 موضوع للمشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الخطية اللهم  
 الا أن يقال المراد أن الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة  
 والإشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار اللاداعي لأن الموصول كلى حقيقة  
 فلا يستقيم كلامه اذا القرينة المقيدة للشخص المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبرت  
 فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم افادة الجزئية في الكل لكن لما كان المقيد  
 ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكما وبأن قرينة الموصول هي الصلة  
 والإشارة العقلية المفهومية منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التبيين الثالث)  
 علمت من هذا أي مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والضمير حيث سرح  
 بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعمد المعنى وعموم الوضع في الضمير وعلمت أيضا فساد  
 تقسيم الجزئي اليه مادون الإشارة كما فعله بعضهم فلنأى بناء على ظن أن ذلك أي اسم

الاشارة موضوع الامر عام الا أنه يتعين بقريته الاشارة الحسية في استعماله في معين  
 دون أصل الوضع ومدلول الضمير تعين بالوضع الذي هو مناط الجزئية ووجه الفساد  
 ما مر من أن التعيين فيه أيضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير  
 اليها أي متجاوزين آيا حيث لم يشمله التقسيم وقوله لنا مفعول له لتقسيم (التبني  
 الرابع) تبيين لك من هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف  
 يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا  
 وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح  
 غاية الاتضاح الا بتهدية مقدمة فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات  
 وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بنواتها بل على أنها آلة لملاحظة غيرها وحرارة  
 لمشاهدة مساوئها وهي بالاعتبار الا قول مستقلة بالمفهومية والتعقل وصالحه  
 لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثاني غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها وبها  
 واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فانت في الحالتين مدرجة بالنسبة  
 القيام اليه لك في الحالة الاولى مدرجة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة  
 لتعرف حالهما فكذا في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام  
 عليها بأها من باب النسب والاضافات فهي على الاول غير مستقلة بالمفهومية  
 وعلى الثاني مستقلة وهذا كما ان البصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار  
 وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره كالمرآة فانك اذا نظرت اليها وشاهدت  
 ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرآة في تلك الحالة  
 مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها وبها  
 كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرآة نفسها تكون صالحة لان تحكم  
 عليها وبها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها وبها فنسبة البصرة  
 الى مدرجاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تمهد هذا فنقول معنى الابداء له  
 تعاقب غيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظته العقل قصدا وبالذات كان معنى  
 مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابداء معنى اضافي وبه  
 كما تقول ما يبحث عنه معنى الابداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجالا  
 وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيد  
 بتعلق مخصوص فتقول ابداء سيري البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال  
 واذا لاحظت العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما وحرارة لمشاهدة  
 حالهما على هيئة الانضمام والارتباط وكان معنى غير مستقلة بالمفهومية  
 غير صالح لان يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره



ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه يرجع الى  
 المعنى أى ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه  
 ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره أى حاصل في غيره أى باعتبار متعلقه  
 لا باعتباره في نفسه فقد اتفق أن ذلك متعلق الحرف انما واجب ليحصل معناه  
 في الذهن انما لا يمكن ادراكه الا بدراك متعلقه وهو آلة للملاحظة لان الواضع اشترط  
 في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لا يمكن فهم معناه  
 والحكم عليه وبه في نفسه فانه لا يرجع الى طائل وأيضا حيث لا دليل على هذا الاشتراط  
 في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بينهما وبين الاسماء  
 اللازمة الاضافة فالفرق الذي ذكره بأن ذلك المتعلق في الحروف لاجل الدلالة  
 في تلك الاسماء لتخصيل الغاية التي هي التوصل تحكم وأما بيان عموم الوضع في كلمة  
 من فهو أن الواضع قد قل معنى الابتداء مطلقا وهو أمر مشترك بين الابتداء آت الشخصية  
 التي كل منها ملحوظة معا ووضع لفظة من له أى لكل منها وقس على هذا سائر الحروف  
 بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالتهومية والفعل وان كان  
 تمام معناه غير مستقل بالتهومية وغير صالح للهكم عليه وبه الا أن جزء معناه  
 أعني الحدث مستقل بالتهومية والحاصل أن قام من لا يدل على حدث وهو القيام  
 وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعني النسبة الحكيمية الخبرية الجزئية فانها  
 ملحوظة من حيث انها سالبة بين الحدث وفاعله وذلك لتعرف سلبا ان أحدهما  
 متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه  
 والالمام يمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتصل هذا الجزء  
 الابعلا حظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار مجموع  
 معناه غير مستقل بالتهومية فلا يصلح ان يحكم عليه بجزءه أعني الحدث وحده  
 ما أخوذ في منهوم الفعل على أنه مستند الى شيء آخر فصار الله عمل باعتبار جزء معناه  
 محكما وما به ويمتاز عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة  
 التسامة منسوبة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تنضم الى المنسوب  
 اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما بأحدهما قلت اعلى السبب  
 في ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه صحت الاثبات التسامة بالاب  
 المتعلقة بالابن فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد يستفاد منه  
 نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصنعة فحق قائم فلم قلتم بكون الصفة محكما  
 عليها ومحكما ما بها أجب بان النسبة في الفعل نسبة قائمة منسوبة بتنها غير  
 مربوطة بغيرها أصلا والمتصور من التركيب اقادة تلك النسبة بخلاف الصفة  
 فان النسبة المعبرة فيها نسبة تقييدية غير قائمة لا تقتضى انفراد المعنى المعبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تتكون هي أيضا مقصودة أصليا بالأفادة من  
 العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب  
 الوصف فتجعل محكوما بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح الحكم عليها ولا بها فان  
 قلت ما ذكرته من أن مجموع الفعل وقاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به ينافي ما ذكره  
 النحاة من أن المسند في قولنا زيد قام أبوه هو بالجملة الفعلية أجبيب بأن المقصود ههنا  
 حكمان أحدهما الحكم بان أبوزيد قائم والثاني بان زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين  
 الحكمين ليسا بمفهوميين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الأصلي أحدهما والآخر  
 يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاقول فزيد في هذا الكلام باعتبار مضمومه الصريح  
 غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند  
 هو القيام المتبدي بالأب الأتري أنك لو قلت قام أبوزيد وأدعت النسبة بين مالم يرتبط  
 بغيره أصلا فلو كان معني قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة  
 تسمع النحاة يقولون قام أبوه جملة وليس بكلام تجزئه عن ايقاع النسبة بين طرفيها  
 بقريته ذكر زيد مقدما وإيراد الضمير الدال على الاوتساط الذي يستحيل وجوده مع  
 الايقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق أن ضاربا  
 لا يرد على حد الفعل التصويرون حدوا الفعل بأنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد  
 الأزمنة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس  
 بما يقع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل ما دل على  
 حدث ونسبة إلى موضوع وزمانا على أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضاربا  
 ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليها فالهواظ أول ما دل على الحدث  
 وفي المستحق الذات ويحتمل أن يعود الضمير في قوله فانه إلى ضارب وتكون كلمة ما نافية  
 (التنبيه السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم  
 الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو الأكثر استعمالا موضوع  
 للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب اليه ابن الحاجب  
 والزمخشري والآخر أنه موضوع للماهية من حيث هي كما ذهب اليه المصنف  
 في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غيره مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام  
 وهو أن الفرق الذي ذكره مبنى على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية من  
 حيث هي هي كما أن علم الجنس كذلك الآن بينهما ما فرقا فان علم الجنس كاسامة وضع  
 بجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب متعينة  
 عنده معهودة كما أن الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على أن تلك  
 الاشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كما سيلا يدل على ذلك التعين  
 بجوهره أصلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى قيسه من

خارج بالا فتمن نحو اللام للتعريف فالتعريف جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن  
 مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلي الذي  
 هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار  
 التعيين فيه أسند معرفة الفرق إلى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأتى (التبني  
 السابع) الموصول عكس الحرف هذا الإشارة إلى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم  
 التزامن الفرق المذكور صريحاً وهو استقلال المعنى وعدمه فإن الحرف يبدل على  
 معنى في غيره وتصله وتعلقه بما أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول  
 عكس ذلك إذ معناه أمر مهم عند السامع يعين عنده بما هو معنى أى مفهوم الصلة  
 الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وانما قيدنا الإبهام بصح كونه عند السامع  
 لانتفاء الإبهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند التكلم (التبني الثامن)  
 الفعل والحرف يشتركان فى أنهم ما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتاً لا غير هذا إشارة  
 إلى حلة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن صحة الحكم  
 على الشيء موقوف على ثبوته فى ذاته أى استقلاله بالمفهومية ليعلم أن ثبات غيره له  
 وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت لنفسه غير معنى من مثلاً  
 كما ذكر هو الابتداء الحواس الذى يكون آلة للملاحظة الغير كالسير والبصرة  
 ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب إلى فاعل تام بحيث تكون النسبة حرة  
 للملاحظة طرفاً أو آلة تعرفهما وهى من هذه الجهة أى كونه كل من مفهومى الفاعل  
 والحرف أمر غير ثابت فى نفسه بل غيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما  
 بل لا يثبتان أى منهما أصلاً إذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا  
 بالاستعمال لئلا يتقضى بقولهم ضرب فعل ماضٍ ومن حرف جر فأتى اللفظ كلها  
 من حيث أنفسها أى مقطوعاً عنها النظر عن إرادة معانيها الموضوعية هى لها مساوية  
 الأقدام فى صحة الحكم عليها وهى ومنهم من قال ضرب ومن مثلاً فى تلك الصورة اسم  
 باعتبار دعوى وضع اللفظ الموضوع لمعان لانفسها أيضاً فى ذلك الوضع  
 وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ وإرادة نفسه التزم عليهم دعوى  
 وضع المهملات فى مثل قولهم جسد مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عاقل فضلاً  
 عن فاضل ولشأنه أن يقول حينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا  
 اسما لا شفاء وضعه ولا فاعلاً لأن المراد به لفظه فلا يصدق قول الصانع ولا يتأق الكلام  
 الا فى اسمين أو فعلين واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأق الخ أنه لا يتأق  
 الا فى اسمين حقيقة أو ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث إرادة نفس لفظه به كاسم  
 مستقل بالمفهومية ولا يذم من اعتباره هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكلى هذا  
 الحصر وتعرينها المبتدأ والكلام اللهم الآن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع في الاستعمالات لاعلى اعتبار التوارد واذا كان معنى  
 الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين في معناه ما اى لا يصح ان يصبر  
 عن معنيهما الا كلياً بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار تمام معناه  
 استحسنته يصح ان يصبر بجزئه الذي هو الحدث (التبني التاسع) الفعل مدلوله كلياً  
 ولما ذكر في التبني الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر في التبني التاسع جهة الافتراق  
 اعلم ان الفعل باعتبار بجزئه معناه وهو الحدث كلياً واما باعتبار تمام معناه وهو الحدث  
 والنسبة في زمان معين الى موضوع متافق كايته نظرياً هو باعتبار تمام معناه كالحرف  
 فكما ان لفظة من موضوعه وضعا عاماً لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة  
 ضرب موضوعه وضعا عاماً لكل نسبة الحدث الى فاعل ما يخصها بفعله من  
 اقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلياً غير مستقيم ولما كان الحدث الذي هو جزئ معني الفعل  
 مستقلاً بالمفهومية قد يصدق في ذوات متعددة صالحاً للانتساب الى كل منها جاز  
 نسبه الى خاص منه اى من كل واحد منها فيصبر به اى بالفعل باعتبار ذلك الحدث  
 عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مستند دائماً اذ قد اعتبر في مفهومه ذلك النسبة  
 بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مستند اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله اى تعقل  
 مدلول الحرف الذي هو تحصيله الذهني انما هو بما يحصل له اى بتبعيته ما يحصل مدلول  
 الحرف له من متعلته واذا كان غير مستقل في التعقل والتحقق فلا يعقل اغيره فلا يكون  
 محضاً به كما لا يصح كون محضاً عنه لذلك (التبني العاشر) في ضمير الغائب وفي كايته  
 نظراً لتل وجه المنظر ان الضمير مطلقاً سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للمخاطب  
 موضوع لكل مشخصات وضعا كلياً عاماً فقد علم منه ان في كلية الضمير باعتبار توهم  
 وضع كل واحد من افراد مفهوم كلياً كوضع هو سلسلة مفهوم الواحد الغائب المذكور  
 نظراً وفي بعض التسمي في كايته وجزئته نظراً وجهه ان كثيراً ما يصح كون المرجع اليه  
 للضمير الغائب كلياً كما يكون جزئياً والمحكم بأنه في أحدهما مجاز بعيد لكثرة ما يلزم  
 بكايته وجزئته تحصل نظراً وتل والحق انه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً والمصنف  
 اتبعه من الجزئيات نظراً الى ان أكثر أئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقاً من المعاويف  
 واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشيء بعينه (التبني الحادي  
 عشر) المتشود من هذا التبني الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التي تشابه  
 الحروف في التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان مفهومهما كلياً لانهما  
 بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا في جزئيين اضافيين بالنسبة الى معناه  
 الذي هو صاحب والعلو وروض الاضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل  
 بمجرد استعمالهما في الجزئيين الاضافيين اللذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع  
 حقيقيين وقد يكونان كليين أيضاً كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح ان

تحملة على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلي وتظهرت التفرقة بينهما  
وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئي مشخص كما بين (التبني الثاني عشر) لا يريك أي  
لا يوقعتك في ريبه وشك تعاور اللفظا بعضها مكان بعض أي تناوب بعضها مكان  
بعض وان قرئ بالنسب فالعنى تناوبها واقعا بعضها بمصطلحان بعض على أن الجملة  
حال مؤكدة اذ المعبر الوضع (نظم الرسالة يدفع ما عسى أن ينظر به من الازدهان)  
وهو أن الحكم الكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثالها اللفظا انما هو  
باعتبار ما استعمل فيها من المعاني فاذا قلت متلابا في ذومال وأردت به زيدا فيجتممل  
أن توهم بأنه جزئي لاستعماله في جزئي وكذا اذا التخصر في بلدة حفظ التوراة في زيد  
فقلت الذي حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فرعا توهم أن هذه اللفظا أعلام  
شخصية لا تتحدد المراد من كل منها ومن العلم الشخصي ووجه الدفع ما ذكر أن المعبر  
في اللفظا هو حال الوضع والموضوع له في ذومال ككلى وان استعمل ههنا في مشخص  
فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فإنه جزئي لوضعه لذلك المشخص وكذا الحال في مثل هذه  
والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لا ولي على القومحى والجاهى والعصام  
قد حذرهم الفقير الى آلا ربه ذى المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالراغب والسيبانيه  
الرقعة سنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق  
ببحث الوضع وأقسامه مكتوب في ١٩٥ (في أن أسماء السور وأسماء الكتب  
والعلوم هل هي أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة  
القائحة عند قول البيضاوى وتسمى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم الاطلاق  
وقال الفاضل الشريفة قائحة الكتاب صارت علما بالعلية للسورة وقد ذكره  
في الكشف أيضا وفي اجتماع الغلبة والحقو زلف مع أنه مناف لما ترس التل قيل  
وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام  
ويجب في العلية الشخصية تشخص المعين ولا تشخص هنا والاصح أن أسماء  
السور موضوعات لتلك اللفظا المقرواة فتكون واحدة بالتويع كما في التلويع  
وشرح المقاصد الآن يقال مثل هذا المواقف بحسب العرف بعدة منحصرا  
وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارات في عموم الوضع ونحوه من الموضوع له  
فبعيد جدا وما ذكر في عدم اختياره فيها من أنم لو كانت موضوعة لواحد من  
الموضوعيات كانت في غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت  
مشتركة بينه مان غير محصورة وان كانت موضوعة لعلمان كلية لزم كونها مجازات  
لاحقائق لهما والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلنا نعمل في شخص والاعتماد استعمالها  
في الكل فلا يلزم ما ذكره والتفصيل في شروح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه  
المقول في أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية

ثلاث الاقنات المخصوصة لالصور الذهبية ولاللقوش ولالمركب منها وهي تعد  
 في العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف الاقنات وتعدد كنهها لا يمكنه زيد لا يقدر  
 تشخصه لانها غير معتبرة فيه وما يشهد به شهادة من كيم الاستقراء تسميتها بالجل كقل  
 هو الله أحد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كابط شر او برقي  
 لغيره وصرود دون اسماء البنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها ~~ال~~ كنه نادرا وانما  
 الاستدلال به بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل  
 به وما قيل من ان العلية الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النصارى ودلالة  
 الموصول على ماهية نوعية او جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية  
 اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع واعراض  
 تعدد بتعدد دعما لها القائمة بها كزيد وعمر وقد جعل اعلاما شخصية باعتبار ان  
 المتعدد باعتبار الماهية واحد في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم  
 الاجناسى انتهى وتردد السبكي في اسماء العلوم هل هي اعلام بالقلبة او منقولات  
 عرفية كاداية ورجع الثاني انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى او  
 غيره قال ابو مسلم الاصمهاقي في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الاية  
 اختلاف الناس في ان ذا القرنين من هو فقيل هو الاسكندر بن قيقوس اليونانى الذى  
 ملك الدنيا والذى يدل عليه ان القرآن دل على ان الرجل المسمى بذى القرنين بلغ  
 ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال  
 حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين  
 السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل  
 هذا الملك البسيط لاشك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب ان يبق ذكره  
 بخلاف وجه الدهر وان لا يبق مخفيا مستترا والملك الذى اشترى كتب التواريخ  
 انه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على ان ذا القرنين كان  
 الاسكندر وظهور ان المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن قيقوس اليونانى ثم ذكر وانى  
 وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرنى الشمس اى  
 مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم معنى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا  
 يعنى طاقتها شرقها وغربها ومنها معنى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك  
 ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان اى ضفيريان  
 ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وخرها من الوجوه المذمومة في كتب  
 التفسير قال الامام ابو منصور الثعالبي في كتابه الموسوم بالاضاف والمنسوب اليه  
 في مادة ذى القرنين بعد ما ذكر اقوال المفسرين واختلفا فاتهم فيه ما نسه وكان الآراء  
 والاسن واللغات والفرق مطبقة على ان ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى قائل

دارالمناجيد في مثل الدنيا من اشبارها من بعض المطابقة لما انصرت له في كتابه  
والذي يقوى هذا الرأي اجتماع رواة الامم على ان السند الذي يدعي روم بأجود  
وما أجود من صنع الاسكندر وانه لم ينقل اليها خبر ملك يجمع بين الايفال في المنسقة  
والابعاد في المغرب سواء انتهى ما هو التصور وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي  
والزنجشيري وصاحب القساموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تفتت الى مآثره في  
بعض التفاسير والتواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكتاب عبد الحميد  
الى الكتاب) أما بعد فنظركم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاملكم ووفقتكم وأرشدكم  
فان الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين حلوات الله عليهم اجمعين  
ومن بعد الملوك المكزيين اشيا فان كانوا في الحقيقة سواء رصفهم في صنوف  
الصناعات وضروب المحاولات الى اسباب معاشهم وابواب ارزاقهم فجعلكم  
مما شر الكتاب في اشرف الجهات أهل الادب والمرادة والعلم والرواية بكم تنظم  
للخلافة محاسنها وتستقيم امورها وينصائحكم يصلح الله للذائق اطمانهم ويعمر  
بلادهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كفاف الامنكم فوقعكم من الملوك موقع  
اجماعهم التي يابسون وابصارهم التي يابسون والسننم التي يابسون  
وايديهم التي يابسون فامتكم الله يا شيوخكم من فضل صناعتكم ولا تزع عنكم  
ما اصفاهم من النعمة عليكم وايضا احد من أهل الصناعات كما اوجع الى اجتماع  
خلال انظر المحودة ونحوها الفضل المذكورة للمعدودة منكم أي الكتاب اذا كنتم  
على ما يأتي في هذا الكتاب من منفتكم فان الكتاب يحتاج في نفسه ويحتاج منه  
صاحبه الذي يتق به في مهمات اموره ان يكون حايثا في وضع العلم فهما في وضع  
العلم ومقدما في موضع الاقدام ومهما في موضع الانجام مؤثر العفاف والعدل  
والانصاف ~~كتوما~~ لا سرار وفيما عند الشدائد على ما يأتي من النوازل يضع  
الامور واضعها والطارق اما كنها قد انظر في كل فن من فنون العلوم فاسكنه  
فان ليحكمه اخذ منه بقدر ما يكتفي به يعرف به زيرة تلو من اديه وفضل  
تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصد عنه قبل صدوره فبهذا لكل امر  
عذته وعنايه ويهي لكل وجه همته وعادته فتناظر ايامه من الكتاب في صنوف  
الآداب وتذوقوا الدين وايدوا به لم كتاب الله عز وجل والذرائع ثم العربية فانها  
ثقافتكم ثم ابيدوا اللطافة حلية كتبكم وارووا الاشعار واهر فواغريها  
وهما في ايام العرب والجم وأحاديثها ويراها فان ذلك من انكم على ما تنو اليه  
هكم ولا تنصيهوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بانفسكم من  
المطامع ستمها ودينها ومقاسف الامور ومحاقرها فانها مذللة لرقاب مفسدة الكتاب  
ونزهوا صناعتكم عن الدنات واربعوا بانفسكم من العايات والندية وما فيه أهل

الجهالات ولبائكم والكبر والسخط والعظمة فانها اسداوة مجتلية من ضير احنة  
 وتجاوبوا في افقه عز وجل في صناعتكم وتواصوا عليهم بالذي هو اليق يا اهل الفضل  
 والعدل والنبل من سلفكم وان نبال الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع  
 اليه حاله ويؤب اليه امره وان اعدا حذكم الكبر من مكبه وبقائه اخواته فزوروه  
 وعظموه وشاوروه واستأهروا بفضل صيرته وقدم معرفته وليكن الرجل منكم  
 على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته احوط منه على ولده واخيه فان مرضت  
 في الشغل عمدة فلا يرضها الا الى صاحبه وان مرضت مذمة فليصلها هو من دونه  
 وليحذر السقطه والركاكة والامل عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب  
 اسرع منه الى عوام التزاور وهو لكم افسد منه لها فقد علمتم ان الرجل منكم اذا صحبه  
 من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه ان يعتقده من وقائه  
 وشكره واحتماله وصبره ونسيته وكتمان سره وتديب امره ما هو حرام لقلقه وبصديق  
 ذلك بفعله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ماله فاستشعروا ذلك وتوقوا حكام الله  
 تعالى من انفسكم في سالة الرشاء والشدة والحلمان والمواساة والاحسان والسرراء  
 والضراء فتمت السعة هذه لمن وسم بها من اهل هذه الصناعات الشريفة واذا ولي  
 الرجل منكم او صير اليه من امر خلق الله وعياله امر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر  
 طاعته وليكن على الضعيف رفيقا والمطلوب منصفنا فان انطلق كلهم عيال الله  
 واحبهم اليه ارفقهم لعيله ثم ليكن بالعدل حاكما ولا يشرف مكرما ولتقى موقرا  
 وللبلاد عاهرا وللزعمية متأنفا وعن اذاهم متخافا وليكن في مجلسه متواضعا حليما  
 وفي سجلات شرابه واستنشائه متوقفا رفيقا واذا صحب احدكم رجلا فليصبر  
 خلاقة فاذا عرف حسنها رقبها اعانه على ما يوافقه من الحسن واحتمل امره  
 عما يحواه من التبع بالاطف حيلة واجل وسيله وقد علمتم ان سائس البهيمة اذا كان  
 بصيرا يذ ياستها التمس معرفة اخلاقها فان كانت رموحا لم يهيجها اذا ركبها واذا كانت  
 شيو با اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شر ودانوقاها من ناحية رأسها وان كانت  
 حرونا قع برقق هواها في طرفها فان استقرت عطنتها يسيرا فيلس قيادها  
 وفي الوصف من السياسة دلائل من سائس الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم  
 واليكاتب يفضل أدبه وشريف صنعته واطيف حيلة معاملته ان يحاور من الناس  
 وينظره ويقوم عنه او يخاف سطوته اولى بل يفرق لصاحبه ومداراةه وتقويم اوده من  
 سائس البهيمة التي لا تحير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تنههم شطابا الا بقدر ما يصبرها  
 اليه صاحبها الراتب عليها الافارقة وارحكم الله في النظر واعلموا فيه ما أمركم  
 من الروية والفكر تأمروا باذن الله من حجة قوة النبوة والاستئصال والفتوة ويصبر  
 منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المزاخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن



الرجل منكم في هيئة مجلسه ومجلسه ومركبه ومطعمه ومشربه وزياته وشعبه  
 وغير ذلك من فنون أمره قدره فانه مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف  
 صنعكم خدم لا يفتخرون في خدمتكم على التقصير وسقطة لا تشمل منكم أفعال  
 التضييع والتبذير واستهينوا على عفاكم بالصدق في كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم  
 واحذروا مما ألف السرف وسوء عاقبة الترف فانهم ما يهتبان الفقر ويذلان الرقاب  
 ويفضخان أهلهم ما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب ولازموا راسخا وبهضما دليل  
 على بعض فاستدلوا على مؤتلف أعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم اسلموا  
 من مسالك التدبير وأخصها حجة وأصدقها حجة وأجدها عاقبة واعلموا أن للتبذير  
 آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انقاذ عمله ورويته فانه تصد الرجل منكم في مجلسه  
 لصد الكافي من منطقته فليوجز في ابتدائه وجوابه وليأخذ بجماع حجه فان ذلك  
 مصلحة لعمله ومدفعة للتشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله في حله توفيقه واعداد  
 تسديده مخافة وقوعه في القلط المضرب يده وعقله وأديه فانه ان ظن منكم ظان  
 أو قال قائل ان الذي برز من جهيل منته وقوة مركته انما هو بفضل حيلته وحسن  
 تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته الى أن يكله الله عز وجل الى نفسه فيصير منها الى  
 غير كافي وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أبصر بالأمور وأهل  
 لعب التدبير من مراقبه في صناعته ومصاحبه في خدمته فان أعتل الرجلين عند  
 ذوى الالباب من رعى بالحب وراه ظهره ورأى ان صاحبه أعقل منه وأجد  
 في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل ثم الله عز وجل ثناؤه من غير  
 اغترار برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره وصاحبه وعشيرته ووجد الله  
 واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بعمته وأنا أقول  
 في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب  
 وغزة كلامه بعد الذي فيه من ذمكم بالله عز وجل فذلك جعله آخره وقصته به  
 ولانا لله وإياكم يا مشركي والكتبه بما يتولى به من سبق له في إعادته وإرشاده  
 فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

فأند المأمون لاتبه بعد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة وهو صرو ما ينسبها فكتب  
 اليه أبو طاهر كتابه المشهور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته  
 وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والمالوكية وحثه على  
 مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بالابستغنى منه ملك ولا وقى ونص الكتاب  
 منة قول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحسنه  
 لا شريك له وحشيتته ومراقبته عز وجل ومن اياته تحفظه واحفظ رعيته في الليل

والنهار والزم ما ألبسك الله من العافية بالذکر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف  
 عليه ومسؤول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل ويخبرك يوم القيامة  
 من عقابه وأليم عذابه فإن الله سبحانه وتعالى قد أحسن إليك وأوجب عليك الرأفة  
 لمن استر حاله أمرهم من عباده وأزمت العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم  
 والمذب عنهم والدفع عن حريمهم ويضتهم واطمن لدمائهم والامن لسرهم وادخال  
 الراحة عليهم ومواخذك بما فرغ من عليك وموقفك عليه ومسا تلك عنهم ومثيبك عليه  
 بما قدمت وأخرت وفرغ ذلك فهدك وعقلك وبصرتك ولا يشغلك عنه شغل فإنه رأس  
 أمرك ودلائل شأنك وأول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به  
 نفسك وينسب اليه فعلك الموانبة على ما افترض الله عز وجل عليك من العايات  
 الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى منتمن من اسبغ الوضوء واقتتاح ذكر الله  
 عز وجل في ما وترى في قرآنك وتتكلم في ركوعك وسجودك وتشهدك واتصدق  
 فيها الربك ونبيك واحضض عليها جماعة من معك وقمت يدك وادأب عليها فانها  
 كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاشد من رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلائقه واقتفاء آثار السابق الصالح من بعده  
 فاذا ورد عليك أمر فاستعن عليه باستشارة الله عز وجل وتقواه ويلزم ما أنزل الله  
 تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وسرأه واقام ما جاء به الا تمار عن رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تقيان عن العدل  
 فما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو بعيد وأثر الفقه وأهل الدين وحلته  
 وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما يزين به المرء الفقه في دين الله والطلب له  
 والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله  
 والقائد اليه والا حربه والنهائي عن المعاصي الموبقات كلها وبها مع توفيق الله  
 عز وجل يزداد العبد معرفة واجلاله ودرجاته في الدرجات التي في المعاد  
 مع ما في ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانك والانسبك والثقة  
 بعدك وعديبك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيء ابين نقها ولا احضرامنا  
 ولا اجمع فضلائه والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد  
 الى العادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاقتصاد فان في دينك كلها ولا تقصر  
 في طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنة المعروفة وعالم الرشد ولا غاية لاستكثار  
 البر والسعي له اذا كان يطلب به وجه الله ومرضاته وعراقة اولياء الله في دار  
 كرامته واعلم ان القصد في شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وانك لن تهووط  
 نفسك ومرتبك ولا تستصلح امورك بأفضل منه قلته واعتد به تتم امورك وتزد  
 مقدرتك وتصلح شامتك وعمارتك واحسن ظنك بالله عز وجل تستقيم لك رحمتك

والنفس الوسيلة اليه في الامور كلها استدم به النعمة عليك ولا تمن من احد ما من  
الناس فيما قوله من عملك قبل ان تكشف امره فان ايقاع العهم بالبراءة والظنون  
السيئة بهم ما يتم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم  
وارفضه قيمهم بفنك ذلك من اصطناعهم ورياضتهم ولا يحدن عدواقه التسلطان  
في امرك مغزرا فانه انما يكتنى بالقليل من وهبك فيدخل عليك من الغم في سوء الظن  
ما ينقص لاذة هيبتك واعلم أنك تجدد بصحن الظن قوة وراحة وتخصتق به  
ما أحيت ككفايته من أمورك وتدعو به الناس الى محبتك والاستقامة  
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرافة برحمتك أن تستعمل المسئلة  
والبعث عن أمورك والمباشرة لالا. ورا الاواياء والحياطة للرحمة والنظر فيما يقبها  
ويصلها بل لشكن المباشرة لامور الالياء والحياطة للزمينة في النظر في سوانجهم  
وسل. وتاتمهم امر عندك مما سوى ذلك فانه أقوم للدين وأحسب للسنة وأحسن نيتك  
في جميع هذا وتفردتة قديم نفسك تفرد من يعلم أنه سؤل عما صنع ويجزى  
بما أسن. وما أخذ بما أسا فان الله عز وجل جعل على الدين سرزا وعزا ورفع من اتبعه  
وعززه فاسلك بين تدوسه وترعاه نخرج الدين وطريقة الهدى وأقم حدود الله تعالى  
في أصحاب البررائم على قدر منازاهم وما استخفروه ولا تعطل ذلك ولا تهان فيه  
ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فان في امر يطك في ذلك ما يقصد عليك حسن ظنتك  
واعزم على امرك في ذلك بال. من المعرفة وجانب البسوع والشبهات يسلم لك دينك  
وتقم لك مروءتك واذا عاهدت عهدا فادأوف به واذا وعدت الخيرا فأنجزه وانبل الحسنة  
وادفع بها وأنقض عن كل ذي عيب من رحمتك واشدد لسانك عن قول الكذب  
والزور وابعض أهل النعمة فان أول فساد أمورك في عاجلها وأجلها تنصير  
الكذب والجراءة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والنميمة شاة تهما لان  
النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها الا يسلم له صاحب ولا يستقيم عليه امر وأحب أهل  
الصلاح والصدق وأعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابتغ بذلك  
وجه الله تعالى واعزاز امره والنفس فيه نوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء  
والبلور واصرف عنهم ما رأيت وأظهر برائك من ذلك لرعيته وأتم بالعدل في سياستهم  
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى واهلك نفسك عند الغضب  
وآثر الوغار والحلم واياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله ويا لئان تقول  
انما سلط أهل ما أشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله وحسده  
لاشريكه وأبطل الله النية فيه واليقين به واعلم أن الملك لله يؤتبه من يشاء وينزعه  
من يشاء ولن تجد تغييرا لنعمة وحلول النعمة الى أحد أسرع منه الى جهالة  
النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم في الدولة اذا كبروا ثم الله واحسانه

واستعملوا

واستطالوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذنبا ترك  
 وكنوزك التي تذر وتكثر البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارته بلادهم  
 والتفقد لامورهم والحفظ لدماتهم والاعتناء لهم وفهم واعلم أن الأموال إذا كثرت  
 وذنرت في الخزائن لا تنمو وإذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة  
 عنهم تمت وزكت وصلت العامة وتزجت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد نفسه العز  
 والمنعة فلا يكن كزنا تلك تفريق الاموال في عمارته الاسلام وأهله وفترق منه على  
 اولياء امير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيته من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح  
 أمورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واستوجبك المزيد من الله  
 عز وجل وكنت بذلك على جباية خرابك وجمع أموال رعيته وعملك أقدر وكان  
 الجيع لشاههم من همدك واحسانك أساس لطاعتك وأطيب نفسا بكل ما أردت  
 ما يهد نفسك فيما حدث لك في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما يتق من المال  
 ما أنفق في ميل الله بحقه واعرف للشاكرين شكرهم وأثمهم عليه وايالك أن تنسبك  
 الدنيا وحرورها هول الاخرة فتتمسكون بما يحق عليك فان الثاوير يورث التفريط  
 والتفريط يورث البوار وليكن حمدك لله عز وجل وفيه واربح الثواب فان الله سبحانه  
 قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر يدك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتقد  
 يزدك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يشيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة  
 المسنين وفضل الحق فيما حل من النعم والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا  
 ولا تمانن حاسدا ولا ترحن قاهرا ولا تصلن هكفورا ولا تداهنن همدوا  
 ولا تصدقن غاما ولا تأمنن غدارا ولا توالين قاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تحمدن  
 حرايا ولا تحقرن انسانا ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاتن  
 مضمنا ولا تخافن موعدا ولا تزهنن فخرا ولا تطهرن غضبا ولا تأمنن ندما  
 ولا تمسحن حرجا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن في طلب الاخرة ولا تمدعن الأيام عتابا  
 ولا تغضن عن ظالم رهبة منه أو عماية ولا تطلبن ثواب الاخرة بالدنيا وأكثر  
 مشاورة الذمها واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوى العقول  
 والرأي والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرقة والفضل ولا تسعن لهم قولا  
 فان شرهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيته من  
 الشح واعلم انك اذا كنت حريصا كنت كثيرا لاخذ قليل العطية واذا كنت  
 كذلك لم يستقم لك أمرك الا قليلا فان رعيته انما تعتقد على محبتك بالكف عن  
 أموالهم وترك البور عليهم وأول من صاقل من أوليائك بالافصال عليهم وحسن  
 العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه أول ما عصى به الاثنان ربه وان العاصي بمنزلة  
 نزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون فسهل طريق

الخلود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيك حظا ونصيبا وأيضا أن الخلود من أفضل  
 أعمال العباد فاعدهم لنفسك خطقا وارض به عملا ومذهبا وتنفذ الخلود في دواوينهم  
 ومكاتبهم وأدر عليهم مآزناهم ووسع عليهم في معاشهم ليذهب الله بذلك قافيتهم  
 فيقوى لك أمرهم وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرتك خلوصا وانتمرا وسب  
 ذي السطوات من السعادة أن يكون على جنسه ورعيته ذارحة في عدو وسعيته  
 وانصافه وعنايته وشفتته وبره وقوته فزائل ~~مستكرو~~ واحد البابين بامتشعار  
 فضيلة الباب الآخر ولزم العمل به تلقا ان شاء الله تعالى ليجبا طواف لاجل واعلم أن  
 القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه ميزان الله الذي  
 تعدل عليه احوال الناس في الارض وباقامة العدل والنيل والعدل في القضاء والعمل  
 تصلح احوال الرعية وتامن السبيل وينصف المظلوم ويأخذ الناس حقوقهم  
 ويحصل الميمنة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويوم الدين  
 وتجري السنن والشرايع على مجاريها بتصحيح الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر  
 الله عز وجل وتورع عن المنافع وأرض لا قامة الحدود والأهل للهجة وابعده عن الضمير  
 والفاق واقنع بالقسم وايسر ربحك ويقر حقدك واتق بغيرتك واتقيه في محنتك  
 واسد في منطقتك وانصف الخصم وقف عند الذببة وأبغ في الحجة ولا تأخذك في أحد  
 من رعيته بمحاباة ولا بمجاهلة ولا لومة لائم وثبت وتأن وراقب وانظر وتذكر وتدبر  
 واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وساط الحق على نفسك ولا تنس من  
 السفك دم فان الدماء من الله عز وجل فكان عظيم انتماء ناهي بفرحةها وانظر  
 هذا المراج الذي استقامت عليه الرعية وجعل الله للاسلام عز ورفعة ولاهله توفعة  
 ومنعة واعدوه وعدوهم ~~مستكرو~~ بيتا وخطا ولاهل الكثر من معاهدتهم ذلا وسفارا  
 فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والمساومة فيه ولا ترغ من منه شيئا عن  
 شريف المرفه ولا عن غنى الغناء ولا عن كتابك ولا عن أحد من خاصتك وخاصيتك  
 ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تسكفن أمر ابيه شطط واجل الناس كلهم على  
 أمر الحق فان ذلك أجمع لانفسهم وألزم لرضا العامة واعلم بك جهات بولايتك شازنا  
 وحافظا وراعيا وانما هي أهل عمات رعيته لك لانك رأيتهم وقومهم وخدعتهم  
 ما أطول من عفوهم ونقد في قوام أمرهم وصلاتهم وتقويم أودهم واستعمل  
 عليهم ذوى الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعدل ووسع  
 عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما قلدت وأسند اليك ولا يشغلك  
 منه شغل ولا يصرفك عنه سارف فانك حتى آثرته وقت فيه بالواجب استدمت به  
 زيادة النعمة من ربك وحسن الاحسد وتهيأ لك واجتررت به المحبة من رعيته  
 وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات يلدك وقت العمارة بناسينك ونظور انصاف

على كورك وحصصك ترا جك وتوفرت أموالك وقويت بذلتك على ارتيب مني بصدقك  
 وارضاه العاقبة باقضية العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل  
 في ذلك من صدقك وكنت في أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة ومدة فتأسر في هذا  
 ولا تقدم عليه شيا أتجد بقية أمرك ان شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك  
 أمينا خبرك أنخبار عما كنت وكتب اليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل  
 عامل في عمله معين لا موره ك كلها وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب  
 ما أردت من ذلك فان رأيت السلامة والعاقبة ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح  
 والمنع فأمنه والاقوة وقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فإنه  
 ربما تفسر الرسل في أمر من أمورهم وقد أتاه على ما يهوى فاغدره ذلك وأجبهه  
 فان لم ينظر في عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الحزم في كل ما أردت وباشرو  
 بعدد عون الله بالقوة وأكثر من استخارة ربك في جميع أمورك وافرح من عمل يومك  
 ولا تؤخره فان لقد أموراً وسوادت تاهيك من عمل يومك الذي أخرت واعلم أن اليوم  
 اذا مضى ذهب بما فيه فإذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيثقل ذلك حتى تعرض  
 منه واذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بدتك ونفسك وأحسنت أمور سلطانك  
 وانظر أحوار الناس وذوى السوق منهم فمن استيقن مفاعلو يتهم وشهدت موذبتهم لك  
 ومظاهرهم بالنصح والمخالصة على أمرك فاستغلظهم وأحسن اليهم وتهاد أهل  
 البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا  
 نلتهم مسا وأقر نفسك للنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته  
 اليك والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أختي مسئلة ووكل بأمشاله أهل  
 الصلاح من رحمتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتتصرف فيها بما يصلح الله به  
 أمرهم وتهاد ذوى البأساء ويتامهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقاً من بيت المال  
 اقتداءً بأمر المؤمنين في العطف عليهم والمسئلة لهم يصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به  
بر كة وزيادة وأجر لا ضراء من بيت المال وقدم حله القرآن منهم والحفاظين  
لا كة في البراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقواماً يرفقون  
 وأطباء يعالجون أسقامهم وأسعدهم يشهروا بهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف في بيت  
 المال واعلم أن الناس اذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانهم لم يرضهم ولم تطب أنفسهم  
 دون رفع حوائجهم الى ولاتهم طمعه في نيل الزيادة وفضل الرقى منهم وربما يبرم  
 المتصفح لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها مما تشاله به مؤنة  
 ومثقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب  
 الاجل كالذي يستقبل ما يقر به الى الله تعالى ويلتمس رحمة فأكثر الاذن للناس  
 عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشرتك

ولن لهم في المسئلة والتطرق واعطف بغير ذلك وفضلت واد اعطيت فأعط بمصاحبة  
 وطيب نفس والقاس للصنعة والاجر من غيرة حسنة ديرو ولا امتنان فان العظيمة  
 على ذلك تجارة مريضة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا من مضي  
 من قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم اعتصم  
 في أحوالك كما يا أمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبتة والعمل بشريعته  
 ومنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى حفظ الله عز وجل  
 واعرف ما يجمع عمالك من الاموال ويستقون منها ولا تجتمع حراما ولا تنفق اسرافا  
 واكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هو ان اتباع السنن واقامتها  
 وايشارة كبار معاليها وايعنك أكرم دنياك عليك وخاصةك عليك من اذا  
 رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك في سر واعلامك ما فيه من النقص  
 فان أو تلك أتبع أرياسة ومظاهر يلات وانظر عمالك الذين حضرتك وكاتبك  
 فو قتل كل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومواسمه وما عسده  
 من حوائج عمالك وأموارهم وذكورك ورعيك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمك  
 وبصر لوفهمك وعقلك وكره النظر فيه والتدبره لما كان موافقا للحق والحزم فأمنه  
 واستقر الله عز وجل فيك وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة  
 عنه ولا تمن على رعيك ولا على غيرهم عروف توثيق الهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء  
 والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنع المعروف الا على ذلك وتفهم كتابك  
 اليك واكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع  
 الصالح وأهله وليكن اعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما فان الله عز وجل رضا ولدينه  
 نظاما ولا هله عز او تمكيننا وللدقة عدلا وصلحا وانا أسأل الله عز وجل ان يحسن  
 عونك وتوفيقك ورشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم ان وظيفة  
 السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التخصيبي والنقص ويسمى الأجمالي  
 والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل  
 بمجرد ان الشاهد أو مقروناته فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فنقض بأن أقام الدليل  
 على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبالشاهد  
 فكابرة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح  
 التفات الحكم منه في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتختلف الا لازم عن اللزوم  
 لا يمكن فلا يكون تختلف المدلول عن الدليل الا انفساد فيه وثانيها ما استلزام الدليل  
 المحال وذلك لان الامور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون  
 الا لعدم صحته في الواقع ولن منع المدلول بالدليل فهو معارضة والافكارية ثم وظيفة  
 العمل عند المناقضة اثبات المقدمة المنووعة بالدليل أو بالتبني عليها أو ابطال سنده

ان كان مساويا او اثبات مدعى بدليل آخر واما وتطبيقه عند ادعاءه فتنقح شاهدته بالدليل  
 او اثبات مدعى بدليل آخر واما وتطبيقه عند المعارضة فالتعريف لدليل السائل اذ يصير  
 المجلل حينئذ كلسائل وبالعكس من ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد  
 مكابرة ولم يكن منع مقدمته بالدليل مكابرة فاما الفرق بينهما قلت ان منع مقدمته  
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج الى الطلب  
 الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته  
 فيصير مدعى ولا بد للمدعي من دليل والمستند يصح ثلاث احداها ان يقول لانسلم  
 هذا لم لا يجوز ان يكون كذا اولاً ولم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا اولاً لانسلم هذا  
 كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من الممثل لا يمكن ان يكون على  
 سبيل المنع وهو لا يفيد واما يلحق بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم  
 من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالعقل لانه ان كان دليل  
 الممثل من دليل الممثل الاقول فبالقلب كما في المفادعات الصائفة الوردية التي  
 يمكن ايرادها على الشيء وعلى نقضه كما يقال الاعم تكفي وانية زيد واقع لان الاخص  
 كانية زيد اما واقع في الواقع اولاً فان كان واقعا يلزم وقوع الاعم قطعاً وان لم يكن  
 واقعا يلزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون الخصاص  
 خاصاً فالسائل قد يقبلها ويحجبها في نقض المدعي بأن يقول عدم حيوانية زيد  
 واقع لان الاخص كعدم حجته اما واقع اولاً وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم  
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم بل هو ان لا يتبعها وان كانت صورته كصورته  
 بأن كانا من الشكل الاول مثلاً في المثل والافعال الغير هذا خلاصة ما ذكره في  
 فن المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فارجع الى رسالة حسين افندي وتقرير  
 القوانين ليهما قلى زاده رحمه الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالبصيرة  
 من الجانبين في النسبة بين الشيتين اعطاهما بالصواب وقد يكون مع نفسه (والجادة)  
 هي المنازعة في المسئلة العلمية لزام الاعم سواء كان كلامه في نفسه فاسداً اولاً  
 واقدم علم بقساد كلامه وحمية كلام خصمه فتازعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه  
 وكلام صاحبه فتازعه فهي المعاندة (والمغالطة) هي قياس من كك من مقدمات  
 شبيهة بالحق وتسمى مغالطة او شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة واما  
 المناقضة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاول اما منع  
 مجرد عن ذكر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبني عليه  
 كانسلم ان الاعم كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا اولاً لانسلم كذا وانما يلزم كذا لو كان  
 الاعم كذا ويهي أيضاً بالنقض التفصيلي عند الجدلين والثاني وهو منع المقدمة  
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل أيضاً بناء على تخالف حكمه في صورة بيان يقال



ما ذكر من الدليل غير صحيح اختلف حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لان جهة المع  
 فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما يتلوه  
 ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالعارضه فيقول المعارض للمستدل في صورة  
 المعارضه ما ذكره من الدليل ان دل على ما تدعيه فعذري ما يتقيه أو يدل على  
 نقيضه ولا يثبت بطريقه فيصير المعارض به ما يتدلا والمستدل معارضاً وعلى المستدل  
 المنوع دليله المدفع لما عارض به عليه بدليله ايسلم له دليله الاصلى ولا يكفيه المنع  
 الجزم كما لا يتكفي من المعارض بذلك فان ذهب عن المستدل دليله الاخر منع ثانياً تارة  
 قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثالثاً ورابعاً  
 ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يفهم أحدهما الآخر وأما في صورة المناقضة فان  
 أقام المانع دليلاً على انتفاء المقدمه فإدعاء احتجاج المذكور به من نفسه بالان المعارض  
 غريب منصب المستدل فلا يسمعه المحققون من أهل الجدل لاسيما لزامه الخياط  
 في البحث فلا يثبت الجواب وقيل يسمع ويحقق المعارض به جواباً والمناقضة  
 الاصطلاحية عامية في علم الجدل هي تعلق أحدهما على الآخر في إشارة الى استحالة وقوعه  
 كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط والمعارضه في اللغة عبارة  
 عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال اقلان ابن يعارضه أى يقابل بالمدفع  
 والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المعامل دون مدلوله  
 والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضه نوعان معارضه خاصة  
 وهي المصطلح المذكور ومعارضه مناهضة وهي المقابلة بتعليل المعامل سميت  
 بذلك لتضمنها ابطال دليل المعامل ومن شرط تحقق المعارضه الممانعة والممانعة  
 بين الدليلين في الثبوت والقوة والممانعة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل  
 فلا يتحقق التعارض في الجمع بين الحل والحيرة والنفي والاثبات في زمانين في محل  
 واحد أو في محلين في زمان واحد لانه متعقوب وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهات  
 كأنه من البيع وقت الندم مع دليل البوازي وان اجتمعت هذه الشروط وتعدرت  
 التخلص من التعارض بهذا الطريق فينتظر ان كانا عامتين يحمل أحدهما على القيد  
 والاخر على الاطلاق أو يحمل أحدهما على الكل والاخر على البعض دفعا للتعارض  
 وان كانا صريحتين يحمل أحدهما على القيد والآخر على ما ~~ممكن~~ وان كان أحدهما  
 خاصاً والاخر عاماً يقضى الخاص على العام وهذا بالاجماع دفعا للتعارض وفي جميع  
 الجوامع يحصل من النصيب التعارض من ستة وألأون نوعاً لانه لا يخلو اما أن يكونا  
 عامتين أو خاصين أو أحدهما عاماً والاخر خاصاً أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص  
 من وجه فهذه أربعة أنواع ~~ممكن~~ كل منها يتقسم ثلاثة أقسام لانها اتمام معلومان  
 أو مظلومان أو أحدهما معلوم والاخر مظلون يحصل اثنا عشر وكل منهما اتمام يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمنافضة في البدع تعليق الشرط  
على تقيضين ~~ممكن~~ ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق  
في عدم وقوع الشروط فكانت المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقوله

وانك سوف تصحكم أو تباهي • إذا ما شئت أو شاب الغراب

لأن مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الأول الذي هو ممكن لأن القصد  
أنك لا تصحكم أبدا من كليبات أبي البقاء ربه الله (أسماء الشهور العربية في الجاهلية)  
المؤتمر المحترم ناجر مستقر شوان كشناد شهر ربيع الأول بصانته كغراب ورقمان  
شهر ربيع الآخر حنين ككأمير وسكيت وبالأم فيهما اسمان بجمادى الأولى  
والآخر الرئي كربي وبالأم اسم جمادى الآخرة الاسم رجب لا تير لا ينادى فيه  
يا صاحبا وبالفلان العاذل اسم شعبان تاتق بالأم شهر رمضان الوعل اسم شوال  
ورثة اسم ذي القعدة برك كغراب اسم ذي الحجة كلها مصحح من القاموس (أسماء الأيام)  
وهي كانت العرب تسمى يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني أبو سعيد قال  
أنشدني ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية

أوتل أن أعيش وأن يوتى • بأقول أو بأهون أو بجبار

أم التالي دبار أم فيري • بونس أو عروبة أو شيار

من الصحاح للجوهري في هون (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي وصل ويجعل تامل • والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حنفي عاطف مؤتمل • ثم السكيت والآخر الفسكل

من حياة الحيوان للدميري الفسكل الذي يحيى في الخلبة آخر التليل قال أبو الغيث  
أولها الجلي ثم المصلي ثم المسلي ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤتمل ثم الحنفي  
ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور أيضا  
من العشر المعدودات وما جاء به ذلك لا يمتد به كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل  
وسكيت وصل وقشر ولم يذكر المسلي بالسين في مادة سلا وما ذكره الدميري كما تراه  
(قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن هبدا القادر الحنفي الرازي في شرح  
المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات البحريرية وقد كنت جهت قداح الميسر  
العشرة مرتبة في ثلاثة أبيات وهي

القد والتوأم والرقيب • والحلس ثم النافس المغيب

ومسبل ثم المعلى الأعلى • وبمسده ثلاثة قهيب

وهو السقيج بعده المنيع • والوغد فاحظ هكذا الترتيب

فالقول القد وله نصيب واحد من الجوز والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب  
وله ثلاثة والرابع الحلس وله أربعة والخامس النافس وله خمسة وانما هي في التظلم

ميبالانه اختلف فيه فقبل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما لم تثبت له المرتبة انظامه  
 يقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المهلى وله سبعة وهو  
 اعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرمة لانصيبها هو ~~ص~~ وانوايصرون الجزور  
 ويحزونه عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزاً ويجتمعون القديح العشرة  
 ويضعونها في الربابة وهي شعبة بالكثافة ويجيبونهم انهم يضعونهم في يد الحكم فيضج  
 واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من اجزاء الجزور  
 بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرمة عزم ثمن الجزور وكانوا يطعمون  
 اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون اكله ويعيبون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسمونه برما  
 وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وحسب ذاني شروح الكشاف والبيضاوي  
 عند تفسير قوله تعالى انما نلهم والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان  
 الآية والقديح السهم قبل ان يراش ويركب فيه النمل ~~وصعدان~~ لاهل الجاهلية  
 سهام مكتوب على بعضها امر في ربي وعلى بعضها انهم في ربي والثالث غفل فاذا خرج  
 الاخر مضوا على ما قصدوا من فعل واذا خرج الثاني مجنبوا عنه وان خرج الغفل  
 اقبلوا هاتينيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وان تستنهبوا بالازلام  
 والاستقسام بها هو ما ذكرناه وهو استعمال من القسم فكانهم كانوا يطالبون بها علم  
 ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التناسير وجعلناكم شعوبا وقبائل  
 الشعب الجوع العظيم المنتسبون الى اصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة فيجمع  
 العمار والعماراء فيجمع البطون والبطن فيجمع الاغناد وانفسد تجتمع النصائل  
 نخزيمة شعب وكانه قبيلة وقريش عمارة وقصى يطن وهاشم نخز وعباس فصيلة وقيل  
 الشعوب بطون الجهم والقبائل بطون العرب من البيضاوي ( الشعب ) برنة  
 الضرب والعماراء بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل ما اتفق عليه اهل  
 النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون الجهم الخ وانما خص بهم اكثر اقسامهم  
 وتفرقت اقسامهم واقلية الشعوب على الجهم قبل لمن يفضل الجهم على العرب شعوب  
 بالضم فتسب الى الجمع كالتصاري من حاشية الشهادة ( حكاية سواد بن قارب  
 مع رثية الجهم ) روى اصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما هم من الخلطاب  
 رضي الله عنه جالس اذ مر به رجل فتبيل يا امير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي اناه  
 رثيه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له امرأتك على ما انت عليه من الكهانة  
 فغضب فقال له امر سجان الله ما كنا عليه من الشرك الاكبر مما كنت عليه فاعترفت  
 بايائتك رثيتك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما انا ذات ايل له تائم اذا تاني  
 فضر بني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مع سائق واعقل ان كنت تعلم انه  
 قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدهو الى اقله والى عبادته ثم انشد

عجبت للجن وتطلايها • وشدها العيس باقتابها  
 تهوى الى مكة تبني الهدى • ماصادق الجن ككذابها  
 فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قدامها كاذباها  
 قلت دعني انا م فاني اسميت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية اتاني فخر بن بريدة وقال  
 قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي  
 ابن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتطلايها • وشدها العيس باقتابها  
 تهوى الى مكة تبني الهدى • ماموذنو الجن ككفارها  
 فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قدامها كاذباها

قلت دعني انا م فاني اسميت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتاني فخر بن بريدة  
 وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من  
 لؤي بن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتطلايها • وشدها العيس باقتابها  
 تهوى الى مكة تبني الهدى • ما طاهر الجن ككفارها  
 فارحل الى الصفوة من هاشم • واسم بعينك الى راسها

قال فرحلت ناقتي وايتت المهينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حوله  
 فانتات اقول

اتاني نجي بين هذه ورقدة • ولم اذ فيما قد بلوت بكاذب  
 ثلاث ليل قولة • كل ليلة • اناك رسول من لؤي بن غالب  
 فشرت من ذيل الازار ووسط • بي الذعلب الوجناء بين السباب  
 فاشهد ان الله لارب غيره • وانك مأمون على كل غائب  
 فكن لي شفيعا يوم لا ذوشفاعة • بعن قسيلا عن سواد بن قارب

قال فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بمقالي فوثب عمر بن الخطاب رضي  
 الله عنه فالتزمه وقال كنت اشتهي ان اسمع هذا الحديث منك فهل ياتيك اليوم قال  
 اما مذممت القرآن فلا من انوار الربيع في انواع البديع وقد رأيت في كتب السير  
 وغيرها واذكرها الصلاح الصغدي في شرح لامية الحجج ولم أرها في العصدين وغيرها  
 من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد  
 العقائد من اسباب العاوم للقراني قدس سره  
 (بسم الله الرحمن الرحيم) الجهد لله الذي ميز عصابة السبينة بانوار اليقين • وآثرهما  
 السلق بالهداية الى دعوات الدين • وبنينهم ذريغ الزائفين • وضلال المهدين • ووقفهم

لا اقتداء بسيد المرسلين \* ومدد هم للتأني بحسبة الأكرمين \* وبسرهم اقتفاء آثار  
 السلف الصالحين \* حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالطبل المتبين \* ومن سير  
 الأولين وعقائدهم بالتهج المبين \* فجمه وافي القول بين نتائج العقول \* وقضايا الشرع  
 المنقول \* وتحمقوا أن النطق بما تبعدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله  
 ليس له ملائيل وبحصول \* ان لم تصحق الاساطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب  
 والاصول \* وعرفوا أن كلتي الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات  
 صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول \* فعلموا أن يشاء الايمان على هذه  
 الاركان وهي أربعة ويدور كل ركن على عشرة أصول ( الركن الاول )  
 في معرفة ذات الله ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه  
 وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس بمتناهي ولا مستقر اهلى  
 مكان وأنه حرق وأنه واحد ( الركن الثاني ) في صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهي  
 العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا حيا بما يصير امتكلاما منزها عن حلول الحوادث وأنه  
 قديم الكلام والعلم والارادة ( الركن الثالث ) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة  
 أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنهم ساجدون لله تعالى للعباد وأنها  
 مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق وأن له تعذيبا لا يطاق وله ايلام البرى \*  
 ولا يجب عليه رعاية الاصلح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن به نسبة الانبياء جائزة  
 وأن نبوة نبينا عليه السلام ثابتة سوى بقية بالمعجزات ( الركن الرابع ) في السمعيات وهي  
 اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال منتهى بحروك كبر والميران والسرراط وسحاق الجنة  
 والنار وأحكام الامامة ( فالركن الاول ) من أركان الايمان معسرفة  
 ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول ( الاصل الاول ) معرفة وجوده تعالى  
 وأولى ما يستتضاه من الانوار ويسلك من طريق الاعتقاد ما أرشد اليه القرآن  
 فليس بعد تربيان الله بيان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال  
 أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا لکم سبائنا وجعلنا الليل ليليا وجعلنا النهار نهارا  
 وشينا فوقكم سبعا مشددا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المصنرات ماء نحييا  
 لتخرج به حيا ونباتا وجعلنا الساقا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض  
 واختلاف الليل والنهار والفلک التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله  
 من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وقد سرقت الرياح  
 والصباب المسخر بين السماء والارض لايات انشوم يهتلون وقال تعالى ألم ترا كيف  
 خلق الله سبع سموات طباقا و جعل القمر في نور واجعل الشمس سراجا والله أنبتکم  
 من الارض نباتا ثم يعيدکم فيها ويخرجکم اخر ارجاء قال تعالى أفرايتم ما تملكون  
 أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناهم ذكورا وذكورة وناعلهم قوين

فليس ينبغي على من معه أدنى مسكة إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار  
تظيره على جهات خلق الله في الأرض والسماوات وبدائع فطرة الحيوان والنبات  
أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يديره وفاعل  
يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تحضير ومصرفة  
بعقضى تدبير ولذلك قال الله تعالى في آياته شك فاطر السماوات والأرض ولهم مذايعة  
الأنبياء كما هم له دعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا لا إله إلا الله وما أمر والألئيم عبدوا الله  
مخلصين له الدين وما أمر وأن يقولوا النساء وللعالَم إله فان ذلك كان مجبولاً في فطرة  
عقولهم من عبادة نشوهم وفي عنقوان شباههم ولذلك قال الله تعالى وإن سألتم من  
خلق السماوات والأرض يقولن الله فإذ في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يفي  
من إقامة البرهان والكافي سبيل الاستظهار والافتداء بالعلماء النظار نقول من  
بداية القول ان الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعتالم حادث فاذا  
لا يستغنى في حدوثه عن سبب أما قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب فبلى فان كل  
حادث فهو مختص بوقت يجرى في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته  
دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص وأما قولنا العالم حادث فبرهانه  
ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن  
الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعاوى الأولى ان الاجسام لا تخلو  
عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبساده والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل  
واقتران فان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل رأياً ومن نهج العقل  
ناكباً والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما  
بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد فبما من ساكن الا والعقل  
فاضر يجوز سكونه وما من متحرك الا والعقل قاضٍ يجوز سكونه فالطاري  
هما حادثان بطرانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سياتى  
برهانه في اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث  
وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها وما لم تنقض تلك  
بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحوادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال  
واقبل لو كان للذات دورات لانهاية لها لكان لا يخلو أعدادها من أن تكون  
شعاعاً أو وتراً أو شعاعاً ووتراً جميعاً ولا شعاعاً ولا وتراً محال أن تكون شعاعاً  
وتراً جميعاً ولا شعاعاً ولا وتراً فان ذلك جمع بين النقي والاثبات اذ في اثبات أحدهما  
نقي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر محال أن تكون شعاعاً لان الشفع يصير وتراً  
بزيادة واحدة فكيف يعوزها واحد مع أنه لانهاية لا أعدادها فيحصل من هذا ان  
العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الحدث

من المدركات بالضرورة (الاصول الثاني) العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل اولى  
 ليس لوجوده اول بل هو اول كل شئ وقبل كل ميت وحي وبرهانه انه لو كان حادثا  
 ولم يكن قد سبق له لاقتصر هو ايضا الى محدث واقتصر محدثه الى محدث ولتسلسل  
 ذلك الى غير نهاية ومات لسلس لم يتوصل او ينتهي الى محدث قديم هو الاقول وذلك  
 هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبسئته (الاصول الثالث)  
 العلم بانته مع كونه ازيا ابدى ليس لوجوده آخر فهو الاقول والآخر والتاخر والباطن  
 لان ما ثبت قديمه استحالة عدمه وبرهانه انه لو انه عدم اكان لا يخلو اما ان يتعدم  
 بنفسه او بعدم يضاؤه ولو يبان ان يتعدم شئ يتصور دوامه بنفسه بل يبان ان يوجد بنفسه  
 بنفسه فكما يحتاج طريقان الوجود الى سبب وكذلك يحتاج طريقان العدم الى سبب  
 وباطل ان يتعدم بعدم يضاؤه لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه  
 وقد ظهر بالاثنين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده  
 وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث في ماضيه حتى يتقطع وجوده  
 بأولى من التسديم في ماضيه للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من الابعاد  
 والقديم أقوى من الحادث (الاصول الرابع) العلم بانته ليس بجوهر متعززل بل يتعالى  
 ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متعززه يختص بحيزه ولا يتخلو من  
 ان يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه ولا يتخلو عن الحرصحة والسكون وهما اسادتان  
 وما لا يتخلو من الخواص فهو حادث ولو تصور جوهر متعززه قديم امكن ان يعقل قدم  
 جواهر العالم فان سماء جسم جوهرها ولم يرد به المتعزز لان ثقلها من حيث الامتلاء من  
 حيث المعنى (الاصول الخامس) العلم بانته تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم  
 عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرها فهو صاحب حيز بل كونه  
 جسما لان كل جسم يختص بحيزه ومركب من جوهر وجوهر ويصير في تولده عن  
 الاقتراق والاجتماع والحرصحة والسكون والهيئة والقدر وهذه سمات الحدوث  
 ولو يبان ان يعتقد ان صانع العالم جسم يبان يعتقد الهيئة والقدر وهذه سمات  
 الشمس والقمر واشئ آخر من اقسام الاجسام فان تجاسر تجاسر على قسمته  
 جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطاً في الاسم مع الاصباية في نقي  
 معنى الجسم (الاصول السادس) العلم بانته تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل  
 لان العرض ما يحل في الجسم وكل جسم فهو وسط ويكون محله موجودا له فكيف  
 يكون حالاً في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وماءه غيره ثم أحدثت  
 الاجسام والاعراض بعد ولاته عالم قادر مريدنا ان كما يأتي بيانه وهذه الاوصاف  
 تستحيل على الاعراض بل لا تتعلل الا لوجود قائم به مستقل بذاته وقد تحصل  
 من هذه الاصول انه قائم بوجود نفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله جواهر واعراض وأجسام فاذا لا يشبهه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القيوم الحي  
الذي ليس كمثل شيء وأما يشبهه المخلوق خالقه والمقدر والمصور مقدره ومصوره  
والاعراض والاجسام ~~كلها~~ من خالقه وصنعه فاستعمال القضاء عليها بماثلته  
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات  
فإن الجهة اتما فوق وأما أسفل وأما يمين وأما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات  
هو الذي خلقها وأحد عشر واسطة خلق الإنسان وخلق له طرفين أحدهما يعتمد على  
الأرض ويسمى رجلا والأخرى قابله ويسمى رأسا فحدث اسم القوق لما يلي جهة الرأس  
واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى إن النملة التي تدب متنكسة تحت السفلى  
تقلب بجهة القوق في حلقها فتساوان ~~مكان~~ في حلقها فوقها وخلق للإنسان اليدين  
أحدهما أقوى من الأخرى في القالب فحدث اسم اليمين للأقوى والشمال لما يقابله  
وسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والأخرى شمالاً وخلق له جانبيين يبعثر من أحدهما  
ويتصمك إليه فحدث اسم القدام للجهة التي تتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله  
فالجهات سادسة بحدوث الإنسان ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقه بل خلق مستديراً  
كالكرة لم يكن له هذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصاً في الأزل بجهة والجهة  
سادسة أو كيف صار بجهة بعد أن لم يكن بأن خلق العالم تحته وتعالى أن ~~يكون~~  
له تحت إذ تعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل فكل ذلك مما  
يستحيل في العقل لأن المعقول من كونه بجهة أنه مختص بجزء اختصاص الجوهر  
أو مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهر أو عرضاً  
فاستحالة كونه مختصاً بجهة وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الاسم  
مع المساعدة على المعنى ولأنه لو كان فوق العالم كان محاذياً له وكل محاذٍ جسم فاما  
أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يصحح إلى مقدر وتعالى عنه الخالق  
المدير فاما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لانها قبله للدعاء وفيه أيضاً  
إشارة إلى ما هو وصف المدعو من الجلال والكبرياء تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة  
المجد والعلاء فإنه تعالى فوق كل موجود بالهonor والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم  
بأنه تعالى مستوعب على عرشه بالمعنى الذي أرادته تعالى بالاستواء وهو الذي لا يتأق  
وصف الكبرياء ولا تتطرق إليه سمات الحدوث والقناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى  
السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان وليس ذلك إلا بطريق  
الشهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق \* من غير سيف ودم مهوراق

فاضطرأ أهل الحق إلى هذا التأويل ما اضطرأه أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى وهو  
معكم أينما كنتم إذ جعل بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم



قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن على القدر والقدرة والقهر وجل قوله صلى الله  
 عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه على التشرية والكرام لانه لو ترك على ظاهره  
 للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتكليف لزم منه كون المتكلم  
 جسما مما ساء العرش امامته أو كبراً أو صغراً وكل ذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو  
 محال (الاصول التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والاقطار مقدسا  
 عن الجهات ولا قطار مرقى بالابين والأيسار في المدار الاخرة لقوله تعالى وجوه  
 يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله تعالى لا تدركه الابصار  
 وقوله تعالى في شطاب موسى عليه السلام ان تراني وايت شعري ~~صكيت~~ عرف  
 المعتزلي من صفه رب الارباب ما بهله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية  
 مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البسوح والاهواء من الجهلة الغيبية أولى من  
 الجهل بالانبياء واما وجه اجراء الرؤية على المناظر فموسى الذي المحال فان الرؤية  
 نوع كشف وعلم الاله أتم وأوضح من العلم فاذا جازت علمه وليس في جهة جازت علم  
 الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم ما في ان يراه الخلق من غير مقابلته  
 وما يزان يعلم من غير كيفية وصورة يزان يرى لذلك من غير كيفية وصورة  
 (الاصول العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا تدله انفراد بالخلق  
 والابداع واستتد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له ينازعه  
 ويشاويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آية الا الله فاستدنا وبسائه أنه لو كانا  
 اثنين وأراد أحدهما أمرا فالتاني ان كان مضطرا الى مساعدته فان هذا الثاني  
 متهورا عاجزا فلم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مساعدته ومداقته كان الثاني  
 قويا قاهرا والاول ضعيفا قاهرا فلم يكن الها قادرا (الركن الثاني) العلم بصفات الله  
 تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصول الاول) العلم بأن صانع العالم قادر وانه  
 تعالى في قوله وهو على كل شيء قدير لان العالم يحكم في منتهى مرتبة في شاقته ومن  
 رأى ثوباً من ديباج حسن النسيج والتأليف متناسيب العناصر التطريف ثم توهم  
 انه صدرت منه من ميت لا استطاعة له أو انسان لا قدرة له كان مخدوماً عن غريزة  
 العقل ونظر طافي سلك أهل الغباوة والجهل (الاصول الثانية) العلم بأنه تعالى عالم  
 بجميع الموجودات ومحيط بجميع الامور لا يهز عن علمه مثقال ذرة  
 في الارض والسموات صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد الى صدقه بقوله  
 الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك  
 لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير اللطيف  
 على علم الصانع ~~بشيء~~ الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى  
 والهداية والتعريف (الاصول الثالث) العلم بكونه جيا فان من ثبت علمه وقدرته

ثبت بالضرورة وتعيينه ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون أن يكون سبباً لجاز أن يشك  
 في حيات الحيوانات عند تردد هلق الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف  
 والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مرئياً  
 لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى حشيشته ومصدر عن ارادته فهو المبدئ المعبد  
 والفعال لما يريد وكيف لا يكون مرئياً ويصير كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه  
 ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين  
 والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أسد المقدورين ولو أغض  
 العلم عن الارادة في تخصيص العلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم  
 بوجوده لجاز أن يفنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده  
 (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هو اجس الضمير وخفايا  
 الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت ديب الغملة السوداء في الليلة الظلماء على  
 العصرة وكيف لا يكون سمياً بصيراً والسمع والبصر كمال الاحماله وليس ينقص  
 فكيف يكون الخلق أكل من الحماق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف  
 تمتدل النسجة هـ ما وقع النقص في جنبيه والكمال في خلقه وصنعه أو كيف تستقيم  
 حجة ابراهيم عليه السلام على آبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلاً وغيافاً قال له لم تعبد  
 ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفنى عنك شيئاً ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته  
 داحضة ودلائله ساقطة ولم يصمدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه  
 وكما عقل كونه تعالى فاعلاً بلا جارحة وطاماً بلا قلب ودماغ فليعلم كونه بصيراً  
 بلا سدة وسمياً بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو  
 وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يتسبه كلامه غيره كما لا يشبهه  
 وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفها  
 للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من  
 الاغبياء ولم يتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائمهم

ان الكلام اتى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن لم يعقله عقله ولانها من ان يقول لسانى حادث واكن ما يحدث فيه بقدر في  
 الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعه وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم  
 عبارة عما ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر  
 عن الباء قديماً فتره عن الالتفات اليه قلبك والله سر في ابعاد بعض العباد ومن يضل  
 الله فخاله من عاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس  
 بصوت فيسلكه أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى  
 ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليعلم في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو علم بجميع الموجودات  
 فليقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون  
 السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوطة في مقدار  
 ذرة من القلب وان كل ذلك حرق في مقدار عدسة من المدقة من غير أن عقل ذات  
 السموات والجنة والنار في المدقة والورقة فليقل كون الكلام مقروا باللسنة  
 محفوطا في القلوب ~~مكتوبا في المصاحف~~ من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل  
 ذات الله تعالى يكتب اسمه في الورق لحل ذات النار يكتب اسمها في الورق ولا حرق  
 (الاصل السابع) أن كلامه الثامن بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم  
 اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخل تحت التغير بل يجب له صفات من نعوت  
 القدم ما يجب للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تتحل الحوادث بل لم يزل في قدمه موصوفا  
 بجماد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزها من تغير الحالات لان محمل الحوادث  
 لا يتناولها وما لا يتناولها من الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعمت الحدوث لاجسام  
 من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها  
 في قبول التغيير ويتنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحوادث هي الاصوات  
 الدالة عليه وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى  
 اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علم بما في قلب أبيه من الطلب مساويا لذلك  
 الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليقل قيام الطلب  
 الذي دل عليه قوله تعالى اخذنا نبيك بذات الله تعالى وممير موسى عليه السلام  
 مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقته معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم  
 (الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته  
 ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكثوفة له بالعلم في الازل  
 اذ لو خلق الله العلم بتدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت  
 الشمس ~~اذا كان~~ قدام زيد عند طلوع العلم بالعلم من غير تجدد علم  
 آخر فكذا ينبغي أن يفهم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي  
 في القدم اعلقة باحداث الحوادث في اوقاتها الالمانية بها الى وقت وقوع الازل  
 اذ لو كانت حادثة اصاب محلال للحوادث ولو حدثت في غير زمانه لم يكن هو صريدا لها  
 كما لا تكون أنت متحرك كما يحركه ليس في ذاتك وكيف قدرت وكيف ما قدرت فيه تنقل  
 حدودها الى ارادة أخرى وكذا الارادة الاخرى تنقل الى أخرى وينسأل الاخرى الى  
 غير نهاية ولو يمتاز أن تحدث ارادة بغير ارادة بل يمتاز أن يحدث العلم بغير ارادة (الاصل  
 العاشر) أن الله تعالى عالم بعلمه في جميعا قادر بقدره صريدا ارادة من كلامه بجميع  
 يسمع بصير بصير وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول الناقل عالم بلا علم

كقوله في بلامال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات  
 كالقتل والمقتول والقاتل وكلا لا يتصور تامل بلا قتل ولا قتل ولا يتصور قتل بلا تامل  
 ولا قتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة  
 متلازمة في العقل لا يتمك البعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم  
 فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاكه العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات  
 (الركن الثالث) العلم بانعمال الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول)  
 العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا يحدث الاياه  
 خلق انطلق ومنهم وأوجد قدرتهم وسر كتهم بالمسبح افعال عباده مخلوقة ومتعلقة  
 بقدرته تصديقه في قوله تعالى خالق كل شيء والله خالقكم وما تعملون وفي قوله وأسروا  
 قلوبكم وأجهروا بها انه علم بذات العبد ورأى ما لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير امر  
 العباد بالتحرز في اقوالهم وأسرارهم وأفعالهم لعله بما ورد في آياتهم واستدل على  
 العلم بانطلاق وكيف لا يكون خالق الفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة  
 بحركات أبدان العباد فالحركات متعاقبة وتعلق القدرة بها ذاتها فالذي يقصر بقصر  
 تعلقها من بعض الحركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستتبدا  
 بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات  
 ما يقصر فيه عقل ذوى الالباب فكيف انقردت هي باختراعه دون رب الارباب  
 وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيئات هيئات ذات المخلوقات  
 وتقدر بالملك والملاكوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن انفراد الله تعالى  
 باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب  
 بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف  
 للعبد وخلق للرب جل جلاله وايس بكسبه وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد  
 وكسبه له فاهم اخلاقت بقدرته هي وصفه فكانت الحركة نسبة الى صفة أخرى تسمى  
 قدرة فسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك  
 التفرقة بين الحركة المقدورة والرهدة الضرورية أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو  
 لا يجيب علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق  
 الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرته العبد  
 على وجه آخر من التعلق بعبدته بالاكتساب وايس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور  
 أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع  
 حاصلين اياه وعند الاختراع متعلق به نوعاً آخر من التعلق فيه فظهر أن تعلق القدرة  
 ليس مخصوصاً بمحصل المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبياً  
 للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله تعالى فلا يجري في الملك والملاكوت طرفه عين

ولا لفته فأنظر ولا لفته فأنظر الا بقضاء الله تعالى ومقدر نعمه وراحمته ومشيئته فمنه ان الخير  
 والشر والنفع والضر والاسلام والكفر والرفق والقسوة والقسوة والقسوة والقسوة  
 والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايان لا ارادة لقضائه ولا مقرب حكيمه يضل  
 من يذاه ويهدى من يشاء لا يستلجى عما يشعل وهم يستلون ويدل عليه من النقل قول  
 الامة فاطمة من شاء الله كان وما لم يشرألم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا  
 وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها او يضل من جهة العقل ان المعاصي والجرائم  
 ان كان الله ~~يريد~~ رهاها ولا يريد ها وانما هي جارية على وفق ارادة ابيس لعنه الله  
 مع أنه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة العدو أكثر من الجاري على وفق ارادته  
 فليت شعري كيف يستصير المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة  
 لوردت اليه ارياسة زعيم ضيمة لا تستكف منها اذ لو كان ما يستتب له والزميم في القرية  
 أكثر مما يستقر له لا تستكف من زعامته وتبرأ من ولايته والمعصية هي الشالبة على  
 انطاق وكل ذلك جار عند المتدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والجز  
 تعالى رب الارباب من ذلك ما اولا كبيرا ثم ههنا ظهر أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى  
 سمح أن يامر ارادة فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة  
 ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعنته السلطان عليه فاعتذر بترد عبده عليه وكذب  
 السلطان فأراد ان يظهر حجة بأن يأمر عبده بفعل ويحذره من غيره فقال له أسرح  
 هذه المداية بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد اه تناله ولو لم يكن أمر الما كان  
 عذره عند السلطان مهذا ولو ~~كان~~ ان مريدا الامتنان له كان مريدا اله لانه  
 وهو محال (الاصل الرابع) أن الله متفضل بالخلق والاشتراع ومتعقول بتكليف  
 العباد ولم يكن التكليف وانطلق واجبا عليه وقالت المتزلة وجب عليه ذلك لما فيه  
 من مصلحة العباد وهو محال اذ هو المرجب والامر والزهى فكيف يتم ذلك لا يجاب  
 أو يتعرض لأزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما بالنسبة الى الذي في تركه  
 ضررا مما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله تعالى أو ضررا مما آجل كما يقال يجب  
 على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عهدهم يؤدي الى محال  
 كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عهدهم يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلا  
 فان اراد انلصم بأن انطلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرّضه للضرار  
 وان اراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا يتم وجود المعلوم وان اراد  
 به معنى ثالثا فهو غير مفهم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يضر  
 تركه لمصلحة العباد لم يكن للرجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يخلقه هم  
 في الجنة فأما أن يخلقه هم في دار البلاء او يرضيهم للظلمة ثم يهدونهم لظلمة القاب وهو  
 العرض والحساب فمافي ذلك غميلة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يميز ذات الاستقبال  
 سؤال دفعه وقد سألوها هل فقالوا ريسوا لا نعم لنا ملا طاعة لنا به ولأن الله تعالى أخبر  
 نبيه بأن أبل جهول لا يصدق ثم أمره بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله  
 أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل بهذا الاحتمال وجوده (الاصل  
 السادس) أن الله تعالى أيلام الخلق وتوحيدهم من غير حرمان سابق ومن غير ثواب لاحق  
 خلافا للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يحد تصرفه في ملكه فملكه الظالم هو  
 عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لتفسيره ملكا  
 حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فإن ذبح الهياثم أيلام لها  
 وما أصب عليها من أنواع العذاب من جهة الأتميز لم تقدمه بجملة فان قيل إن الله  
 تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما تأسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول  
 من زعم أنه يجب على الله تعالى أحياء كل نملة وطنت وكل بقعة فركت حتى يثيبها على  
 آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا  
 عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم  
 اذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) أنه يفعل بعبادته ما يشاء  
 فلا يجب عليه رعاية الأصل لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل  
 في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري بم يجب المعتزلي  
 في قوله إن الأصل واجب عليه عن مسئلة تفرضها عليه وهو أن تفرض مناظرة  
 في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ  
 ويفضل على الصبي لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند  
 المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعة  
 فيقول الصبي أنت امتي في الصبا فكان يجب أن تديم حياتي حتى أبلغ وأجتهد فقد  
 عدلت عن العدل في التفضل عليه بتطويل العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل  
 لاني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت فكان الأصل لك الموت في الصبا هذا عذر  
 المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا نادى الكفار من دركات لظى ويقولون أما علمت  
 أننا إذا بلغنا أشركنا قهلا أمنا في الصبا فأننا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم  
 فيما إذا يجب عن ذلك وهل يجب عنده هذا القطع بان الأمور الالهية تعالى بكم  
 لخلال من أن توزن بميزان أهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية  
 صلاح العباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح  
 ما لاوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص  
 اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو لياؤه ويستحسنه  
 أعداؤه فان أريد بالقبيح ما لاوافق غرض الباري فهو محال اذا لاغرض له فلا يتصور

حته كسبح كما لا يتصور منه فلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اراد التسبيح ما لا يوافق  
 فرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبهه بشهد بخلافه ما فرضناه  
 من هنا جهة أهل النار ثم المحصنكم بمعناه العالم بصحائق الاشياء والقادر على  
 احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا  
 من يراعي الاصلح نظر النفس ليستقيده في الدنيا شاء وفي الآخرة ثواباً أو يدفع به عن  
 نفسه زحمة وآفة ويحسب كل ذلك على الله تعالى فهو جمل محال (الاصل الثامن) ان  
 معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالاعتقل خلافاً للمعتزلة  
 لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائده فهو محال فان العقل لا يوجب  
 بنفسه العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يمكن واما ان يرجع الى المعبود  
 وذلك محال فانه يتقدم عن الاغراض والفوائد بل المكفر والامان والطاعة  
 والعصيان في سعة تعالى سبان واما ان يرجع الى فرض العبد لانه لا غرض له في الحلال  
 بل يتعصبه وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المال الا الثواب ومن أين يعلم  
 ان الله يشيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والمعصية  
 في حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما  
 عرف تمسك ذلك بالشرع ولقد نزل من اخذها من المقايمة بين الخالق والمخلوق  
 حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفر ان الله من الارتياح والاعتزاز والتلذذ باحدهما  
 دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر  
 المكلف فيه فاذا حال المكلف لاني ان العقل ليس يوجب على والشرع لا يثبت الا بالنظر  
 ولست اقدم على النظر ادى الى انجام الرسول قلنا هذا ايضا هي قول القائل  
 للواقف في موضع من المواضع ان وراعتك سبعا ضاريا فان لم تنرهم من المكان قلتك  
 وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت  
 وراق ولا التفت وراق ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حقاقة ذلك القائل  
 وتهدفه لهلاك ولا ضرر وفيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم  
 وراءكم الموت ودونه السباع الضاربة واليران المارقة ان لم تأخذوا منها شيئا  
 وتعرفون صدقي بالالتفات الى معزني فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت  
 واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون وانما على السباع  
 المبين فالشرع يعرف بوجود السباع الضاربة بعد الموت والعقل يقيد فهم كلامه  
 والاحاطة بما كان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحد من الضرر  
 ومعنى كون الشيء واجبا ان في تركه ضرا ومعنى كون الشرع واجبا انه  
 معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدي الى التمدد للضرر بعد الموت عند اتباع  
 الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترثها امر به لم يصحكن الوجوه ما يشاء اذا لم يحق الواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر  
 في الاخرى (الاصل التاسع) انه ليس يستعمل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا  
 لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوسق عنهم وهذا لعل لان العقل لا يهتدى الى الافعال  
 المنصية في الاخرة كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فلهذا انطلقوا الى الانبياء  
 كما بعثهم الى الاطباء ولم يصحكن يعرفون صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمجربة  
 (الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وما جاز  
 لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايدى بالمجربات الفاضلة والآيات  
 الباهرة كانشقاق القمر وتسيح الحمى وانطاق الحمام وما تغير من بين اصابعه من  
 الماء ومن آياته الظاهرة التي تصدى به صلح كافة العرب القرآن فانهم مع قبيزهم  
 بالفصاحة والبلاغة تهدفوا السبي ونهبه وقتله ولم يقدر واعلى معارضته بمثله اذ لم يكن  
 في قدرة البشر الجمع بين برالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من اشجار الاولين مع  
 كونه اُميا غير محارب للكتبة والانباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل  
 كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين وكقوله  
 تعالى الم غلبت الروم في ادى الارض وهم من بعد غلبهم سيفلون ووجه دلالة المجربة  
 على صدق الرسول ان كل ما يحز منه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا  
 بتصدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك  
 المدعى على رعيته انه رسول الملك اليسم فانه مهما قال للملك ان كنت صدقا فاقم عن  
 سريرة ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل الصاضرين علم ضروري  
 بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعات وتصديقه صلى الله عليه  
 وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد  
 بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل يمكن ومعناه الاعادة بعد  
 الافناء وذلك ممدود لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيى العظام وهي  
 رميم قل يحيىها الذي انشاها اول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى  
 ما خلقكم ولا يعنكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو يمكن كالابتداء الاول  
 (الاصل الثاني) سوال منكرو وكبر وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه يمكن  
 اذ ليس يستدعي الاعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب وذلك يمكن في نفسه  
 ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال فان النائم  
 ساكن بظاهره ومدرك من باطنه من الاشلام والذات ما يحس بأثره عند التنبه  
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده  
 ومن حوله لا يسمعون ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم  
 السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى



النار يمرضون عليها فندوا وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب  
واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب  
القبر وهو يمكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في بطون  
السباع وحواصل الطيور فان المدرك لآلام العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة يقدر  
الله تعالى على إعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر محدود على متن  
النار اذ من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم  
وقفروهم انهم مسئولون وهذا يمكن فيجب التصديق به فان القادر على ان يطير الطير  
في الهواء قادر على ان يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال  
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى نحن نقلت موازينه  
ووجهه ان الله تعالى يحدث في صفات الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند  
الله فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب  
أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان  
قال الله تعالى وسارحوها الى مقفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت  
للمتقين فقوله اعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة  
فيه ولا يقال لا فائدة في خلقه ما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يشئ مما يفعل  
وهم يستلون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم اجمعين ولم يكن من نص رسول الله  
صلى الله عليه وسلم على امام أصلاً اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نفسه آحاد  
الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يعتقد ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف  
اندرس حتى لم يتقبل السناظم يكن أبو بكر رضي الله عنه اماماً الا بالاختيار والبيعة  
واما تقرير النص على غير منسبة للعصاية كاهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه  
وسلم وخرقه الاجماع وذلك مما يستعري على اختراعه الا زواقض واعتقاد أهل  
السنة تركية العصاية والثناء عليهم كما أن الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين  
معاوية وعلي كان مبنياً على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على  
رضي الله تعالى عنه ان تسليم قتله عثمان مع كراهة عثمان ورسوله عليهم بالصكر  
يؤدي الى اضطراب أمر الامامة في بدايتها ف رأى التأخير اصوب من كون معاوية  
ان تأخيراً مرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائتمة وتعرض السماء للسفك  
وقد قال أفاضل العلماء ~~كل~~ مجتهد مصيب وقال فانلون المصيب واحد ولم يذهب  
الى قنطشة على رضي الله تعالى عنه ذو مصيب أصلاً (الاصل الثامن) أن فضل العصاية  
على قدر ترتيبهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع  
عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء عليهم اجمعين اخبار

وأما يدركه دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتزييل بقرائن الاحوال  
 فأولافهمهم ذلك لتلذذوا الامر كذلك اذ يمكن لا يأخذهم في الله لومة لائم  
 ولا يصر فهمهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام  
 والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكتاية ونسب قریش لقوله صلى الله عليه  
 وسلم الاثمة من قریش واذا اجتمع عددهم من الوصوفين بهذه الصفات قال امام من يعتقدت  
 له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا كبرياغ يجبرته الى الانقياد للمحق (الاصل  
 العاشر) أنه لو تعدد وجود الورع والعلم فمن تصدى للامامة وكان في صرفه اشارة  
 قننة لا تطاق حكمنا بانه قادم امامته لا نابين أن نحررك قننة بالاستيطان فما يليق المسلمون  
 فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي انبتت لزيد المصلحة  
 فلا نهدم أصل المصلحة شغفا بمازاها كالذي بيني قصرا ويهدم مصرا ومن أن تحكمم بخلو  
 البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البني  
 في بلادهم ليس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه  
 الاركان الاربعة الحاربية للاصول الاربعة هي قواعد العقائد فمن اعتقدها كان  
 موافقا لاهل السنة ومباينا لهرط البدعة والله تعالى يستدنا بتوفيقه ويهدينا الى  
 الحق ويحسبته عنه ونسبحه جوده والسلام

رسالة في كلمة التوحيد لولا تا عبد الرحمن الجاهلي قدس سره السامى وقد استقطنا  
 منها الديباجة تليلا لسواد وتعويلا على ما هو المقصود والمراد  
 اعلم أن لاله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا في تعليلها على  
 ما تقتضيه التواعد النحوية قيل ان لاله مبتدأ فلابد له من خبر والاله مبتدأ ثان  
 يدل من اسم لاعلى المهل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظة لاله لو أبدل من اللفظ الزم من  
 نفسه نقي المستثنى اذا العامل في المبدل والمبدل منه في حكم الساقط كما تقر في النحو  
 فاذا احتاج كلاهما الى تقدير التبر وعلى ككل تقدير لم يقدم معنى التوحيد ظاهرا  
 بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفي الامكان عما سوى الله تعالى من  
 الآلهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيهما ممكن بأن يكون التقدير  
 لاله ممكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيهما موجود  
 كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة  
 لانه لا يلزم من نفي وجود الاله نفي امكانه فان نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان  
 كما لا يخفى وسيجئ تحقيقه وان قدر في الاول الامكان وفي الثاني الوجود ليكون  
 التقدير لاله ممكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون  
 من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما جاءني أحد الا زيد  
 فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذي هو عدم الجيئة والمستثنى منه هو أحد

فكأنه قلنا ما جاءني أحد الايمان في يد فلا يصح أن تقول ما جاءني أحد الايمان زيد  
فهذا يظهر أنه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول فليتأمل  
وما قيل يمكن أن يقدر يمكن موجود معاني كلهم ما يجب تعدد الخبر اذا كان المراد  
بالامكان الامكان العام مما لا يصح أيضا أن تعدد الخبر فيها اذا كان في تعدد اراده  
قائداً نحو مترقب فيه غير ما في الاول وهو في اليقين كذلك لان المستثنى يجب أن يكون  
مناسبا للمستثنى منه في اجراء الحكم لما مر آنفاً في نفي ذلك لا يخلو اما أن يكون  
الاستثناء من الامكان أو الوجود أو كليهما فالاولان في ما محذوران كما سبق من لزوم  
فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام هو هذا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى  
عن الآخر فيبقى أحد الخبرين انقوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله  
الا الله أصله الله المكون الله مبتدأ والخبره فتقدم الخبر وقيل اله الله لان تقديم  
ما سقه التأخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه محصوراً في افادة حصر المعنى الواحد  
بل يستفاد منه معنى آخر مثل التثنية والتشويق والتماؤل ونيز ذلك ادخل فيه كلمة  
لا والالتين هما آلتا الحصر لأن ينص به وقيل لا اله الا الله ويرد بعض المحققين هذا  
القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مقرباً واقعا موقع الخبر لانه كان  
المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاتي مقابلة الله تعالى عن كل اله  
تأمل تم كلامه وجبه التأمل أنه اذا نفي مقابلة الله تعالى عن كل اله فكانت نيات لكل  
من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فبأنه أن يكون الآلهة  
فساده ناهراً ويصح أن يجاب عنه بوجهين الاول أنه معارض لان المقصود  
من مساق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان عما سوى الله  
تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فإنه نفي الوجود  
منها ويبقى الامكان على حاله فما الذي عليه أنه مما يشهد توحيدا كاملا لان تقدير  
الوجود وان كان يصحارة خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطرا ان الخطا طر  
وخلبانه عن المستنصر من هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفي الوجود  
عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لان سلم أن نفي الوجود كافي في هذا المعنى بل المعنى  
ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما يكون على نفي الوجود عن الآلهة  
سوى الله تعالى ونفي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط  
مع بقاء الامكان الثاني لان سلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع التمسرح حتى يلزم ذلك  
المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر ان الاصل غير  
الله تعالى ليس بالله ليكون غير الله مبتدأ وليس بالخبره ومعناه أي غير الله ليس  
معبودا بالحق فقطم ليصح كون معنى الالهية الذي هو العبودية بالحق مقصودا  
على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولو سلمنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النقي والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية ولكن لانسلم أنه يلزم منه نقي مغايرة  
الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام  
يناسب المستثنى في جنسه فاذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق  
أحد الا الله أي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه  
الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذي وقع  
الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أن ما اذا قلنا لا يستحق للمعبودية له بالحق  
أحد الا الله بتقدير احد نظرنا الى الاصل والحقيقة فكأننا قلنا لا يوجد والامكان  
عن كل اله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز  
عنه الى غيره قطعاً فعناء ليس له شريك لاني الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق  
صفة المعبودية بالحق قطعاً لكونه موجوداً متصفاً بصفة البطلان كما لا يخفى من كون  
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل الفرض ان المتنازع  
فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشركين في اعتقادهم ان الآلهة المتعددة  
المستحقة للمعبودية كثيرة كاثنة في الوجود لانه يمكن ان يوجد فرد هذا الخطا عليهم  
يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهم لم يعلم أن الاستثناء من  
الوجود والامكان أو شئ آخر وهذا يناق التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده  
تعالى بالوحدانية ونقي اله غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحاً لرد الخطا ادعاء  
لكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فاذا قلت لاله موجود الا الله لرد الخصم  
لا يمكن أن يحتج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك  
العرض سواء من التوزع على امكان وجوده بأنه اذا لم يكن موجوداً فهل يمكن  
ان يصير موجوداً من بعد أم لا فهذه السائبة من توزع القلب والخلجان تورث  
الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو يناق التوحيد بخلاف  
ما اذا لم يكن المقدر له موطناً ظاهراً كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافياً للتوحيد  
ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلاً لان الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم  
الفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس واله بمعنى المعبود بحق فاذا قلنا لاله  
الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا اردنا أنه لا يستحق للمعبودية  
أحد لاني الوجود ولا في الامكان الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الآلهة مع  
ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم أن في الدار زيداً وعمراً وغيرهما  
ما في الدار الا زيد يعني ما في الدار أحد الا زيد اذا لم يكن غيره فعناء أن تلك الصفة  
أي الكينونة في الدار ليس الا تلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره  
موجوداً خارجاً عنها لا يناق عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة  
هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تعيد التوحيد اذا كان

الهعسقى المعبود بحق والله علم الفرد الموجود منه كما تقررقانه لو لم يكن محسباً كذلك بل  
 يكون الله بهما المفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علم الفرد الموجود منه كما زعم  
 بعضهم لما أفاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصور  
 ليس ما تعلم من وقوع الشركة فيصطلح الكثرة ويلزم الفساد أيضاً لو كان كذلك فالمراد  
 بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق أو مطلق المعبود فمن الاقول يلزم استثناء الشيء  
 من نفسه لأنه اذا كان اسماً للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أى بين الله وبين  
 الاله في الكلية بحسب المفهوم فاذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه ومن التامى يلزم  
 الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون الهعسقى المعبود بحق والله علماً  
 للفرد الموجود منه هذا ما أردت تبيينه واستخرجت من قريحي تدقيقه تمت الرسالة  
 المنسوبة الى المولى الجاهى رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد الزنا والوقف عليه تعين  
 السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له نفسه وبجهان الرفع وهو الأرجح لان  
 السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن ذم الرفع في صورة الرفع  
 اما بدل أو خير والاول هو المشهور الجاهى على السنة المعربين وصلاحة الطول محل  
 الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاول أن يكون البدل من النعمان المستتر في الخبر  
 المقدر الرابع الى اسم لانه أقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار الفعل نحو لا احد فيها  
 الا يزيد مع امكان الاتباع باعتبار لفظ نحو ما قام أحد الا يزيد والثاني قد قال به جماعة  
 قال ناظر الجيس ويظهر لي انه أرجح من القول باليدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما يزيد  
 الا قام ان قام خبر عن زيد ولا شك ان زيد افعال في قوله ما قام الا يزيد مع انه مستثنى  
 من متدر في المعنى أى ما قام أحد الا يزيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبار  
 عن اسم قبسه وبين كونه مستثنى من مقدور اذ جعله خبراً منظورياً الى جانب اللفظ  
 وجعله مستثنى منظورياً الى جانب المعنى من تعريفات أى لبتناء اللفظ عن معنى عند  
 لاله الا الله (قال القاسمي عضد في شرح مختصر ابن الحماييب) كلمة الشهادة غير تامة  
 في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن أحد الامرين فلا يتم به  
 وانما تعد تامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علماً له في الشرع من الكتاب

المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من الجباب والاسرار وخصنة آدم وكيفية  
 القرانات والادوار

قد علمت ان للاجرام السماوية نفوساً ناطقة مجردة عن المادة محرّكة لها من مبدأ  
 عقلي فلها الايجالة شعور بجرّ كاتها الصادرة عنها ولو ازم تلك الحركات الحاصلة عنها  
 في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها  
 من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده حجة منامات وصدق اندارات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم وأما غيرهم من الكافة  
 فيحصل لهم الاذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم  
 وكما هم يمتدحون بأن هذا الاذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلية إنما تحصل  
 لهم من ذات مدرك صككة مطلة على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبلية  
 وهو المقيس لنفوسنا الاطلاع على المغيبات بقلية ونوما فإن المقيس لنفوسنا  
 العاوم والمعارف والاذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون باهلا بها  
 فالحق أن معلنا العاوم في النوم أو متذذرا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك  
 القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشرقات النورية والاشعارات القيسية  
 لا يفتقر في حصول ذلك الى قوسط شيء بل يعلم بالمشاهدة أن المسمى للمغيبات  
 ذواته وحياة وأن له مظاهر صككة كثيرة مختلفة يظهر فيها بصيب استعداد  
 ذلك الذي يظهر له وان كان قليا يشابه له مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد  
 لهذا الاقامة من الهائب والفرائب ما لا يفتقر معه الى برهان وأما من هو دون  
 هؤلاء في المرتبة فله أن ينظر في أحوال المنامات وما يحصل فيها من الاذارات  
 بالامور والمغيبات وذلك ليس الاقله شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع  
 وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فككري والالكان الانسان  
 في حال اليقظة أقدر على الضكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم  
 فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الاذارات  
 بالمغيبات الماضية والمستقبلية والكائنات المتعاقبة بالازمنة وذلك انما يكون للنفوس  
 الفلكية العاملة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في صكك زمان بسبب الحركات  
 الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمها هذا هو  
 من آثار الحركات ويجب أن يكون اهما على جميع الكائنات الزمانية اطلاقا واذ عرفت  
 أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال  
 وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يحلوا ما أن تكون علومها  
 غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء منها  
 بهدشي فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب  
 ترتيب الأزمنة الغير المتناهية وأما أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهي الى  
 جهل وأما أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات  
 واجبة التكرار الى غير النهاية والقسم الاول باطلاق قمتين القسم الثالث أما  
 بطلاق القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتيب الأزمنة  
 لكل زمان مقتضاه قسيتين لك من وجوه ثلاثة أما اولها فانه يلزم أن تكون العلوم  
 بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

معها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا بعد  
 الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت  
 العلوم المترتبة بترتيب الازمنة غير متناهية يلزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية  
 وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلسلة وأما ثانياً فلان علمها بالحوادث  
 الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل لئلا أن يكون كل واحد منها لا يتدوان  
 في زمان تاماً ويكون فيها ما لا يقع فيه أبداً والاقل باطل فان كل واحد منها لا يتدوان  
 يتبع في زمان فبأق زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهي السلسلة المفروضة  
 غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلية المفروضة غير متناهية  
 ما لا يقع أصلاً فليس من المدركات المفروضة أنها ستكون في الزمان المستقبل وقد  
 فرضناها ستكون فيه هذا محال وأما ثالثاً فلانه لو كان لها علوم غير متناهية  
 بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضي كعلومها  
 بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا يتدوان تصير ماضية وهي غير متناهية فإذا كانت  
 عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فتكون فيها  
 صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعاً في إحاطتها وليست الادوار والاكوار  
 الماضية الغير المتناهية والمقرون الغالبية معايل هي مترتبة فإذا فرضنا النفوس  
 الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وبعدنا بالضرورة ثم سايتها وقد فرضت غير  
 متناهية هذا خلف فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة  
 وأما بيان بطلان القسم الثاني وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتمي الى جهل  
 فهو محال أيضاً اذ لو صح ذلك لوجب أن تنقسم علومها في الادوار الغير المتناهية  
 فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبي ولا يصح تعبير مناسم يتعلق بالزمان المستقبل بعد  
 ذلك لان الملقى للايمور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلاً وذلك باطل بالضرورة بعضه  
 المناسم ان الانذارات الغيبية فان قال قائل بأن علومها متناهية الا انها تستفيد  
 العلم بما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيد ذلك العلم وان قال  
 بأنه كلما أتقنت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام أيضاً الى خلق الخلق  
 في أنقدها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو أنقدها فالتقني  
 لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها  
 عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسم الاول ان تعبر بمجموعة القسم الثالث  
 وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه أن الامور الاتية  
 في كل دور من الادوار المستقبلية تعود الى شبيه ما كان في الدور الاول الذي قبله لانه  
 المعدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت أن إعادة المعدوم بعينه  
 محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادئ العلية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع بطنها في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الالهة مضبوطة يوم ما بعد  
 يوم وشهر ايام شهر وستة بعد ستة والفا بعد ألف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات  
 بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يضي دور بعد دور الى  
 ضرب النهاية في تلك ولا يكون مضبوطة عند المبادئ العقلية الا هذه الضوابط الواقعة  
 في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن أن يضي تكرره  
 واستئنافه لاقى الماضي ولا في المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم  
 من ذلك عندها كاستثناء شريطان كلية فكلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة  
 من الاسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تستخرج منها فروعا  
 كثيرة ومسائل متعددة لا يفتي أن يساجح بها الا الى أهلها وبجميع حكماء أهل الهند  
 والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل قائلون  
 بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ  
 الادوار والاكوار فان حركات الافلاك كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار  
 الى ما بدأ منه فاذا ارد دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفسد ما اخذه الدور  
 الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين الاثرين فان المؤثرات  
 عادت الى ما بدأت والاصحوم والافلاك عادت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها  
 واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه فهذا يظهر أن كل كائن فاسد  
 وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شيئا دائما لو بقي شيئا منها لم  
 أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك  
 الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد هرفت  
 تنامي الابعاد ثم لا تقي بها المادة والاجسام الغير المتناهية واشتد حكماء أهل  
 الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل  
 الى الدور الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسع مائة واربعون  
 ألف سنة وجعلوا المدبر للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة  
 فالمدبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة فحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى  
 بواسطة الحركات الفلكية والمبادئ العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا  
 ذوجته ويزعمون أن في أول دور زحل يستولى البرد واليبس الذي في طبيعته على  
 العالم حتى لا يبقى شي من الحيوان والنبات لشدة البرد واليبس وكثرة الثلج حتى  
 ان الحجارة تنفتت وتصير كالرمل وتتشقق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت  
 الجبال وطغنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل في شقوقات الارض  
 استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الالف  
 الاولى ثم تولدت القيوم الكثيرة المترامية من البضارات المتكاثفة وارتفعت وصارت



طبيقات وايدها البرد لجمد القيم في الجوى بعد احاطته بجميع الارض حتى تفتقد تلك  
الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسقطها فاذا سارت مسقة التسخين  
سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة  
البرد الى ان تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانقراده فاذا دخلت الالف الثانية  
التي لا حيل بمشاركتها المشتمى سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية  
ببساطة عنسنة وفي الالف الثالثة التي بمشاهدة الريح تتولد على وجه الارض  
الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وأنواع البق والدياب وما أشبهها من الديدان  
الذي يحيى بالنسيم الهبوب في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل  
بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاهدة الشمس  
تعمل باقى تلك الغيوم ويهتك البرد في كل يوم لمدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على  
الارض فيبيض وجه الارض ويتميز النهار من الليل وتتغفن الارض وتتولد  
الحيوانات العنبر من تلك العنبر ونحو مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر  
هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والحيول والجبر وما رذوات الطافر وانطق  
وفي هذه الالف تحبف الارض وتتبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض  
ويتسدى النبات في الظهور في هذه الالف أيضا وكلما ظهر شيء منه أخته ثم تدخل  
الالف الخامسة التي بمشاهدة الزهرة فتجئ الامطار المعتدلة الالف السادسة  
وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة  
والطعوم الملمذة والالوان المبهجة والرياح المنعومة وتتولد فيها الحيوانات النافعة  
كالجمال والحواميس والبقرة والغنم وما أشبهها وتتكون أنواع الطيور في المائة الاخيرة  
من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المشتمكة ثم تدخل الالف السادسة التي  
بمشاركة عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير  
والذرة والحبس وأمس وما أشبهها ثم ان الشيخ الكبري زحل والحكيم الموهوس  
اللطيف عطارد يتدثان في تكون الانسان بعد ان يمضي سبعون سنة من هذه الالف  
وحكامه بابل يذكرون في تكونه طريقين الاقول التسلسل وهو المشهور وهو الذي تكوننا  
نحمن منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فتقول في حقيقته ان أصل جميع ما يتكون  
على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة باقى  
الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان أطف المياها وأعدبها وأصنأها فاذا  
مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقى  
المبيادى في تكون الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والنواحي بخار اطف معتدل  
فأنتد برودة زحل وعطارد معها بالاطفا ثم نزل الى الارض معتدلة وهنت الشمس  
حيث تد في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين

وعشر من درجة منه وكان الدلو برجاه واثيا هو بيت زحل ومثلته عطارد وزحل  
 في أول برج الجسد يتنزل في المشتري تطر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر  
 مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقادها على أرض معتدلة  
 تقيت التربة صهيحة سليمة من جميع الطعوم الخسافة للعدوية وصك كانت تلك التربة  
 شديدة البياض متخللة المسام تحرق السيل بقوته موضعها كالبيتر الصهيرة غير  
 العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل  
 اللطيف وامتزج بترتها امتزاجا معتدلا ثم يحصى بجزء باطن الأرض باعتدال فيرتقى  
 ذلك الماء عند لطفه بالسخونة وصريرته بخارا إلى الطبقة الباردة فيسكن كالثقوب بذلك  
 القدر من البرد فيصعد إلى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه  
 في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة إلى أن تزول عنه أكثر ما يتبعه ويستند  
 لطفه بالسخونة والحرارة في الصعود والنزول حتى يرد هنيئا الطول الزمان  
 بسخونته الهينة رطبا سيبالا فاذا انتهت الشمس إلى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر  
 الأرض جف ذلك الدهن وابتدأ يتعقد بسخونة باطن الأرض وظاهرها ولما كانت  
 تلك الأرض متخللة المسام لا يجرم نفضها النسيم إلى ذلك الدهن فتفجعه نفعا لينها  
 وكانت حرارة ظاهرها الأرض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن إلى أن يتعقد  
 ويقوى ويصلب شيئا يسيرا فينتدب يتسدى في التصوير بسبب الحر والبرد العاملين  
 في تلك الرطوبة باليس ثم النسيم الواصل إليه لم يكن يصل إليه من جهة المباشرة  
 والمخالطة بل كان يصل إليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة  
 الدهنية إلى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادئ العقلية صورة الانسان وتمت  
 في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزءا من جسده  
 في حال التصوير وأحدث فيه شيئا وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد  
 بمشاركته زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على البيت وذقنه  
 على ركبتيه قد ضم ذراعيه إلى ما يليه ما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على  
 هذه الهيئة فلما كملت جميع أعضائه وتم تحاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيا به  
 البدن من القمر بنفس من مضمرة به وشم النسيم الحار المعتدل فانسط بدنه وتحرك فيه  
 الروح وعملت أفعالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما  
 عريا ناعيا ويتنفس ورجلاه تجذب بقية ذلك الدهن القاضل عن جسده بالاطبع  
 المشاكلة والمناسبة التي بين ما ثم انه اسقط وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يترغ  
 في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذاء بدنه إلى  
 تسعة أشهر ووصل النيرا الاكظم إلى أول العرق فقوى حينئذ ذلك الانسان واتعش  
 وفتح له لطلب الغذاء فقام يمشي بعد اتمام أربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الاولية قد هيأت له ما يصلح ويحتاج اليه من المآكل فوجد في سمنه شجر من شجر  
 التين والعنب فجعل يأكل ما يابغ وتنتج منه حتى شبع ولم يرل القصر يحفظه ويحفظه  
 الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب في آخر الاربع سنين وهو أول أكل أكله بضمه  
 وبعد ذلك شرع في أكل الثمار غير التين والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية  
 التمسكون الطويل وهو مناسب لتكون التناسل فالرسم كالمرواقتن ذو للدهن  
 بالمص كما غتت هذا الجنين بالدم وحرارة الارض وحرارة بطن المرأة وتكون الاتى من  
 يتيمة تلك الرطوبة الدخنية كتكون الذكر الا انه غاب على تلك المادة الباقية الباردة  
 والرطوبة وكان أيضا زمان تمسكها و زمان برد الهوا وازداد رطوبته وهذا  
 الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من  
 الطين وتسمى الاتى حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السيارة  
 السبعة تدبير هذا العالم بتدار مدة تدبير كل واحد منها السبعة آلاف سنة ألف  
 يا تاراد بنفسه وستة آلاف أخرى بمشاركته الستة الكواكب الاخرى كل ألف بمشاركته  
 كوكب واحد وفي أول كل تدبير كل كوكب يسمى آدم يرحم له ذلك الكوكب رسولا  
 الى كافة الخلق ويتم العلو والمعالي والاعمال الحميدة الخارقة للمادة وتكون  
 هؤلاء بالتواد والتناسل غير آدم المتسكون في دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت  
 تواريخ هؤلاء المسكين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الخصال بعد زمانهم وطول  
 المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة الغضبية لاكثر الخلق وأفاضلهم  
 وبقي الباقى من الارذال منهم كما بهائم لا يشعرون شيئا وانما كثر الكتب والاقلام  
 ولم تعرف من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في أول دور الشمس  
 فان اسمه قسوقوسا ورأيت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور  
 لذي للشمس بعد حضي الغيب أو ثلاثة آلاف سنة رجلي يسمى بيوانا ويسميه أهل زمانه  
 بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى عالما وعملا ورأيت له كتابا سماه بأسرار  
 النيرين أيضا يذكر فيه أنه عمل دعوة النمر ثم ترقى حتى دعا النيرين الاكظم فحكى اثنين  
 وأربعين يوما بديا اليه سماها الشمس يدعو ويتضرع اليه وينفخ عليه الليل والنهار من  
 غير قور وهو مع ذلك لم يبق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قسود  
 في هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالتمسار والى باقي الكواكب في الليل فلما كان  
 بعد تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاحد بين طالع هذا النيرين باليهة والعظمة  
 وشعثة الانوار وراعان الاضواء وامتدت نواحي آفاق العالم بالانوار المبهجة الحميدة  
 والاضواء المثلثة المبهجة أخذت تسكنها ووقفها على حلقه ليضرب نغمه الى هذا النيرين  
 الاعظم والساطع الاكبر ثم تخاطبه عند ذلك وتمسك به من قسوقوسه وقال له ان الاله  
 الاعظم والعلو الاولى الذي فوقنا ورؤساء حضرتنا مستغنون عن دمك وانك من

ما يستسك ومرض عليه ملك الدنيا واعطاء خزائن كنوز الارض من الذهب وغيره  
 مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان يكشف له بالهالة الاولى سائر  
 مصنوعاته فأعطاه ذلك كله وخطابه أياما وأمره ان يقف تجاهه عند الطلوع في كل  
 يوم أسد بالثياب المنسوجة بالذهب والتساج المرصع مشدود الوسط بالزئبق بعد ان نهى  
 عن المأككل الكثرة والمشروب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة بل يبيع  
 انطلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقتف ذليلا بين يديه فينتدخض طيبه بأفواج العلوم  
 يتشافه بأصناف المعارف والمناجيع قال سيد البشر ذواتا فعملني تسعين ألف مسألة  
 وأمرني أن لا أظهر منها ثلاثين الفالاحد من خلق الله تعالى وأن أظهر خواص البشر  
 على ثلاثين ألفا أخرى دون هوامهم وأن أظهر الخالص والعام على الثلاثين ألفا  
 الاخرى ثم صب عليه العلوم وأرشدني الى العوالم ثم ألهل يأتي أسد من أبناء البشر  
 من بعدى يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصات فقال له نعم يأتي من اولادك في أول  
 دور القمر رجل يقال له آدم نعطيته جلة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل  
 الذي اشتهر بثب وسائر الانبياء من اولاد ابنه شيف كان متولدا با التناسل والتوالد  
 دون التولد ورأيت لآدم هذا كتابا منها كتاب أسرار النيرين وله في التهفيمات والعلوم  
 الرومانية كتب ومن عيون كتيبه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما ذكرنا ولم  
 ولم يقع اليها فمن قد وقعنا في آخر هذه الادوار وقذي من تمام هذا الدور على ما عليه  
 أهل الكتب المنزلة وبعض المصميين والحكام ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت  
 القيامة الكبرى والاطامة العظمى فيقع النشاء والذئور في هذا العالم كما اشار اليه  
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول هرالد نياسبعة آلاف  
 بعثت في آخرها ألفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما  
 ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور زحل وهو رب الدور بعد تمام دور  
 القمر فتهود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذه حكمة مذاهب  
 بيكما بابل على ما حكاه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقم  
 برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس بجميع مطالب الحكمة  
 يتكس أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتمسور أن يدل عليها  
 تبيان بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحسن قوى وقلب ذكي والهام  
 شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ في النفس وتترج بنور العقل وذلك فضل الله  
 يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل ستة وثلاثين ألف سنة تنتقل  
 اوجبات الكواكب ويجوزها راتها ونوهراتها الى وضع حضيضاتها وبالعلم كس  
 على ان كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة  
 الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كس ان عليه من الحال في الزمان

والمكنان والاشخاص والامراض لا تخالف في ذلك منتقال ذرة وقوم من قسمة سكاك  
 الهند ومن واقعهم من اصحاب الهـ زارات يتولون ان الدور الاظم هو ثلثائة  
 وستون الف سنة لان لفلك مقسوم اليها في طول لكل درجة منه الف سنة ويبلغ  
 العالم في آخر هذه المدة بأسره ويبقى حالها كما كانت وستين الف سنة عند قوم وعند قوم  
 أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاقل لا يصح ذرة واحدة الا  
 ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاقل وزمانها  
 غير الزمان وما عد ذلك فهو وجود وجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد  
 من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويصونه دورا فيقولون هذا الدور لرحل  
 وبعد انقضائه يصير الدور للمشتري وهكذا الى آخر الادوار التي لا تعد فاذن في الادوار  
 السبعة هات العالم ثم يعود كما بدأ وزعم قوم ان الدور اخوذن من سلطنة البروج على  
 هذا العالم لكل برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر الف سنة وسلطنة  
 الثور اربعة عشر الف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان  
 تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص الف سنة في كل برج  
 حتى تنتهي الى الحوت فتكون سلطنته الف سنة فمجموع ذلك ثمانية وسبعون  
 الف سنة وزعموا ان العالم يقضي عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان  
 في هذا الوقت السبيلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع  
 الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيقع هناك الدور والمناخ واذا استكملت  
 الكواكب ما لها من تكرور ودور عاد التدبير الى الاقل وسينتهي دور الاشخاص التي  
 كانت في كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المراد التي كانت لها في الحل الاقل  
 وهكذا يكون شأن العالم سرمد الى غير النهاية وذكر جماعة من اصحاب الادوار  
 والا كواروم من جلتم صاحب رسائل اشوان المشاهير ان للاشخاص القلبية حول  
 الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها الكوارا والكوارا في ادوارها الكوارا  
 قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يحصى منها  
 واحصاؤها الا أنهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم الالوان  
 والفساد الاقل ادوار الكواكب السيارة في افلاكها تدويرها والثاني ادوار مراكز  
 تدويرها في افلاكها الخاملة والثالث ادوار افلاكها الخاملة في ذلك البروج والرابع  
 ادوار الكواكب الثابتة في ذلك البروج والخامس ادوار الفلك المحيط وأما الكوار فهي  
 عبارة عن استناقات الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة  
 بعد اخرى واما القرانات فهي اجتماعات في درجاتها ودقاتها وهي ستة اجناس  
 ومائة وعشرون نوعا منها ٢١ قرانا ثمانية و٢٢ قرانا ثلاثيا و٣ قرانا رباعيا  
 و٤ قرانا خاسيا و٧ قرانا سداسيا وقران واحد سباعي واما ادوار الالوان فهي

انواع اربعة فبها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر الف سنة ومنها احدى وخمسون  
 الف سنة ومنها ثلاثمائة وخمسون الف سنة على ما ترى بينه فاعظم الادوار الواقعة  
 في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع في  $\frac{1}{3}$  سنة وستة وثلاثين الف سنة  
 مرة واحدة واما الادوار الواقعة في اقصرا الازمنة وهو دور الفلك المصطفى كل اربع  
 وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينهما ومن القرانات ما يقع في كل سنة  
 وثلاثين الف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة باسطها  
 في اولى دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع في اخرها في السند والهد هذا  
 الدور ياتي العالم واما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر  
 مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين في  
 الادوار القصار ما يكون في كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور  $\frac{1}{3}$  فلك  
 تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع  
 ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بمرحلة الحامل ومن ادوار حركة  
 الجوز في كل سبع عشرة سنة وماتتسعين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن  
 الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلك  
 تدويره ومن الادوار ما يكون في  $\frac{1}{3}$  كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم  
 مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك حواملها ومن الادوار  
 ما يكون في كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في فلك  
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو  
 دور المشتري في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما  
 مرة واحدة وهو دور الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة  
 وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون  
 في كل ثمانمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في فلك  
 البروج بمرحلة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل اربعة الاف وثلاثمائة وثلاثين  
 يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في  
 عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل  
 في فلك البروج فجميع هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما القرانات التي يكون زمانها  
 قصيرا فبها انواع ثمانية عشر ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران  
 عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو  
 اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة  
 وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في  
 كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبعائة وخمسة وعشرين يوماً مرة وهو اقتران المربع مع الشمس ومعه ما يكون  
 في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المربع وزحل والمشتري ومنه  
 ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن  
 التي يطول زمانها ما يستألف في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل  
 والمشتري اثني عشر قراناً في مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة  
 وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري خماسية وأربعين قراناً  
 في المثلثات الأربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة  
 مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في المثلثات كلها وتفصيله مذكور  
 في كتب الاسكام وأما الحوادث والاسكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم  
 الارضي فقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا نابعة من الحركات الافلاك والكواكب  
 والبروج والقرائن بعضها مع بعض وانسالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر جلي  
 للكافة وبعضها خفي يقتصر الى فكر وتأمل وذلك ان بعض حداثا هذا  
 سريع التورق ليس البقاء قريب الاستتاف سريع الضاد فهو كائن من حركة قصيرة  
 الزمان قريبة الاستتاف كحركة الفلك التي تتم في كل أربع وعشرين ساعة وهي التي  
 يكون في الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق  
 وجه الارض فانتبتت اكثر الحيوانات وتحركت وترتمت وانقشرت في طلب الماش  
 وتفتق اكثر اكام زهر النبات وفاح نسيم رواتحها وذهب الناس في مطالبهم واذا غابت  
 الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها  
 وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم  
 والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان متببه متحرك حساس  
 وبالليل كانه نائم او ميت وفيه يكون ايضا من هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن  
 فانهم يتكاثرون بالغدوات خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم يمتد نصف  
 النهار من حرارة الشمس واكثر ما تكون في أيام الربيع ويتلون من هذه الحركة  
 اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونلت  
 السماوية والرطوبة والجيفية وانه لها ثم يهلك باقل اذعمن سرور برد ولا يبقى ما يتولد  
 من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة اهلاً كهباء البحر الصيف  
 وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل أربعة  
 عشر يوماً مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه اخصه ممتلئاً  
 كثير النور والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمذوكة الرطوبات  
 والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يذوب القمر في التدوير مرة ثانية ويكون الممتلئ  
 من النصف الذي لا يليه ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

النامية والتضيق والجفاف واليبس في الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار  
 وتتكون في مدة هذه الحركة أيضا من المعادن الملح والكفاة وامثالهما ومن  
 النبات البقول وبعض الحشائش وتتكون بعض الحيوانات كالملبور والزنابير وكثير  
 من الديدان فان أكثر هذه يتم خلقها في أربعة عشر يوما يخرج بعد أحد وعشرين  
 يوما ومدة بقاها الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما  
 في الاطول بقاها وفي الاقصر دون ذلك وأما الذي يحصل من حركة عطاردي في تدويره  
 وقطعه في كل أربعة أشهر تقريبا مرة واحدة وتم فيه صنعة الاكسيرا اما من  
 التبات فالسهم والذرة والشعير وما شاكها وأما من الحيوان كبعوض السباع  
 والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويمرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند  
 احتراقه أمراض وأوجاع لاسيما الصبيان ويمرض لبعض العسكاتب والعمال  
 والوزراء وأصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات وبعض الصناع من  
 العطلة والكسل وبعض التجار من الخسران والمحق وبعض الناس من الحزن  
 والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم التلاص والسلامة والظهور  
 والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة  
 والشكوك والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط  
 الى الحضيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز وتقصان المراتب وهذا كله بحسب  
 تشكل الخلق في اصول الموايد وطبقاتها وأما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز  
 فلكي تدوير الزهرة وعطاردي في كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات أما في أول برج  
 الجدي مساعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلفة  
 بالتراب وامتصاصها من محروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها  
 هناك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل  
 والنهار في العالم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب التسيم وذابت الثلوج وسالت  
 الاودية وابتعت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب  
 وتطال الزرع وتنبئ الحشيش وتلا لا الزهر وأوراق الشجر وهاج النور واخضر  
 وجه الارض وتلوقت الجبال والحيوان وتجت البهائم ودرت الضروع واتشبر  
 الحيوان في البلاد وأخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء  
 وصارت الدنيا كما أنها جارية شابة قد تزينت وتجمت لانظاره فلا يزال الامر كذلك  
 الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فحينئذ ينسأهي طول النهار وقصر الليل فيأخذ  
 النهار في نقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويستبدل الحر ويصعب الجو وتهب  
 الريحات وتتصم المياه ويبس العشب ويشتكم الحب وأدرك الحماد والثمار  
 وأخضت الارض وسجت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت



الدنيا كأنها مرو من منعمة بالفضة تامة كلسة ~~كثيرة العساق~~ فلا يزال الامر  
 كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الميران وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل  
 والنهار مرة أخرى ويتسدى الليل بالزيادة والنهار بالقساوت ويرد الهواء ويهب  
 الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتخبث الارض وتغور العيون وتفق الفسار  
 وأحرز الناس الحب والقر ويهري وجه الارض من النبات وتقرت الهوام وانجمرت  
 الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الخلية واحرز الناس القوت للشتاء  
 ودخلوا البيوت ولبسوا البلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها ~~كلسة~~  
 سدرة قد قوت عنها أيام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس  
 أول الجدي فيدخل الشتاء وينتهي طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار في الزيادة  
 ويشتد البرد وتساخط الورق وماتت أكثر النبات وانجمرت أكثر البوانات في باطن  
 الارض وكهوف الجبال ~~وتكثرت الاندواء والقيوم~~ وأظلم الجو وكبح وجه الزمان  
 وهزات البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كأنها ~~كلسة~~ زهرية قد دنا منها  
 الموت وأما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي تدويرهما في كل ثلاثة  
 عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والهباء والزوال والاكزة  
 والبنات والاشراف والقضاة والمدول والخلع وأمثالهم من استولى عليه زحل  
 والمشتري في ولده فهو ما يعرض لاحصاب مطارد ويحصل أيباس هاتين الحركتين  
 وأحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان وأما الذي يحصل من حركة  
 الزهرة في فلك تدويرها في ثل خمسمائة وأربعة وعشائين يوما مرة واحدة وحركة المريخ  
 في فلك تدويرها في كل سبعمائة وعشائين يوما مرة مما يعرض لطبقات الناس من النساء  
 والصبيان والخناث وأصحاب اللذات والهوى والشار والعيارين والجند وساسة  
 الدواب وأمثالهم فهو ما يعرض لاحصاب مطارد والذي يحصل من حركة فلك  
 المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف وثمثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة  
 من الحوادث أهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد  
 خرابها وتكون بعض المعادن وتنبؤ بعض النبات وزكاة بعض الثمار وصلاح بعض  
 الطيروانات في بعض المدن وتجسدي الثم على أقوام وتغير ذلك من الصلاح والتفسر  
 والذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجاً اثنا عشر مرة واحدة في كل  
 خمس وعشرين سنة مرة واحدة وتضع بعض المعادن ومرة في بعض النبات  
 وزيادة القوة في بعض السلاطين وسروج بعض الخوارج وتجدد الأعمار في الملك  
 وماشا كل ذلك من قوة الرياح والقصد في اصلاح حال الكائنات والفرغ منها  
 وصولها الى الكمال الا أنه قد يتفق أسباب موجبة لافساد مثل اثاره فتن وحروب  
 وتغصب في طلب الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

نعمتهم ولكن ما يمرض من الفساد عن هذه الحركة في جنب ما يكون من اصلاح  
 في العالم شيء يسير كما يهدى من سرائرهم من هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك  
 يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الاطوار  
 والسيول وهو هكذا حكم المريح وزحل والذنب ومنها حسها أو يسير بالنسبة الى  
 ما يحصل من حركاتها من اصلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذنب  
 ليسوا بنجوم مطلقا والزهرة والقمر والمستري ليسوا نجوم مطلقا لأنه قد يمرض  
 من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يمرض من افراط حر الشمس ويرد زحل  
 وييس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يمرض أكثر العفونات عن المريخ وزحل  
 وأما الذي يحصل من حركة تدوير زحل في الفلك الحاصل في كل عشرة آلاف وسبعمائة  
 واحد وأربعين يوما من الحوادث أما من المعادن فالحديد والزرنيخ والحديد  
 وقبض بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز ويؤخذ بعض الناس أشده وعسارة بعض  
 البلاد واستحداث بعض المدن والقري وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال  
 ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم  
 في كل ستة وثلاثين ألف سنة وأوجبات السيارات وحضياتها ووجوه زهراتها من  
 الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربيع الى ربيع فيصير البحر او البريرا وأما  
 الحوادث الحاصلة من القرانات في هذا العالم فهي سبعة أنواع فمنها الملل والدول اللتان  
 يستدل عليهما من القرانات الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة  
 واحدة ومنها تنتقل المملكة من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي  
 يستدل عليها بالقرانات الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنها يتبدل  
 الأشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك قتل وحروب يستدل عليها من  
 القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل  
 سنة من الرخص والقلاو والحروب والوباء والأمراض والسلامة ويستدل على حدوثها  
 من تقاويل سني العالم في التقويم ومنها حوادث الايام شهراف شهر او يوما فيوما  
 ويعتدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن  
 ذلك أحكام الموايد لكل واحد من الناس في تقاويل سنهم بحسب ما يفتضيه شكل  
 الفلك ومواضع الكواكب والقرانات الدالة على قوة النجوم وفساد الزمان وخروج  
 المزاج عن الاعتدال وقله العلماء وموت الاخير ووجور الملوك وفساد أخلاق الناس  
 واختلاف آرائهم وقله الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي  
 قوت أمر القران وأما القرانات الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هي قوت  
 القران وهذه الاحكام من هولالم تكن واجبة الى قياس بل كانوا يأخذونهم من  
 كهانهم ومتألهي حكاهم وزعم قوم أن هذه الاحكام أخذت بالوحى والالهام

وقد قيل من الرومانيات وهو اسطة دعورة الكواكب والرياضات ولما يظهر  
 لبطليموس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتاً غير متغير حكم بمرمديّة العالم على ما هو  
 عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيّين واقده اعلم  
 الى هنا من الشجرة الالهية فهو ذا الشهر زوري رحمة الله تعالى  
 • (بسم الله الرحمن الرحيم) •

هذا كتاب الفلاسفة النبطية نقله من لسان الكلدانيين الى العربية أبو بكر أحمد بن علي  
 ابن قيس الكندي في اقيسي المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من  
 تاريخ العرب من الهجرة واملاءه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد  
 الملك الزيات في سنة ثمان وعشرون وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بني  
 اني وجدت هذا الكتاب في جهلة ما وجدت من كتب الكلدانيين منسوبة الى ثلاثة  
 من حكماء الكلدانيين القدماء ذكروا ان اقدمهم ابتداء وان الثاني اُضاف الى ذلك  
 المبتدأ أشياء أخرى وان الثالث تممه وكان مكتوباً بالاسريانية القديمة في نحو ألف  
 وخمسمائة ورمة فأما الاول الذي ابتداءه ذكروا أنه رجل ظهر في الالف السابع من  
 سبعة آلاف سنة زحل وهو الالف الذي يشارك فيه زحل القمر وكان اسمه ضفريت  
 وان الذي اُضاف اليه شيئاً آخر رجل ظهر في آخر هذا الالف وكان اسمه بنوشاد وان  
 الثالث الذي تممه رجل ظهر بعد مضي أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة  
 التي كان زحل فيها تلك الالف التي ظهر فيها الرجلان فظرت ما بين الزمانين فاذا هو  
 اُحد وعشرون ألف سنة وذلك ان اسم هذا الثالث كان ثورناحي قال انه ظهر بعد  
 مضي أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما  
 ما ذكرت لك من المدة وكان قيادة كل واحد من الاثنين على ما أتته الاول الذي كان  
 اسمه ضفريت زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضفريت فانهم لم يغيروا شيئاً  
 من قوله ويرسمه وتماثلكم به على المعاني التي ذكرها وقرئ به الذي رثته وانما زادوا على  
 كل شيء دونه بحسب استقراء جهوم واستنباطهم بعدد فصاح صدر الكتاب وابتدأوه  
 لضفريت فابتدأ الكتاب بأن قال التصيد والتعظيم والمسلاة والمباداة والتقديس  
 والتمبيد لالهنا وشاقتنا ونحن قيام على أرجفنا نتميون لاهنا الحى القيوم القديم  
 الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرد بالقدره والبطيرت والكبرية والوظامة  
 المحيط بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الارضين  
 السفلى وما أساطيه الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذي أمد الوجود من قبض  
 جوده وأدار الافلاك بعظم سلطانه وأقر الارض على ما سبق في علمه وأجرى المياه سائلة  
 كسيلان رحمته وجعل بعضها ساغافاً ذباً كما ذوبه ذكره وبعضها لها أجاجاً ساغافاً  
 عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدس وتظهرت أجاؤك الحسى

فعبدك يا الهناصل لك وتدعوك وتقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت  
 عقولنا مادامنا أحياء على سبيلها القويم وان ترفق بإبصارنا بصد مفارقة الحياة  
 له في البلا لآنك ربه رحيم من أعطيتنا فلامانع بقدره على منعه ومن منعه لا يقدر  
 على إعطائه أنت الرب المتفرد بالرؤية المتوحدة في سلطانك رب الاجرام والكواكب  
 العظام الدائرة في دوائرها السائرة في أفلاكها المقهورة بآوتامها الهدوء في مجاريها  
 التي تفرق من شيبتك وتضاف من سطوتك نسألك يا ربنا أن تؤمننا سطوتك  
 وتدفع عنا نقمتك وترزقنا شيبتك نسألك باسمائك الحسنى التي من توسل بها إلى  
 رحمتك رحمته فارحنا ربنا ثم ارحنا ثم ارحنا وباسمك العسلى الرقيق العظيم الكريم  
 أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانه وخصبه فإنه لا يقوم شئ لفضبه  
 وعلكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له شاشعين  
 والاستعاذة به منه والبراءة من الطول والقوة فإنه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له  
 في هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا له من القرابين الزبكية للظاهرة من الادماس  
 البريئة من الاكدار ما تملون به بركته وترجون به رحمة واحذروا زحل فإنه من  
 صربوياته ومسخراته ومخالفاته فثما مة معلوم وادواره مخوفة واستهينوا بهذا الاله  
 من شره وشؤمه فافعله باذن ربه في أبناء البشر اذا كان ساخطا بسخط ربه قابلكا  
 والنشيج والحزن والعويل والندب والذلة والضيق والقذر والوسخ والسواد والتمن  
 واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكر بعد الموت والصيت والقبول  
 من المناظر الهم وطسلاقة المنطق فحسبته أن يكون على ما وصفت آفاقا ورضاه أن  
 يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سرعة سيره  
 وفي صعوده في دائرة صعوده قال أبو بكر أحمد بن حنبلية يعني بذلك أوجه فإن  
 استعدتم بالله من شره يوشك أن تصبروا من جميع أفعاله الى هنا لمخمس من ديساجنة  
 الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرتة في أرض تريد بحفر البئر فيها)  
 فاما اذا حفرنا الارض طالين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان أردنا الاستدلال  
 على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالاداة التي نسميها مرائنا فان أبو بكر  
 يعني بهذه الالة أنهم الالة على هيئة الهجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب  
 أو من الفصاس فإنه يتلقه أو من الخرف فيصنع من ذلك انا كنه صنف كرتسع أحدا  
 وعشرين رطلين ماء الى سبعة أرطال فتؤخذ هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع  
 مذاق وتلصق بذلك الشمع الصافي جيدا وان أحسبت أسكهم من هذا فالصلى الصوفة  
 بشئ من زفت جيدا وتكن الصوفة بيضاء منقوشة وامسح ببطان الالة من داخلها  
 بازيت الشامي الجيد ثم اكب هذه الالة على سرفها في جوف الحفرة التي حفرت  
 ثم ألق التراب على هذه الالة ووطهها في الحفرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش الثياب عن هذه الالة آخر الميل قبل طلوع الشمس وأخرجها وانظر الى  
الصوفة فان وجدت مائة له قد عرقت وترطبت أو ابتلت بما بلا يسيرا أو ترطبا  
كثيرا يقطر منها الماء ووجدت داخل الالة أيضا قد ترطبت وتهدى وابتلت فاستدل  
من ذلك على أن هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير أو القليل بحسب ما تجده  
من كثرة البابل أو قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفها فليست فيها ماء البتة  
الا بعد القور من الكتاب المذكور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة البيطية  
في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعلم من خواصها أشياء مانصة وقد جربنا  
نحن في الغار خاصة طريقة وهي أنه من أخذ ورقة من ورقه ينطها بيده فطعمها ليس  
بما يسقط على الارض فعملها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يشدر أن يشربه  
لم يسكر البتة ولم يسدع من الاكثار من الشراب وانه ليس يظرف وفيه خاصة أخرى  
بهيبة ذكرها ماسي السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار وزن ثلاثة دراهم  
ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حياها وزن دراهم من جفف ذلك وحق  
كالذرور ووزع عليه من شراب الناس وهو قاقوزن نصف البليغ ثم جففه بعسل رقيق  
ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزته في ظرف فضة أو ذهب كان دواء كبير ينزل  
شراب جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن اللقاة في الاطعمة والاشربة وهو  
مع ذلك يطلى بالشيب ومن خواصه الهيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنوا الى  
موضع هو فيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على النائل الكبار  
عراقلها وان أخذ من شجرة العار وعلق على موضع يشام فيه طفل من  
العبيد ان يفرغ كثيرا منه منفعه عظيمة وزعم ملكا ما أن من أخذ من ورق شجرة  
الغار فدقه رطبا وخط به في المدق فلقنه مثل وزنه وسهته بعد ان يخل باليد وخطى به  
موضع ما من يذنه ووضع على ذلك الموضع حديد احمى لم يحرقه ولم يحس به وان طلى  
بهذا كفه وأصابه نرا دخلها في قاره على أو قبض بها الى حديد حمى أو من لم يضره  
ولم يحرقه ولم يؤذنه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال  
الموافقة من الفرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطور وفي عشرين من  
ادار يطاع الفرس في المشرق فيكون يعقب طلوعه دهنى ظاهرا وبه ذلك بأربعة أيام  
يقول قوم انه الانقلاب الربيعي وذلك أنهم يقولون ان الشمس تنزل برأس الحمل في أربعة  
وعشرين من ادار فان طاق القديم الذي كان قبل زمان آدمي واشتقوا لوسا فانهم  
زعموا ان الشمس كانت تنزل برأس الحمل في أول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان  
الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من ادار في أراد الوقوف على صحة هذا فليقرأ  
كتاب طيفه اسالكبير الذي وضع في اللطائف فان هذا كما ستطوره وان هذه  
الشهور وانما صدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل في الدهر السالف وتبورها

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل  
 وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس  
 السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول  
 تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول  
 كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي أول  
 شباط برأس برج الحمل وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول  
 نيسان هكذا ذكرنا في زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل في أربعة وعشرين  
 من اذار ثم كذلك يتابع سير الشمس فقد عبرنا الآن ان الزمان يتغيروا فادنا هذا التغيير  
 ان نحتاج الى مراعاة احوال التغير والزرورع في مشاهدتنا للزمان ولا نقول على  
 ما ذكره القدماء من ابتداء الاجمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغيرات  
 توجب من ذلك ان تتابع التغير الذي شمسه حساس من سر أو برد ومن طول النهار  
 أو قصره فيكون افلا حنا ما يطلع من الشر وغيره والزرورع لاوقاتنا بحسب ما نشاهد  
 ونحس لا بحسب الرسوم القديمة أشهرنا السيد زواياي بهذا التغيير قد كررنا في كل ألف  
 وثمناثة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم بجملة وذلك  
 في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الا اني  
 اعجب من ان غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما قال هذا السيد زواياي حقا وصداقا  
 فالعجب من ان نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعاها أو كيف الحال فيه فاما أصحاب  
 الطلسمات فانهم ذكروا ان للاوقات صعودا وهبوطا في كائنه يعنون القلث الاعظم  
 الداوي للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره في هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث  
 منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا صح قول سيدنا زواياي من ان التغيير  
 المحسوس الكلوي يكون في ألف وثمانمائة سنة اذ ارتفع القلث تسع درج في تسعمائة  
 سنة ثم يرجع فانحط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغييرات  
 الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس  
 هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانحط في تسعمائة سنة قال في باب  
 ذكره ~~تكون~~ الحضارات بعد سبع أو ثمان وقرات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد  
 ان يبيع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة  
 والسكان كلها على عوذي وان الاصنام ذعروا انها اجتمعت من جميع اقطار الارض  
 الى بيت الاسكول لبيابيل فقصدوا كاهن هيكل الشمس الى صنه الاعظم المعلق بين السماء  
 والارض واتوا صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله  
 اولها بما يليه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام الهستري ثم اصنام القمر  
 ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

يشرح على قوم ذي والاصنام تبكي وصنع الشمس بعدد على قوم ذي ويذكر شرح  
 قصته والاصنام كلها تبكي منذ شروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت  
 الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنع تمامة المسمى تسرا حينما تدمعان وتبكي بان  
 الدهر كله والى الابد منذ تلك الليلة التي نوح فيها على قوم ذي مع صنع الشمس الميخص  
 به هذا الصنم من تلك القصة التي كانت لقوم ذي وان هذا الصنم المسمى تسرا هو الذي  
 أقاد العرب الكهانة حتى استبروا بالقرب وفسروا المنامات ليل لشرح أصحابها قالوا  
 ذلك ناحت الاصنام على نبيوشاد ليل في الاقاليم اي اقليم بابل متفرقين  
 في هياكلهم ليل تامة الى القداة وأنه سال آخر تلك الليلة ليل عظيم يرق ووعده عظيم  
 شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة سلوان الى شط دجلة بلاد بزازوات من الجانب  
 الشرقي من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا  
 انزعوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما سألوا ذلك السيل عقوبة لان السيل من اقليم  
 بابل على تركهم بيعة نبيوشاد وهو بالعراق في قرية شاماس حتى حده السيل الى وادي  
 الاخضر ثم اخرج الجثثة من ذلك الوادي الى البحر ووقع الطامون والقسط في اقليم  
 بابل ثلثه أشهر حتى لم يلق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهداه احدث  
 دونها يتلون في الهياكل عقب الصلوات ويكون وينصبون من ذلك واهي كثيرا اذا  
 حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد قوم ذي الذي يكون في شهره وتوافسته  
 ويكوفاني أبكي معهم دائما مساعدا لهم على البكاء ورقة من ليكاثم لا اعانني  
 مما يدكرون من ذلك فاما نبيوشاد فاني اومن بقصته قالوا هو يدكوا بكت مع بكائهم  
 خلاف بكائي على قوم ذي والعلة في هذا ان عهد نبيوشاد الى زماننا هذا اقرب من  
 عهد قوم ذي غيره أثبت واضح عندي ويجوز ان يكون بعض قصة قوم ذي مما كان  
 لبعده زمانه من زماننا شككت في بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب قال ابو  
 بكر أحمد بن وحشية ان هذا الشهر المسمى قوم ذي هو قوما ذكر تبطو ويحسب ما وجدت  
 في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا انه قتل ثلاث قبيصة بعضها يهيب  
 بعضها وان شهرهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من السبط  
 الذين كانوا سكان اقليم بابل قيل القصة تيسر لي وواضح من ولا من الكهنة  
 ولا العبرانيين ولا البرامقة وانما هم من الحبانيين من الاووين وكذلك يتولون في كل  
 شهرهم انها اسماء رجال مشهورين الا اول وثشرين الثاني اسماء احوين كما  
 فاضلين في العوام وكذلك كانوا الاول وكانون الثاني وان شباط اسم رجل كان يبيع  
 زعوا القصاص اذ ابتكارا كهن ولم يزل تسلا ولا ولدا لجماعه في آخر شهرهم لتقصاته  
 عن النسل فسار القصاص من العدد فيه والصا يشوب كلهم في زماننا هذا من هؤلاء  
 البابليين والحرايين جميعا الى وقتنا هذا يوحون ويكفون على قوم ذي في هذا

لشهر المسمى قموزي فيسندلهم منسوب الى قموزي يعتقدون تعديدا عظيما ويهذون في  
 أمره هذيانا طويلا الا اني تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لقموزي ولا ما  
 العلة في توهم عليه فلما انقأت هذا الكتاب مر بي فيه أن قموزي رجل كانت له قصة  
 وأنه قتل قتلة عظيمة فقط لا زيادة عن هذا من امره أكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا  
 اسلافنا يروحون عليه ويكفون في هذا العبد المنسوب اليه \* الى هنه من الكتاب  
 المذكور المسمى بالفلاحة البيطية (عميتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أي أكثر  
 الاحاديث الحسن صحاح أراد بها الصحاح التي في مقابلة السقام وهي ما كان  
 رواه بعد ولا وهذا قيد هانقل العدل من العدل وهذا القدر كاف في صحتها غير أنها  
 لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعني البخاري ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد  
 وشرطهما أن يروى العصابي المشهور وبالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 حديثا ثم يرويه عنه راويان وثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك  
 العصابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهورين بالحفظ والاتقان  
 ثم يرويه عن كل واحد منهما رواية ثقتان ثم يرويه عن كل منهم الشيخان أو أحدهما وهذا  
 النوع من الاحاديث في المرتبة العليا وهي قريبة من عشرة آلاف حديث صحيح بها  
 الاثمة في المسائل الشرعية ويجعلها ممتسكاتهم في المناظرات وأما مطلق الصحاح فقد  
 قال الامام أحمد بن حنبل انه سبعمائة ألف حديث (اعلم) أن ما نزل عن الرسول عليه  
 السلام على ثلاثة أقسام الاوّل ما علم صدقه وهو كل خبر بلغته رواته في كل طبقة  
 مباحا حال العقل نواظراهم على الصدق ويسمى متواترا وانما في ما علم كذبه وهو  
 ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متعينا لما يتوفر الداعي على نفيه واشاعته  
 اما القرابة أو لسكونه أصلا في الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم  
 ساقه الاقرونا ببيان وضعه والثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام  
 راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوي الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن  
 مخالفة آية أو خبر متواتر واجماع واتصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم به عن  
 ثقتان معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرنوعا وقد يقسم هذا القسم الى أربعة  
 أقسام أحدها أن رواه ثقتان كانوا مثنى أو أكثر في كل طبقة أو في بعضها تسمى حسانا  
 وثانيها ان الحديث ان كان محاروته الحفظ وشك الراوي فيما بينهم يسمى مشهورا وان  
 تشد به حافظ واحد ولم يدكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه  
 التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثالث ان يكون راجح الكذب وهو ما في لفظه  
 ركاه أو خلل لا يحسن اصلاحه أو في معناه بان كان على خلاف آية أو خبر متواتر  
 أو جاع ويسمى سقيا أو في أحد رواه قدح وتهمته ويسمى ضعيفا وشكرا



ما لا يكون في حقيقته ولا في روايته شال بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو  
المصابي يعني مرسله وان كان غيره يسمى منقطعاً وان كان كلاهما يسمى معضلاً  
أو بصفته من العدالة وغيرهما يسمى مجهولاً والمنقطع والمعضل لا استدلالات بهما  
وفي المرسل والمجهول خلاف وأكثر الأحكام الشرعية التي حكم بها الأئمة الأربعة  
تبعونها بطريق حسن أي أكثرها ثبت بالأحاديث الحسان وأما بالحسان ما أورده  
أبو داود وسليمان بن الأشعث السجستاني وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما  
من الأئمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن  
الداري السمرقندي وابي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصابيح  
لا تتجاوز عن كتب الأئمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وبعض الشيعين (مخضمان  
شرح المصابيح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الاقل الصحيح وفيه مسائل  
الاولى في حديثه وهو ما اتصل بسنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل  
حسن صحيح فهذا وهما لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمناه لم يصح اسناده والخيار  
انه لا يجوز في اسناده أنه أصح الا ما يندم مطلقاً وقيل أحسنه الزهري عن سالم عن أبيه  
وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الأشعث عن ابراهيم عن عروة عن ابن  
مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن  
ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر روى الله تعالى عنهم الثانية  
أول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم وهو ما أصبح الكتيب بهذا القرآن  
والبخاري أصحهما وأكثرهما وثوقيل مسلم والصواب الاقل واختصر مسلم بجميع  
طرق الحديث في مكان ولم يستوعبها الصحيح ولا الترمذي قيل ولم يعتمد ما سنده الا قليلاً  
وأكثر هذا والصحيح أنه لم يفت الاصول الخمسة الا السيراء في الصحيحين وسنن أبي داود  
والترمذي والنسائي وجملة ما في البخاري خمسة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون  
حديثاً المكرر بمجذوف المكرر أربعة آلاف ومسلم بما قاطم المكرر نحو أربعة آلاف  
ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المتهمة كسنن أبي داود والترمذي والنسائي  
وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم من سماعي حديثه ولا يكتفي  
وبجوده فيها الا في كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح واعتد في الحاكم بضط الزائد  
عليه ما وهو متساهل فيه فما صححه ولم يجزه فيه ان غيره من المعتمدين تبعه ما ولا يشيخها  
حكماً ما به حسن الا أن يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح أبي حاتم  
ابن حبان الثلاثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتم فيها موافقتهم في الانساق  
فحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والنفوي وشبهه ما قاله ابن  
رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فإرادهم أسماؤها وأصله  
فلا يجوز أن تنقل منها حديثاً وتقول هو هكذا فيما الا أن نقول له ما أو يقول المصنف

لثري حياه بلقلمه بخلاف المختصرات من العاصمين فانهم تتوا فيها ألفاظها سما والسكتب  
الفرجة عليهم فائدتان ملوا الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها  
باسنادهما (الرابعة) ما رويها بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته وانما ما حذف من  
مبتدئ الاسناد واحدا فاكثرا كان منه بصيغة الجزم كقال وغسل وأمر وروى وذاكر  
فلان كذا فهو وحكم بصحته من المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيروى ويذاكر ويحكى  
ويقال وروى وذاكر ويحكى من فلان كذا فليس فيه حكم بصحته من المضاف اليه وليس  
هو بواه لا دخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح المسلم  
أعلاه ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما  
ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح صند قيرهما وإذا قالوا صحيح متفق عليه أو هلى  
صحته فمرادهم اتفاق الشيعين وذكر الشيخان ما رويها أو أحدهما فهو مقارن بصحته  
والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر  
(السادسة) من رأى في هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو جزء لم ينص على  
صحته حافظ معتد قال الشيخ لا يحكم بصحته اضعف أهلية أهل هذه الازمان  
والاظهر عندى جواز لمن تمكن وقويت معرفته ممن أراد العمل بحديث من كتاب  
فطريقه أن يأخذ من نسخة معتدة قابلهما أو وثقة باصول صحيحة فان قابلهما  
باصول معتد محقق أجزأ والله أعلم (النوع الثاني) الحسن قال النبطي رحمه الله هو  
ما عرف مخرجه واشهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث ونقله أكثر العلماء واستعمله  
عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ملائمتها واسنادها من مستور لم يتحقق  
أهليته واديس مقملا كثيرا لخطا ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث  
معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر (الثاني) أن يكون راويه مشهورا بالصدق  
والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من  
يعتد بقرده منكر اثم الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وان كان دونه في القوة ولهذا  
أدرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه بين قولهم  
حديث صحيح أو حسن لانه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو قلة  
فان اقتصر على ذلك حافظ معتد فالظاهر صحة المتن وحسنه وانما قول الترمذي  
وقوله حديث حسن صحيح فعناه روى باسنادين أحدهما يقتضي الصحة والآخر  
الحسن وأما تقسيم البغوي أحاديث المصايح الى حسن وصحاح مریدا بالصحاح  
ما في العاصمين وبالحسن ما في السنن فليس بصواب لان في السنن الصحيح والحسن  
والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن وهو الذي  
شهره ويختلف النسخ منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن تعتق بمقابله  
أصلك باصول معتدة وتعتد ما انفقت قلبه ومن مظان سنن أبي داود فقد بدأه بآهنته

في الاصل على هذا بعد في كتاب سلفنا في اسمه غيره من المعتمد بن رستم  
 فهو حين شهد ابي داود واقام سندا اجد بن حنبل و ابي داود الطيالسي وغيرهما  
 من المساندة فلا يلحق بالاصول الخمسة وما اشبهها في الاحتجاج بها والرسكون اليها  
 ما فيها واقه اعلم (من التقريب للامام الجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة) فظهر  
 من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهو ما يعنى صحيح البخاري ومسلم اصح الكتب بعد  
 القرآن الكاري قال ابن الصلاح اما ما روينا عن الثاني من انه قال ما اعلم في الارض  
 كتابا اكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله اصح من موطا  
 مالك فذلك قبل وجود الكاين شرح الخطيب وغيره بان الموطا مقدم على كل  
 كتاب من الجوامع والمسانيد فعل هذا هو بعد صحيح المسالك وهو روايات كثيرة  
 و احكامها رواية القهي قال العلائي روى الموطا من مالك جماعات كثيرة وبين  
 رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن اكبرها زيادات رواية ابي  
 مصعب قال ابن حزم في موطا ابي مصعب هذا زيادة على سائر الموطات فهو ما  
 حديث (من شرح التقريب للسيوطي) قبل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية  
 لا الشرعية التي بعث بها الرسل وليس كذلك وقد عدت الامم على انهم مكلفون  
 بشرعنا فيؤذون اذا تناووهما من صلاتنا وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة  
 النبي يصلون في جماعتنا ويحضرون مع الامة قتال العدو ونصرة الدين وهذه  
 خصوصية مستمرة الى يوم القيامة مختصة ببدنهم وقد اعطيت لهم قراءة سورة  
 الفاتحة من القرآن لا غير ومطالعة اللوح المحفوظ مما لا تحققه (من كتابات ابي البقاء)  
 في تعريف الملك بياني بعض الامم ان مؤذن أهل السماء اسرافيل واما هم ميكائيل  
 عند البيت المعمور وهذا في القالب فلا يثاني ما جاء عن علي رضي الله عنه مؤذن  
 أهل السماء جبريل ولا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها امام أهل السماء جبريل كذا  
 في انباء العيون في كتاب الاسراء

(في الاسماء المؤتلفة لابن الحاجب عليه الرحمة)

تسمى القداء اسما تمل واغاني	بمسائل قايت كروس بينان
اسماء تأنيث بقية سلامة	هي يافقي فحمر فوسم ضميران
قد صسكان منها ما يؤت ثم ما	خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذي لا بد من تأنيثه	سنتون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدوله من	اعدادها والسن والعكفتان
وجهن ثم السعير وعقربير	والارض ثم الاست والعفدان
ثم انجسيم ونارها ثم العصا	والريح منها والظبي وبيان

والقول والفردوس والفلك التي  
وهو عن شعر والذوايح وقطاب  
والقوس ثم المنيسق وأرنب  
وكذا في تيجب وفهرسكهم  
والعين والشوع والدرج السبق  
وكذا في كسند وفي كركم وفي  
وكذا في كركم وفي كركم وفي  
والمنكبوت في قوله والمريسي سنا  
والرجل عنها والسرارويل التي  
وكذا الشمال من الاقاصم ومثلها  
اما الذي قد كنت فيسمه خيرا  
السلم ثم المنسك ثم القديوق  
والث منها والطريق وكالسرى  
وكذا اسماء اللبالي والفضي  
والحكم هذا في القفا ابدأ وفي  
وقصيدتي تبتى وفي اكنسى

في البحر تجرى وهي في القران  
والمخ ثم القامن والورسكان  
والنجر ثم البستن والفضيدان  
أبدأ وفي ضربها بكل ما في  
هي من حبيبت  
ستقر ومنه في المطر والشمس  
أفق ومنه في السكين والشمس  
ثم البسيط  
في الاصل  
ضبع ومنه في الكعب  
هو كان سبعة عشر في الكعبان  
لغة ومثل الحال بل أوان  
ويقال في عنق صك كذا ولما  
وكذا السلاح لهاك طعبان  
رسم وفي السكين والاطمان  
ثوب القفا وصك كل شئ فان

قال معصم طبعها الاقول أسكنه الله من الجنات الافضل

يقول الفقيه معصم دار العبادة \* سبحان الله  
ان اكل ما صنعت به سفاثن الصنائف \* وجل على يعامل الامم  
التنائف \* الحمد لمدير الملك \* ومسير الفلك \* والصلاة والسلام  
شريعة الاسلام \* صلى الله وسلم عليه وعلى آله \* وأصحابه  
وبعد فلما ان من الله تعالى بطبع هذه السفينة \* المشحونة بكل  
المثال \* الجديرة بقول من قال  
وسفينة صنعت بكل نفيسة \* وسرت وكم فيها فضائل سارية  
السفن تجرى في البحور وهذه \* صارت بحورا افضل فيها جارية  
جاراتها بحارا لا آخرته ماخره \* وصارت هي القدمة الاولى وان  
تسره \* قد صلت من كل زوجين اثنين \* وجاءت بها الجوهر الثمين  
يهدى اليك من الزخار درره \* ويجلو عليك فلسكها السيارت  
الراغب \* المشحونة بأنفس الرغائب \* وكنت اذ شرع في نشرها  
قد عنيت بحفاظة طبعها والقيامها \* الى ان انتهار بلح العفة

... في طاعتها في استقامتها ...

... انما انزلت في الدنيا ...  
... انما انزلت في الدنيا ...  
... انما انزلت في الدنيا ...

... انما انزلت في الدنيا ...  
... انما انزلت في الدنيا ...  
... انما انزلت في الدنيا ...

٢٥٠ ٣٦٨ ٨٢٧

١٢٥٥

**(قال مصحح طبعها الثاني اعطاء الله الامالي)**

... ان من اجري سفينة العقل في بحر التصورات والتصدقات حق واستبسل  
... الات ... والسلامة والسلام على النفس ...  
... هذا الدين القويم ...  
... في ظل من سارت الركان بذكره في كل ناد ونطق  
... ومليك العصر سعادة اقتدينا المحرومين  
... جعل الله الدنيا مشرقة بوجوده  
... مطوية دار الطاعة المذكورة ينظر من عليه لسان الصدى

... حضرة الحسين بن علي ...  
... آسفت عليه الهم ام

... وقاح صدك النظام وتمت لك النظام

أواخر ذي القعدة الحرام من

١٤٨٢ هـ من هجرته

عليه الصلاة

والسلام

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)