بسم اللہ الرحمن الرحیم

شرح العقائد النسفیہ

مکتبہ رشیدیہ
سرکی روڈ کوئٹہ فون: ۷۶۲۲۶۳

الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان

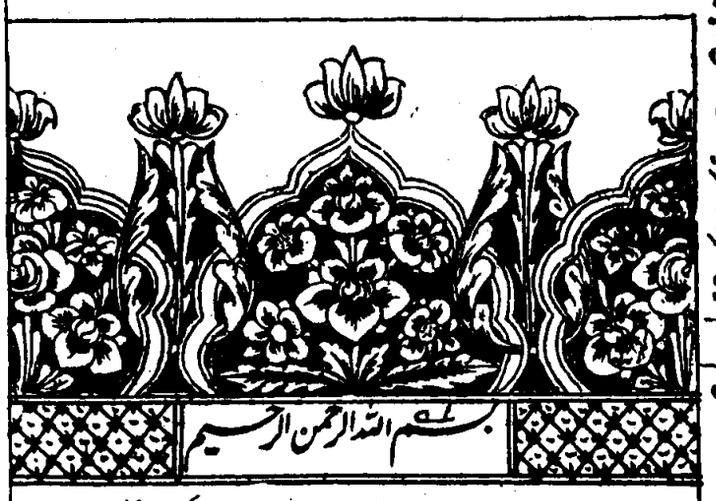
له الحمد على طبع عمدة الكتب الكلامية
المعتبرة عند ارباب القوى الربانية اعني

شرح العقائد النسفية

تأليف
مولانا محمد عمر النسفي رحمه الله

مع حاشية الحكيم الفاضل الفيلسوف الكامل وارث
الاقدمين افضل العلماء المتاخرين
الحاج محمد عبيد الله الابوبي ابي الفضل الكندهاري

مكتبة رشيدية
سركي روڈ ○ كوئٹه ○ فون: ۸۴۳۲۶۴

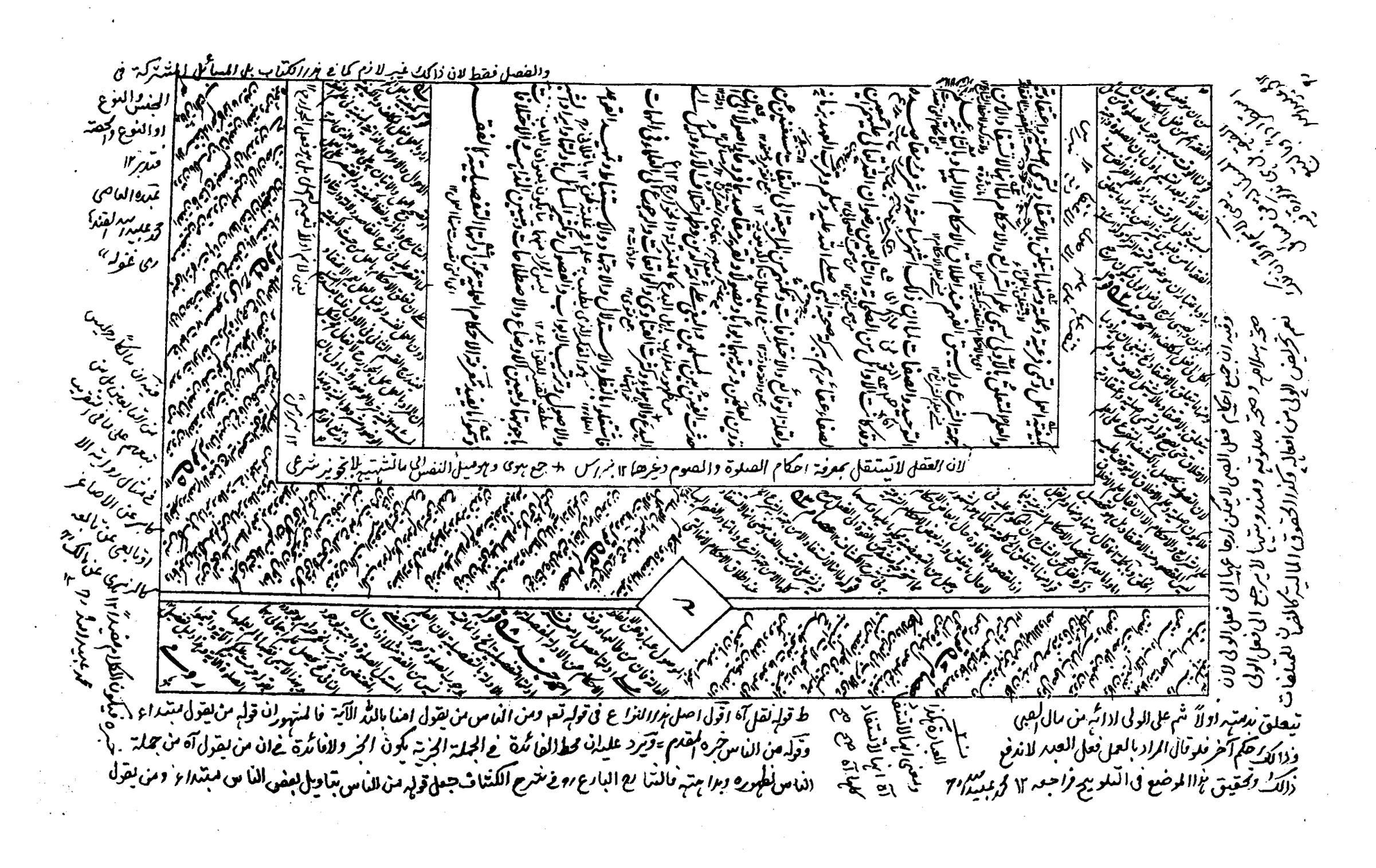


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجج وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى
علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام

٢

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام العلام قدوة
علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام
يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول
اي للدين قواعد واصول واثناء نصوص اي لليقين جواهر وفصوص
مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر
مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام
في توضيح وتحقيق للمسائل عند تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال
عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الافتياد والاطناب
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسئول لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق



خلافا لمن زعم انه عطف على ما يفيد لانه وان كان فيه مخلصا عن
سؤال حاشية كه فی صفحه لكنه خلاف الاسلوب ١٢ عبيد

ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتامل ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان من ارتكب

قوله اول فرقة الخ لاخفاء في ان مجرد كونهم اول الفرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب ١٢ جند

٥

عه قوله وتشبثوا آه وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة من اللغة اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المامون العباسي وفي زمنهم كان غلبة المعتزلة وغرض الش‍ ح بيان سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام مع انه لا مناسبة بينهما فتدبر ١٢ محمد عبيد الله

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة

الكافر والمجاهر فمرتكب الكبيرة عند الحسن واسطة بين المؤمن والكافر الخالص

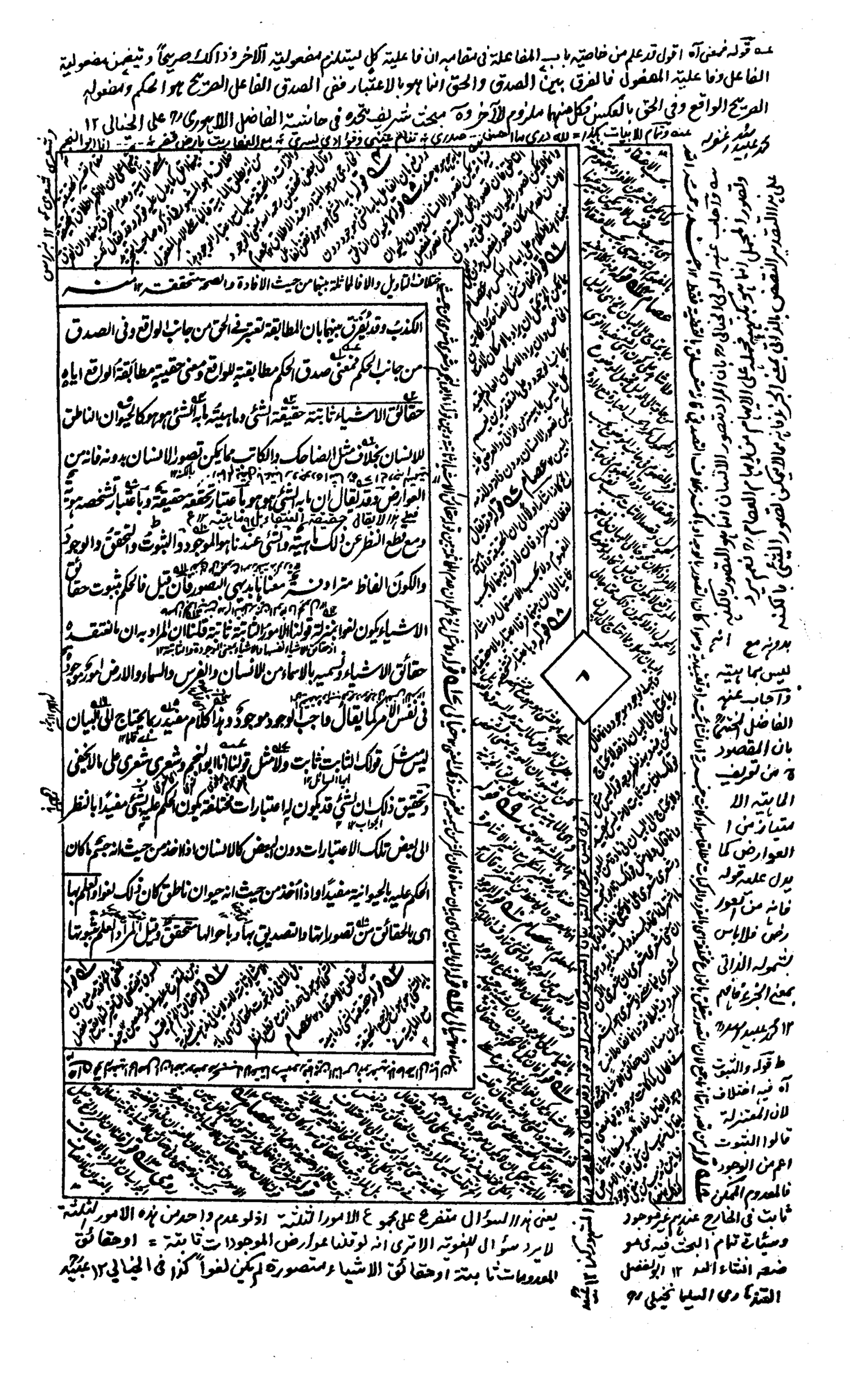
عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة
(اى دخلوا فيها ١٢)
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها
كقدم العالم (ع) وانجاب الصانع (ع) وغيرهما ١٢ ع
فيتمكنوا من ابطالها ولم يجر الى ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا تتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على
السمعيات (ع) وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس
(ع) كالامام الرازي (ع) والبيضاوي والقاضي عضد ١٢
المبينة في الفقه وغيره ١٢
الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
(اذ به اثبات الصانع ١٢) (اى مسائله ١٢)
وغاية الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية الموصلة الى
العقلية ١٢
بالادلة السمعية ونقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
(ان الاشتغال ١٢) (بيان ١٢ مداخلة الوهم ١٢)
فيكون المطلوب بعيدا من مظان
للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد
(اى غير قابل الحق عند ظهور الدليل ١٢)
المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور
(في اثبات العقائد الدينية ١٢)
المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام
(وهو النظر في معرفة الله وصفاته ١٢)
على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته
(كمسئلة خلق افعال العباد ١٢)
واحواله ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب
(اى اشار الى ان وجود الامور المذكورة بديهي ١٢)
بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق
(مباحث الذات والصفات ١٢)
للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
(جمع قول ١٢)
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله

ان نعلم ان كلما نقل عنهم في الطعن انما هو في علم الكلام للمتا

عن قوله السعادات اى المسائل الثابتة بمجرد السمع من الشارع
ولا يستقل العقل في اثباتها كمسئلة حشر الاجساد والنبوة
وعذاب القبر واحوال الجنة والنار وغيرها وان اريد مصداق
هذا الكلام فعليك بمطالعة شرح المواقف وشرح المقاصد
١٢ محمد عبد الرحيم غفرله

عن قوله السعادات اى اقول قد اتكل
على بعض الناس
كون علم الكلام هو
حيا للسعادة
الدينوية وقال المولى
عبد العزيز بن احمد ١٢
تامل في وجهه ان
ادراكات المعلومات
الغير لفظية الحقة
لذة للنفس ولا
سعادة فوق لذة
النفس وقيل لان
الناس يرجعون
الى اهل الكلام في
المشكلات واللذة
العظمى في الدنيا كون
الشخص مرجع الخلق
وقيل لان العادة
الالهية جرت بتكريم
من يجتهد في
حفظ الدين المتين
من رجوم الشياطين
فتدبر واخذ ما صفا
دع ما كدر ١٢ عبده
العاصي محمد عبد الرحيم ١٢

عن قوله وما نقل اى اقول
لا علينا ان ننقل هذه
من مطاعنهم على الكلام
روى عن الامام ابي
يوسف ١٢ من
تكلم تزندق وعنه
ايضا انه دخل على
هارون الرشيد ليوما
وعنده رجلان
يتناظران فقال احدهما
للآخر تكلم فقال
الكلام فقال الخليفة
قال الامام ١٢ فقلت يا
قال الآخر تكلم فما لا
يحسن فاسد الكلام ١٢
وقال الشافعي
وقد سئل عن اهل
الكلام ١٢ حكمي
في اهل الكلام
ان يضربوا بالجريد
ويحملوا على الابل
ويطاف بهم في العشائر
ويقال هذا جزاء من
ترك الكتاب والسنة
واقبل على الكلام
وغرائب كتب
تقلد كتب
ص



خط بانه لاعلم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لاثبوت
لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم
(كما هو مذهب العندية والادرية ١٢)
من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة ومنهم العنادية ومنهم من ينكر
(يعنا دهم الحق)
ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض
(اى في نفس الامر ١٢) (اى الاعتقاد الجازم ١٢)
او قديما فقديم او حادثا فحادث ومنهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك ولم يجزموا هم اللاادرية ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ
من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
(لا ادرية ١٢)
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
(اطلاق الغلط عليهم بناء على زعم الناس ١٢)
قد يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض بها شبهة يقتضي في
(اولياتها)
حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فساد لها ولهذا
(لان منتهى النظريات هو الضروريات منه ١٢)
كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم
(بسبب الفساد في الانظار ايضا ١٢)
بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات في البديهي لعدم الالف او لخفاء
(الالف العادية)
في التصور لا ينافي في البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا مع اللاادرية لانهم لا يعترفون
(اشارة الى ان كلا من الاجوبة تحقيقا وازاما كما لا يخفى ١٢ منه)
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا او سوفسطا

ص٥ قوله والحق ان المناظرة معهم الخ قابل للمنع لتحقيق ولا للزام لانه لا مستند حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عندهم

١٠

اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اى المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء

عه اشارة الى ان المذكور في التعريف مشتق من الذكر بالكسر اى اللساني لانه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على المعاني المتبادرة لا من الذكر بالضم اى القلبي لانه يوهم اختصاص العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس واختار الشيخ في شرح المقاصد المعنى الثاني فتدبر ١٢ع

سه قوله ادراك الحواس الخ قيل عليه ان ادراك الجزئيات للحيوانات يعم البهائم مع انها ليست من اولي العلم في العرف واللغة والشرع والجواب عنه ان المنفي عن البهائم هو العلم العقلي لا الاحساسي وان معنى ادراك الحواس ادراك النفس بواسطة الحواس لا نفس الاحساس ١٢ محمد عبيد

+ قوله لكن آه غرضه ترجيح التعريف الثاني الذي لا يشمل غير اليقينيات لانه موافق لاصطلاحهم وانه يجب تأويل التعريف الاول الى الثاني بحمل التجلي المذكور فيه على الانكشاف التام اى الذي لا اشتباه فيه فتدبر ١٢ عبيد

صه قوله الطريق آه هذا المذهب الاعذب لاهل السنة والجماعة رد وفيه خلاف الحكماء حيث قالوا ان حصول العلم للنفس بعد تصور اسبابه واجب لا يتخلف وعندنا ان هذا الحصول بمشيئة الرب تبارك وتعالى يعني ان شاء خلق العلم عقيب حصول اسبابه موافقا للعادة وان شاء لم يخلقه مع حصول اسبابه اجمع خرقا للعادة يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ١٢ عبيد

هی قوة یدرک بها المعانی الجزئیة القائمة بالمدرک کالهم والغم

اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدمات کشرب السقمونیا للصفراء ۱۲

قلنا هذا علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد والاعراض عن تدقیقات حاصله (اضیاء الشق الاخیر وبیان وجه الحصر ۱۲ خیالی)

الفلاسفة فانهم لما وجدوا البعض الادراکات حاصله عقیب استعمال الحواس

ای فیما لا یفتقر الیه

الظاهرة التی لا شک فیها سواء کانت من ذوی العقول او غیرهم جعلوا الحواس

ای فی وجودها ۱۲

احد الاسباب ولما کان معظم المعلومات الدینیة مستفادا من الخبر الصادق جعلوه

سببا اخر ولما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترک والخیال

لاظهار شرفها او الا فیمکن ادراجها فی العقل ۱۲

والوهم وغیر ذلک ولم تعلق لهم غرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدیهیات

من التصرفة ۱۲ کاظن

والنظریات وکان مرجع الکل الی العقل جعلوه سببا ثالثا یفضی الی العلم بجزء

لانها من باب الفلاسفة ۱۲ ان

التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتیب مقدمات فجعلوا السبب فی العلم

بزعم الفلاسفة ۱۲

بان لنا جوعا وعطشا وان الکل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس

مثال للبدیهیات ۱۲

مثال للنظریات ۱۲

وان السعونیا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان کان فی البعض استعانة

مثال للوجدانیات ۱۲

من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنی القوة التی حاسة خمس بمعنی ان العقل

اشارة الی وجه تانیث الصفة ۱۲ ان

حاکم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التی تثبتها الفلاسفة فلا تتم

ای الحواس الخمس ۱۲

دلائلها علی الاصول الاسلامیة السمع وهی قوة مودعة فی العصب المفروش

فی مقعر الصماخ تدرک بها الاصوات بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة

صفت الحواء

الصوت الی الصماخ بمعنی ان الله تعالی یخلق الادراک فی النفس عند ذلک

منشوء بها بتقدم الدماغ ۱۲

والبصر وهی قوة مودعة فی العضبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان ثم تفترقان

تجریف میان تهی کردن ۱۲

هی قوة یدرک بها المعانی الجزئیة القائمة بالمدرک کالهم والغم والفرح والسرور والعطش وما یفرق انها هی قوة الوهم وقبل غیرک ۱۲ کذا فی بعض النسخ

اعلم ان الاعضاء الصحیحة کلها لیست بمدرکة لان الادراک لا یحصل الا بوصول الاثر الی الحاس والاثر لا یصل الی الحاس الا بواسطة الهواء المتکیف بکیفیة المسموع فان الصوت کیف یحدث فی الهواء بسبب قرع او قلع فیتموج الهواء بتموج کموج الماء ثم یتشکل صماخ الاذن بشکل الصوت ویوصله الی الحس المشترک کما یتشکل الشمع بشکل الخاتم ویوصله الی الحس المشترک فیدرکه الحس المشترک ۱۲

ای فی البعض الطعام من بیانیة

عله قوله التی للاشک آه بخلاف الحواس الباطنة لان وجودها مشکوک عندهم کما سیاتی ۱۲ ع

عله قوله سواء کانت آه فی التعمیم اشارة الی وجه عدم الشک فی الحواس لانها موجودة فی البهائم والبعض ایماء من طرف خفی الی وجه عدم ادراجها فی العقل فتدبر ۱۲ منه علیه الرحمة ۱۲

عله قوله یعنی آه فیه رد علی اهل الطبیعة القائلین بان الحی متحرک بطبعها وقوله فی النفس رد علی من قال ان المدرک فی المحسوسات هو الحاسة ۱۲ عبیده ۱۲

فانها مبنیة علی ان النفس لا تدرک الجزئیات المادیة

ای فی البعض الطعام من بیانیة

"خلاصه دلیلهم" ان النفس لما تدرک الجزئیات المادیة سواء کانت صورا او معانی بالذات فلا بد لادراکها من آلتین لان الواحد لا یکون مبدءا لاثرین وهما الحس المشترک للصور والوهم للمعانی "ثم لما کان یطرء علی هذه الجزئیات المدرکة الذهول فلا بد من قوتین اخریین تحفظان تلک المدرکات عند الذهول لان الواحد لا یکون مبدءا لاثرین ۱۲

قوله عند استعمالي آه اقول اختلف اهل السنة والجماعة في ان الحق عز وجل يفعل بالسبب او عند السبب والاول مختار الامام الهمام محمد بن محمد بن محمد ابو حامد الغزالي رح والشيخ الاكبر المكرم الاوحد فخر الدين ابن عربي رح في كتاب الفتوحات المكية والثاني ظاهر مذهب قدوة اهل السنة الشيخ ابو الحسن الاشعري رح من ان كل ممكن مستند الى الواجب سبحانه من غير واسطة وقال الامام فخر الدين الرازي رح ان كون السبب آلة لا ينافي الاستناد الى الحق سبحانه بلا واسطة فتدبر والشارح اشار الى ترجيح مذهب الاشعري حيث قال عند استعمالي آه ابو الفضل محمد عبد الحميد القندهاري النقشبندي

قوله والحرارة آه قال المولى عصام الدين رح في حاشيته يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك الحلاوة والحرارة معا فلا حاجة الى دعوى وجود القوتين رح في اللسان كما ادعاه الشيخ بلا دليل آه بما حاصله ورده المولى عبد العزيز في شرحه بانه مخالف للاجماع العقلاء من الحكماء والاطباء واثبات الحاسة الواحدة مع ان في الحس كفاية ولا غرو في اجتماع القوتين في عضو واحد بل قد يكون العضو الواحد ذا قوى اربعة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة كما هو حال المعدة كما لا يخفى على من له المام بالطب ١٢ محمد عبيد ١٢

قوله قال في الزائدتين آه اي بحسب اصل الخلقة بدون ملاحظة اصابة الآفة فلا يرد انه قد يكون في بعض افراد الانسان زائدة واحدة للشم ١٢ محمد عبيد ١٢

فتأويان الى العينين تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات
اي تناسب الاعضاء على ما ينبغي وعدم تنافر بينها والاريب انها حركات بالعرض ١٢
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى او الكيفي النفس عند استعمال العبد
كالشفافية والكثافة ١٢ الشاهد
تلك القوة والشم وهي قوة موجودة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ
وشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
دربارہ بستان ١٢ دربارہ عورت ١٢
ذي الرائحة الى المخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اي تقعير الانف ١٢ منتشر ١٢
اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة
كالملاطفة والكثافة والبلة والجفاف ١٢
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل جاسة منها
اي بالبدن ١٢
اي من الحواس الخمس توقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة
اي مينت ١٢ عصام
له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
لاصلة الخلق ١٢ رشتی
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا تدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما ان
الرتبة فالفلاسفة قائلون بالامتناع العقلي
ذلك بعض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله
اي الادراك المذكور على سبيل الاختصاص ١٢
عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة
الاول عند صرف آه الان يريد التعقيب الذاتي تدبر ١٢
تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة
عمه
باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع
فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا والا فلا
نسبة الحكمية فتدبر انما قيدنا بالمطابق فان الخ ١٢ منه
ط اقول هذا التعريف للاحاسة الكلية يعرف بها الاحاسة كل عضو مخصوص فتدبر ١٢ عبيد ١٢

اعلم ان الاطباء قالوا الاحس للعظم والرئة والكبد والطحال والكلى والحكمة الالهية في ذلك ان العظم حامل ثقل البدن والرئة دائمة الحركة للتنفس ودفع النوازل الرديئة المؤدية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحادة والكلى مجرى البول المالح فلعدم الحس فيها لئلا يدوم الوجع فيها فتم قد البس بها غشاء لطيفا داخس ليخبر بحدوث المرض فيها فتخصيص المحشي رح الكبد لتقصير قلمه لما قال جلد البدن لا يرد السؤال بالاظفار كما يرد على من قال الجلد ظاهر البدن فتدبر كذا قال المولى عبد العزيز رح ١٢ محمد عبيد ١٢ ٢٠٠٨

فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى
الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب
خبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو اي الخبر
الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز في العقل توافقهم على الكذب
ويفيد افادة وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية بحيث العطف على الملوك
وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان البعد ههنا امرا ان احدهما ان المتواتر
موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه
ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل
للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب
المقدمات وانما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب
اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لانه ملفس الاحاد
فكذا بما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الجبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد
بان يكون بعضها اخفى لان

الخفاء ينافي البداهة ١٢ سراس

ط قوله اي الجزء ليس ببيان مرجع الضمير بل لتقدير الموصوف للثابت فافهم ١٢ عبيد

سه قوله السنة آه لفظ السنة وان كان جمع قلة لكنه قد يجمع جمع الكثرة لان حصول التواتر عما دون العشرة مذهب مرجوح كما سيأتي فتدبر ١٢ عبيد

سه قوله اي لا يجوز آه فتبصر لانك لان تصور التواطي غير ممتنع لانك تحكم بان التواطوء مستحيل وذا لامكان الا بعد تصور الموضوع ويرد عليه ان منع التجويز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن بذاته واجيب بانه لا يراد بعدم الجواز عقلا لا ستحالة العقلية الفلسفية بل المراد عدم الجواز بحسب العادة العقلية وهذا كما نقول لا يجوز عند العقل انقلاب جبل احمد ذهبا فتدبر ١٢ محمد عفي عنه

+ اي من حيث كثرتهم بدون ملاحظة حال الرواة فخبر الافراد المفاد يفيد الجزم لكونهم على لا يكون متواترا ١٢ فرامرزي

ع قوله موجب للعلم الضروري آه وهذا هو المختار للجمهور وهو الحق وذهب امام الحرمين رح وجمة الاسلام ابو الحسين والكعبي المعتزليان الى انه نظري ودلائل اليقين في المطولات كشرح المواقف وشرح المقاصد ١٢ محمد عفي عنه

نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد اثمرت افادة العلم جماً
من العقلاء كالشمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع على قد تتفاوت انواع الضروري
بواسطة سعادت في الالف والعادة والممارسة والاخبار بالمال وتصورات
اطراف الاحكام وقد تختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه
علم والمعجزة امر خارق للعادة تقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى
وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر
في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بالصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل
قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فباطل اذ قد نعلم الكون موجباً للعلم فلا يقطع
بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما
يأتي به من الاحكام واذا كان صادقاً قطع العلم بصدورها قطعاً واما انه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر
هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول
ايضاً اي كالعلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات

حاشية قوله ان الاستدلال انما يوجب العلم اذا علم ان الرسول صادق وهو لا يعلم الا بالاستدلال
فيدور اجيب بان الصدق قد يعلم بالضرورة كما في المتواترات وقد يعلم بالاستدلال كما في
خبر الواحد المحفوف بالقرائن وقد يعلم بالاستدلال ابتداء كما في خبر الواحد المجرد
عن القرائن وقد يعلم بالضرورة بعد العلم بالاستدلال كما في خبر الواحد المحفوف
بالقرائن بعد العلم بالاستدلال ابتداء فلا دور

حاشية قوله ان الاستدلال انما يوجب العلم اذا علم ان الرسول صادق الخ اقول هذا
الجواب ليس بشيء لان الصدق الذي يتوقف عليه العلم بالمدلول مجهول عند الناس
لتوقفه على المعجزة فاذا اعتبر في توقف المعجزة الصدق الواقعي يلزم التوقف
بالمجهول ولم يتميز عندهم المعجزة عن السحر فتدبر ١٢ منه

حاشية قوله ان آه واجاب عنه الفاضل اللاهوري ره انه ان اراد انه يلزم على تقدير تسليم النظر ان يكون
المقدمتان الماخوذتان مع الترتيب دليلاً فلا يسلم الحصر الاضافي اذ اللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه اصلاً وان اراد
انه يلزم على التقدير المذكور ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم مسلم وهو لا يفي في الحصر الاضافي
لان الحصر بالنسبة الى الاولى فانهم انتهى بما صلة ١٢ جميعه ره

والمتواترات في التيقن اى عند عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع
الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او
تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن وانما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او شموعا من في
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم
سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر
هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواترا الا جبا
به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالي هو العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر فالعلم
بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون
البينة على المدعى وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يحصر
في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق

بمجرد ذكره خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للتيقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى

او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة

الرسول عليه السلام محكمة حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب

بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك

خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل استدلالنا بما دام العقل وهو قوة للنفس بها

تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات

عند سلامة الآلات وقيل جوهر متدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة

فموجب العلم ايضا صريح بذلك لما فيه من خلاف التسمية والملاحدة في جميع

النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض

الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح مما يعقل مفيدا

للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه اثبات ما نفيتم فيتناقض

قولكم فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون

فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا

للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف

الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع

فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة

العقول ٩

هذا الحديث وان كان موقوفا لكنه يكفي للاحتجاج ١٢ ع

بالنفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري
قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية
هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي
بأول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشئ
اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كالبد مثلا
قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت منه بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا
راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا
فعلم ان هناك نارا وقد خص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو الكسبي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كما
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة
ونحو ذلك في الحسيات فالكسبي اعم من الاستدلالي لانه الذي
يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي كسبي ولا عكس كالابصار الحاصل

عه قوله والنظري آه حاصل الجواب ان المثبت بالفتح هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها
مضمون النظر وهو قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بالمثبت

عه قوله كما يقال آه اقول الغرض الشائع
لا يحضر مثل هذا الامر العظيم
الفاحش بان يرى عظم
عادة وان توهم
بل التمثيل بالرجل والفرس
ليس ببعيد لان المراد الفضل
قد يرضى من نفوذ
العلم والسواد وتعظم
جدا فلا يبعد ان يريد
على الهيئة البدن كذا
العلي عبد العزيز ١٢

كتبه عبد الرشيد ٩

عه قوله مباشرة آه
على ان قولنا الكل اعظم
من الجزء القضية يتوقف
على اسباب اختيارية
كالتوجه الى الطرفين
ينبغي ان يكون الكسبيا
والحق ان المراد مباشرة
الاسباب بالاختيار انما
اطراف نظم كما لا يخفى ١٢
الرشيد

كتبه عبد الرشيد عفي عنه

عه قوله وما ثبت منه آه حاصل ما ذكره ان المثبت بالفتح هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها
مضمون النظر وهو قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بالمثبت

عه قوله والنظري آه حاصل الجواب ان المثبت بالفتح هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها
مضمون النظر وهو قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بالمثبت

عه قوله اقول قد وقع من الشارح ره تخليط
فاحتاج لتحرير البداهة والاكتساب بحيث لا يكاد
يرتبط بجموع تعليقك انا سنحرر الحال فاضل
من ثم المقال بمطالعة الخيالي وهو انتهى
اللاهوري ١٢ وشرح المولى عبد العزيز ١٢
بديه

بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي وقد يفسر الاكتسابي بتحصيله مقدورا للمخلوق اي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب الهداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده ونفسه واحواله والاكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه فاسبابه سلامة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بالصحة الشئ عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له

فعلى هذا الحيثيات داخلة في الضروري اقول دعوى استقلال قدرة العبد في شئ

ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح
للالزام على الغير والا فلا شك انه قد تحصيل به العلم وقد ورد القول به في الخبر
نحو قوله عليه السلام حدثني ربي وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال ولكنه اراد
بالعلم ما لا يتسلمها والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ماسوى
الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم
الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله
تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات
وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم
السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول
بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى مسبوق
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم
اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منها
حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصرح لان الكلام فيه طويل
لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل

فالاعيان ما امكن ان يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ
آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه
اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده
فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود
الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا
ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه
ومعنى قيامه لشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا
سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات البارى عز اسمه
والمجردات وهو اى ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا
وهو الجسم وعند البعض لابد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى
الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد
الثلثة على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى
يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع فى ان المعنى الذى
وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا حتج الاولون
بانه يقال للاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد
التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية

وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشئ اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل
الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل
وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا يحصر عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والفرق بينهما ان العقول مجردة عن المادة ذاتا وفعلا والنفوس مجردة
والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضعت كرة حقيقية
على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزءين لكان
فيما خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهر ما عند المشائخ
وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الى نهاية لم تكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كلا منها غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو
بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع
اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على
ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز
فلم يكن ما فرضناه نقطة واحدا

ص قوله الانقسام الخ القول المجمل في بيان اقسام المتممة انها ان اوجبت امتياز
الاقسام في الخارج فهي فكية فان كانت تقبل الانفصال بالفعل بالقوة القريبة
فهي كسرية وان كانت تقبل الانفصال بالقوة البعيدة فهي تقطيعية وان كانت بالمصا
دفة الشديدة فهي كسرية وان لم تجد الامتياز فهي ذهنية اما وهمية او فرضية ١٢

وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول الساري حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي رح في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل بل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد ونجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم وفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض مالا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى وقيل للاحتراز عن الفصل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة البيضاء والبواقي بالتركيب والاكوان

انقسام المحل انقسام الحال فيه هو الحلول الميرماني ١٢ عبيد غفرله

قوله انما العظم آه جواب عن حديث الخردلة حاصله ان عظم الجبل وصغر الخردلة ليس باعتبار كثرة اجزاء الجبل وقلة اجزاء الخردلة اذ ليس عندهم في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل ذلك العظم والصغر باعتبار المقدار العارض ١٢ محمد عبيد الله

قوله الحلول اه قول الحلول وهو كون وجود الحال في حاق الواقع هو وجوده في المحل فسمان سرياني وهو ان يكون الحال داخلا في المحل بتمام اجزائه بحيث يكون بازاء كل جزء من الحال جزء من المحل وبالعكس كحلول البياض في اللبن والطرماني وهو ما لا يكون كذلك بل يكون الحال طرفا من المحل كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم او يكون معنى قائما به كالابوة في الاب كذا في اسفار الحكمة ١٢ محمد عبيد سدره

قوله اقول الخ اقول هذا ظاهر لان الفلاسفة لا يقولون بتقدم بعض الاجسام الصورية على بعض في الوجود وتقابلها كما سيجيء تحقيقه ١٢ عبيد غفرله

قوله الامام آه اقول هو امام المتكلمين كاسر اعناق المتفلسفين ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي من اولاد سيدنا ابي بكر الصديق رض كان على مذهب الاشعري رح في الاصول وعلى مذهب الشافعي رح في الفروع وقد صنف كتبا كثيرة شهيرة تولد رح (٥٤٤) من شهر رمضان سنة (٥٤٤) بالري وتوفي بهراة سنة (٦٠٦) يوم الاثنين يوم عيد الفطر كذا في تاريخ الاعلام اليافعي رح وكان حسن الشكل جدا ١٢ عبيد غفرله

وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة

وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة

والدسومة والنفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى

والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والالوان

ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان

واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض

فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة

لان هذه الاشياء لو كانت قديمة لم يكن لوجودها ابتداء وقد وجد

والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

اى السكون والظلمة والبياض

كما في اضداد ذلك فان القديم ينافي العدم لان القديم

اى المذكور من الامور المذكورة

ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب

لان عدمه محال وضد المستلزم

اذ الصادر من الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة

لان القصد الى ايجاد الشئ انما يكون في زمان عدمه فيكون العدم سابقا

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف

اى استمرار الوجود

المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا

اى اللاعراض الحادثة

يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة

اما بالوجود بعد العدم او بطريان العدم

والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو

عن الكون في حيز فان كان سبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه

فهو ساكن وان لم يكن سبوقا بكون آخر في ذلك الحيز

بل يقال له متجدد لانه اعم من الحادث ١٢ ع

بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كون في آنين في مكانين والسكون كون في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي لشيء بقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض او منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث السابق فانتقل منه الى دليل آخر على المدعى لان المقصود اثبات المدعى

اقول سيأتي من الشرح ص٢٥ الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا تتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات" لكن اعترض عليه في حاشية ٥٨ فانتظره ١٢ عبيد

ط قوله في حاشية ٩ فيه آه واجاب عنه المولى الخيالي بما حاصله ان جواز الزوال وان لم يستلزم وقوعه بالفعل لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان ومزيد البسط في حاشية الفاضل الابهوري ١٢ عبيد

الكونان = اذ الكون والثاني ومن ثم حصل ما اجمله المولى الخيالي ١٢ فتدبر ١٢ عبده ابو الفضل محمد عبد الله القندهاري القندهاري النوري غفرله"

سه قوله وهذا صريح آه اقول كون هذا صريحا ظاهر عند تعدد الاكوان حسب الاثبات كما هو مذهب الشيخ الاشعري ١٢ من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكونان وتغاير الكون الاول والثاني واما على القول بعدم تعدد الاكوان كما هو مذهب الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلمين فمع التعريف اشكال اذ لا تغاير ح في الاكوان حتى يتحقق

سيصرح الشارح بضعفه في مبحث التغير ١٢ ع

اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال
والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من
وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى
بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في
ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع
انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان
الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه
البعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من
محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان

منصوب على انه خبر يصلح بتضمين معنى يكون

جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدءاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتان احدهما من الواحد

بان الكلام في الجائز المباين هذا خلاصة ما في الخيالي ١٢ عبيد الله

قوله بالانقطاع لان حاصله انه لا بد في سريان التطبيق من تحقق احاد السلسلتين نعم في الامور الاعتبارية الوهمية لا تكون موجودة في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضار الامور الغير المتناهية مفصلاً فلا يجري التطبيق الا فيما استحضرت فالانقطاع انما هو بتناهي ما استحضره الوهم ولا قاطع على بعدم تناهي ذلك واعترض عليه الشيخ في شرح المقاصد بان تحصيل السلسلتين من سلسلة واحدة ثم التطبيق بينهما ايضاً دخل تحت الوجود انما هو بحسب الذهن دون الخارج فان كفى حكم العقل بذلك كفى ههنا ايضا والتبس الفرق بينهما ١٢ محمد عبيد الله غفرله

قوله نقل عنه في وجه التأمل ان علمه تعالى انما يشمل فلا يمتنع تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ثم انتهى فاعتقبل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كذا قال الالاهوري ره ١٢ عبيد الله

ما ولا يلزم العجز في عدم تعلق قدرتهم ببعض الاشياء لان العجز هو عدم القدرة على ما ينبغي

لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لانتناهيهما وذلك لان معنى

لانتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يصور فوقه آخر لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني

ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه

بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن اثنان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه

امر ممكن وكذا التعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز

احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالمتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا هذا تفصيل ما قيل

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة

والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

حجة اقناعية وللملازمة عادية عند ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية

جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل
اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد ممنوع والتعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل
على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا
النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال
كلها فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني
في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا
بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان
العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا

وهو باطل لان القرآن على قانون لغة العرب ١٢ ع

تصريح بأن علم التزامي اذ الواجب لايكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضروريا حتى وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما
الكلام في التسادي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم
من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين
الضريري رح ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا
اذ لا نعني بالحدوث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر لهم اعترضوا بان الصفات
لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان
الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام
كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد

بالذات الواجب الوجود كما ٢ ط قوله مسبوقا آه بهذا تفسير للحادث على ما هو مصطلح المتكلمين احترازا عما هو مصطلح الفلاسفة لانهم يسمون ما يحتاج في وجوده الى غيره حادثا وان لم يكن مسبوقا بالعدم كما نقل ٤ العالم عنهم ١٢ محمد عبيد سدد غفر

قبل عليه تفسير الترادف بالتساوي خلاف المتعارف المتأخرين فتدبر

ان اراد خلاف متعارف المتأخرين فممنوع فان التساوي خلاف المتعارف الاقول ان اراد خلاف متعارف

قوله في هامش ٣ بعض لم يكن وجوده من غيره فاما ان لا يكون من ذاته بان يكون ذاته علة مستقلة لوجوده فهو شئ يلزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة اي الوجود عن الذات حين ما كان معدوما واما ان لا يكون من ذاته ايضا فيلزم الترجيح بلا مرجح حين ترجيح من كتم العدم الى حصته الوجود فافهم ١٢ محمد عبيد سدد رح

اقول هذا تأويل بعيد كيف وهذا معنى وجوب الوجود لغيره كما لا يخفى ومن ذهب الى ان القديم اعم من الواجب لا ينكر هذا فكيف تفوه بالعموم ايضا

قوله الآتي واستدلوا على الخ يأبى عن هذا التأويل بل كل الاباء لان الدليل المذكور يدل على ان مرادهم بالوجوب لذاته ما يقابل جواز العدم في نفسه واصرح شئ في رد هذا التوجيه قول الشارح بعيد هذا ان القول بتعدد الواجب الخ فان القول بتعدد الواجب بهذا المعنى لا ينافي التوحيد فافهم ١٢ ابو الفضل القندهاري غفرله

عنه قوله اذ لا نعني آه قال المولى شمس الدين الخيالي رح هذا يدل على ان وجود الصفة لا يتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا بان كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات انتهى كلامه النيف ولا يحتاج الى توضيح ١٢ محمد عبيد الله غفرله

ويقال له القديم بالذات

ان تفهم الواجب عنده اصحابنا ما يكون وجوده من ذاته وعند الحكماء ما يكون وجوده ضروريا ومفهوم القديم ما لا يسبقه العدم ١٢

ليس اول من ان تقسيم الوجود الى القديم والحادث تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وليس اول من ان تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره باطل لانه قبول الخ

فتدبر ١٢

قوله كل صفة آه يرد عليه ان مثل هذا يجاري في الاعراض ايضا بان يقال انها باقية ببقاء هو نفس تلك الاعراض مع انهم باجمعهم لم يقولوا ببقاء الاعراض وأجاب عنه الفاضل المحشي بما محصله ان بقاء الاعراض غيرا لانفكاك البقاء عن وجودها حال الحدوث ثم ترد سؤال لم يقرع الاسماع جوابه وهو انه اراد بقوله فهي باقية آه اتحاد الصفة والبقاء في المفهوم فذلك ممنوع وكيف يكون الاتحاد بين المضاف والمضاف اليه" فان الاتحاد انما يعتبر في الخارج قائما بالصفة فهو مسلم لكنه جار في الاعراض ايضا فتدبر لعل بعد يحدث بعد ذلك امرا ١٢ محمد عبيد

وبالله التوفيق هذا ايضا من الاعراض فتدبر ز قيام العرض بالعرض ۱۲ محمود رحمه الله

وبالتاني لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى الحي القادر العليم السميع
البصير الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا
النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الاشكال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات علما ان ضدها نقائص يجب
تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
وبنحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لان قيام العرض بالشيء
معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يحيز غيره بتبعيته وهذا
مبني على ان بقاء الشيء معناه زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في
التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في
اوصاف الباري تعالى فانها قائمة بذات الله تعالى ولا تحيز بطريق التبعية
تنزيها له تعالى عن التحيز وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد
الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
وان معنى القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت

واوصاف الباري ليست باعراض عندهم ولذا حكموا ببقاءها وعدم بقاء الاعراض آه بزيادة اقول بهذا الجواب لا يقطع عرق الاعتراض لان التفسير المذكور لا يشمل قيام التحيز بالمتحيز وهو من الاعراض فتدبر ۱۲ درويش بگناه محمد عبده الله غفرله

ط قوله وبالتاني آه في مبحث الصفات في شرح قول المصنف وهي لا هو ولا غيره قوله لهذا = اي لان الصفات ممكنة او واجبة ۱۲ بنراس

قوله الشائي آه اسم فاعل من شاء بمعنى اراد فالشائي والمريد بمعنى "ذكرهما لان هذه الصفة قد وردت النصوص بها مادة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وقالت الماتريدية قديمة والارادة حادثة عنده حدوث الحوادث ۱۲ محمد عبده عفرله"

قوله وحقيقته آه لعله دفع لما عسى ان يتوهم ان تفسير البقاء باستمرار الوجود يدل على ان البقاء معنى زائد على الوجود لكون المضاف زائدا على المضاف اليه فيه غرض بل هو بعدم منعه وايضا تضييع لعدم زوال الوجود بلا ارتياب وحاصل الجواب ان التفسيرين المذكورين مبنيان على المجاسحة و حقيقتهم البقاء الخ فتدبر ۱۲ محمد عبده عفرله"

قوله كما في اوصاف آه قال المولى الخيالي رح قدس سره بان التفسير اي التبعية في التحيز بقيام العرض لا لمطلق القيام = يعترض عليه بقيام صفات الباري

بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هٰهنا شيء هو حركة وآخر هو
سرعة او بطؤ بل هٰهنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطؤ نوعين
مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
والجسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث والاجزاء اما عندنا فلانه
اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى تعالى عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانه وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان
او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بها القائم بذاته والموجود
لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى
الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه
فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو
ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع
وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم
للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك
اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل

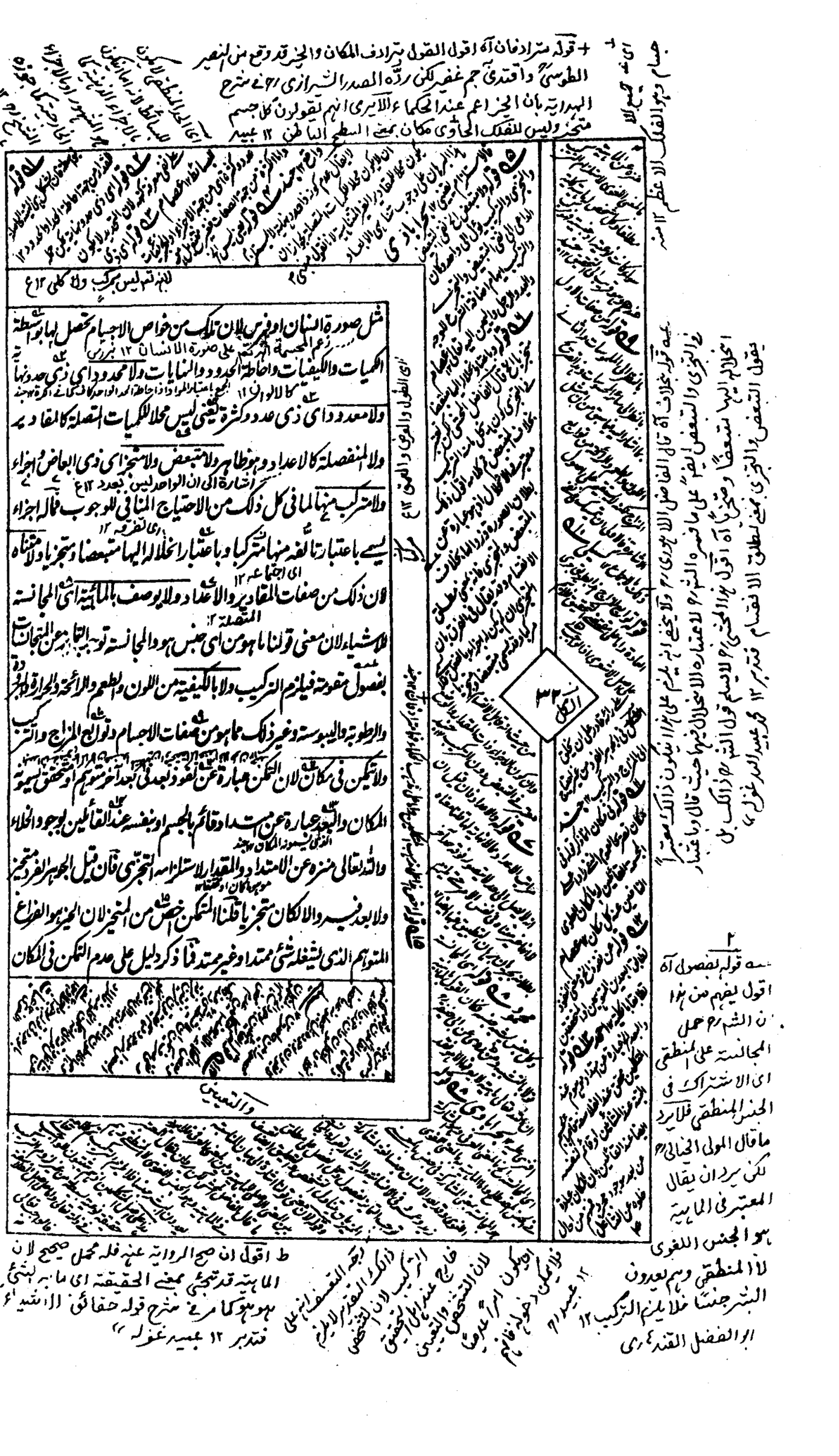
سه قوله وذهاب آه المجسمة قالوا ان الله تعالى جسم كسائر الاجسام متمكن على العرش ويتمسكون بالآيات والاحاديث المشعرة بالجسمية على ظواهرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم وكل شيء هالك الا وجهه ونحو ذلك واما النصارى فقالوا هو تعالى جوهر لتركبه من اجزاء ثلاثة الاب والابن وروح القدس...

عه قوله لكنهم آه لانهم قسموا الماهية والمفهوم الى الواجب والممكن وقسموا الممكن الى الجوهر والعرض ١٢ نبراس

عمه قوله ورود آه اقول قد اشترط جمهور المتكلمين الاذن الشرعي في اطلاق الاسماء عليه تعالى واستدلوا بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال الاتي كذا قال المولى عبد العزيز ١٢ عبيد

ط قوله والموجود آه قيل لا وجه للاختصاص لزوم الموجود بالواجب مع ان القديم والله اجب من الالفاظ المترادفة وجوابه انه جرى العرف باضافة الواجب الى الوجود فيقال واجب الوجود ولم يعرفوا قديم الوجود بهذا التعارف ...

صه قوله ورد الشرع آه اقول مذهب المحققين انه يجوز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة له تعالى في اللغات المختلفة كخداى في الفارسية وتنكرى في التركية انما الاختلاف في الاسماء المأخوذة من الافعال والصفات فتدبر ١٢ عبيد غفرله



وأما الدليل على عدم التخيير فهو انه لو تخير فاما في الازل فيلزم قدم الخيز او لا فيكون
محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الخير او ينقص عنه فيكون متناهيا او
يزيد عليه فيكون متحيزا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرها لانها امور وجودية واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شئ ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد وآخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
وأعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض الا انه حاول
التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على الشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بما لغ وجه واوكده فلم يبال
بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه
عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث
والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاءه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير
والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام

في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات
كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها
على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال
الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه
الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر
او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او اول
تأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا للطاعن الجاهلين
وجذبا للضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبه شيء
اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد
بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل واحد منهما
لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء

+ قوله الجاهلين اه اي المبتدعة فيقولون ان مذهب
اهل السنة والجماعة مخالف للنصوص والمراد بالقاصرين
ضعفاء المسلمين وانما كان هذا السبيل احكم لانه ادفع للشغب
١٢ عبده العاصي محمد عبيد الله البيلي غفل القدوسي عفوله

من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغيرذلك اجل واعلى
مما في المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود
وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اتبتنا العلم
صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود دائما
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح
بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في
وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين رح في التبصرة انا نجد اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد
مسده في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقول الاشعري
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الخطة بالخطة
مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات
والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب
البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من
جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته
شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار
الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

هذا دليل نقلي بعد الدليل العقلي وقدمه لكونه اصلا كما مر مفصلا ١٢ عبيد

فهو كل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لما كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم
الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته فالنظام
انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ولها صفات لما ثبت
من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك
يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ولیس الكل الفاظا مترادفة وان
صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لما كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم
له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد
له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا
من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا تحيل البقاء والله تعالى
عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا تحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب
وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم
به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة
عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته

عه قوله من المحالات آه اقول وبالله التوفيق اعلم ان مسئلة صفات الباري عزوجل قد كثر فيها الشغب واختلاف الاقوال وايراد النقض والابرام ما اتى احد فيها بما سلم من القيل والقال فالعقول فيها مضطربة بعد كما كانت ولنعم ما قال بعض اكابر الصوفية يكفي المؤمن في نجاة يوم القيامة ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير الى غير ذلك مما ورد به الشرع الشريف واما الخوض في العينية والغيرية وما يتبعهما فترك اولى واسلم" وقال حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رح في بيان العلماء المتأدبون باداب الشرع" ثم يسكتون عما سكت الله ورسوله عنه وما كان ربك نسيا" ثم قال في صفات الله تعالى من الخفايا ما يقصر عن دركه الجماهير انتهى اقول نحن نعم لنا في الاجمالي من الايمان بان نقول آمنت بالله كما هو باسمائه وصفاته" قال الامام عبد الوهاب الشعراني قدس سره في القواعد الكشفية لم تصل الى مسئلة الصفات الا بالسلوك الصحيح آه ولنعم ما قال الكاشف الحقاني مولانا جلال الدين الرومي رح في مثنويه

گر باستدلال کار دین بودی
فخر رازی رازدار دین بودی
پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

ولنعم ما فعله علماؤنا حيث اوردوا العقائد الشرعية مع ادلتها النقلية واعرضوا عن العقليات بالمرة رحمهم الله العصمة والسداد ١٢

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا

بالقدماء المتغائرة لكن لعزهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة هي الوجود والعلم
والحيوة وسموها بالاب والابن وروح القدس وزعموا ان قنوم العلم
قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات
متغائرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة
الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء
لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغائرة كانت او غير متغائرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يختار على القول بكون
الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات
الواجب تعالى وتقدس وانما في نفسها قبل ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم
الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال
ان الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

ومنها انكار نبوة موسى ع ومنها انكار نبوة نبينا صلعم ومنها قولهم يا عيسى اعوذ

النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد كذا قال المولى شمس الدين الخيالي رح ١٢

Powered by Google

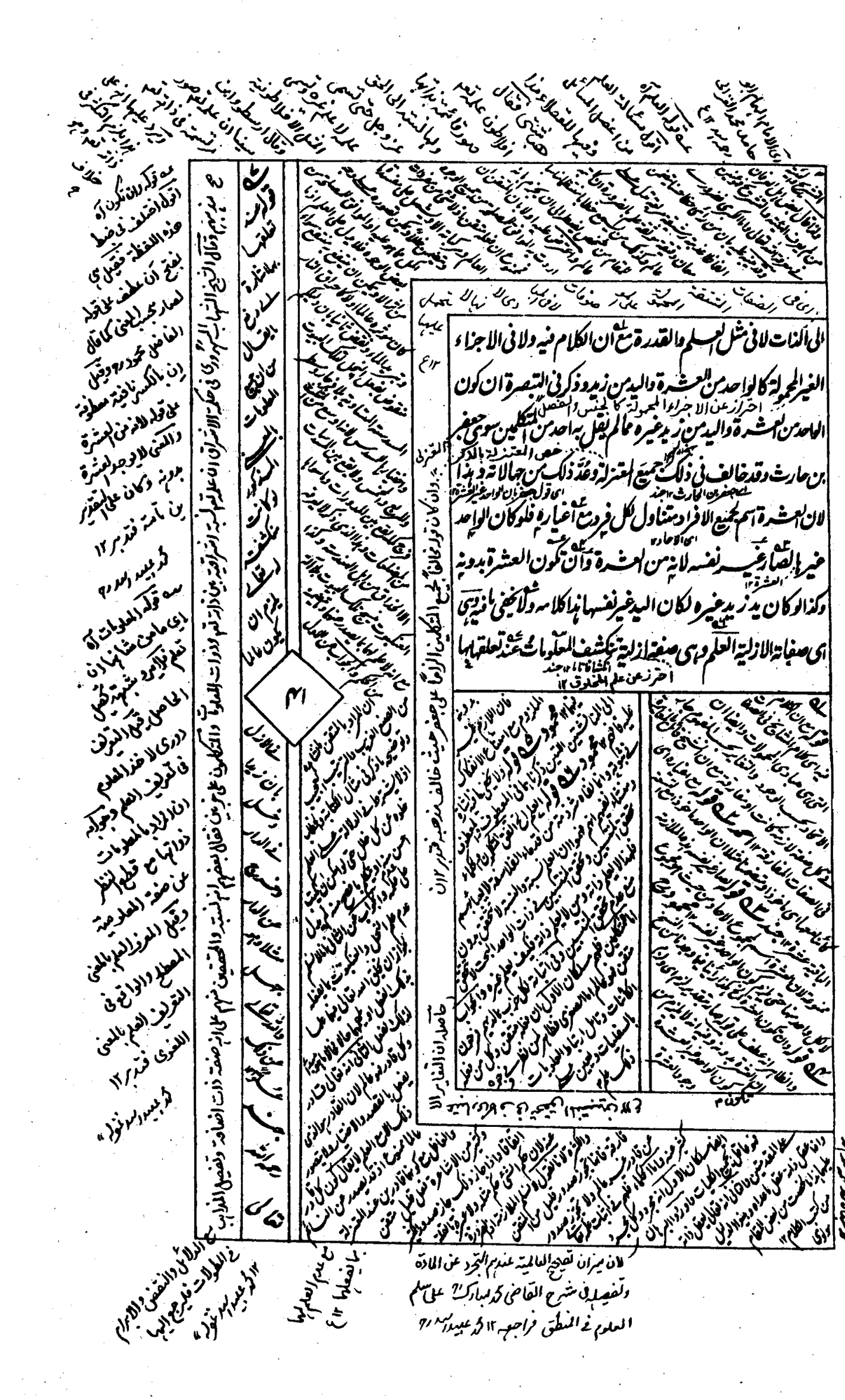
وجوابه قد مرّ في الشرح والمتن ١٢ ع

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسّروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر تصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو بينها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة العينية متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ وفيه نظر لانهم ان اراد وا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة حدوثه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد

وجوابه قد مرّ في الشرح والمتن ١٢ ع

لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء
بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة
ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو
بالفرض وان كان محالاً والعالم قد تصور موجوداً تم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد كل واحد
من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك
ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور
عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب
اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض
مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الامور
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد
كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح ولو
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
إلى الله تعالى وأما في مثل الانسان والحجر فلا يصح لعدم التغاير بحسب المفهوم

الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولافي الاجزاء
الغير المجعولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون
الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر
بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا
لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غيرا لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه
وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى مافيه وهي
اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها
احتراز عن علم المخلوق



والقدرة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة
والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة
والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق
بالمبصرات فيدرك بها ادراكا تاما على سبيل التخيل والتوهم
وعلى طريق تاثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات
والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة
الى الكل وتكون تتعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد
على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة

فالقدرة صفة صحيحة للمقدورية والارادة مرجحة والتكوين صفة موثرة وسيأتي تفصيله ١٢ عبيد
هذا خلاصة ما في شرح المنار وحاصل ما في حاشية شمس الدين الجغمائي وحاشية الفاضل اللاهوري ١٢ عبيد

قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله
انه ليس بكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر
به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء
لوقع والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين
ويسمى تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق
والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق
والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله
تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين
لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات فعل والكلام
وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
وذلك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما
لم يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لا وامره ويسمى هذا كلاما
نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعر ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا * وقال عمر اني زورت في
نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد

ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء عم انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع
وخفاء كررنا الاشارة الى اثباتها وقد مهدا ونفصل الكلام ببعض التفصيل فنقول
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بالقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي
هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات
منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي
عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ قلنا

عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك

المراد السكوت والآفة الباطنية بان لا يدبر في نفسه التكلم اولا يقدر
على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر بالنسبة
الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر
الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في
التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل
على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجودها
بدونها فيكون متكثرا في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام
عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا اقسام اصلا وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل
الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض
لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم
نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في
الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا

لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما أفاده الرجل بإنائه فامره بان يغسل
كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشئ من الازمنة اذ لا
ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى تنزيه عن الزمان كما
ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه
على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن
بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جملة او عنادا واوقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام
على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة
فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم هذه
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم
لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع والتواتر
النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع

المذكور قوله غير مخلوق اذ لو لم يكن المراد بالقرآن الكلام النفسي لما صح انه غير مخلوق ١٢

قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف
والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه
تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان
المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والاصح اتصاف الباري
بالاعراض المخلوقة له تعالى والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن
اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا
بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب
في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه
محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروف الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس
حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة ولا في الآذان بل هو

معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار
جوهر مضى محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان
ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من
لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في
الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنظومة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او الخيلة كما
في قولنا حفظت القرآن او يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم
للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى
القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه
اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا المجرد المعنى واما
الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان
يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور
الماتريدي فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال
سمعت علم فلان فموسى عم سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان

اي الالفاظ الدالة على علمه لان العلم صورة ذهنية لا تسمع كما لا يخفى ١٢ ن

ص هو الامام الهمام محمد بن محمود السمرقندي ينسب الى ماتريد قرية من قرى سمرقند وكان لقبه علم الهدى وكان حنفي المذهب توفي ٣٣٥ رح وله تصانيف جليلة ومناظرات شهيرة مع اهل البدع والاهواء ١٢ محمد عبيد الله غفرله

ط وهو الامام الكبير المناظر المحال المتعلق ٥٠ المتكلم الفقيه الاصولي ابراهيم بن محمد بن ابراهيم تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري رح توفي رح يوم عاشورا ٣٢٤ هـ ١٢ عبيد رح

لانه سمع الكلام النفسي وما سمعه احد غيره فلذا خص بالكليم

بلا واسطة الكتاب الملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان
ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى
وما وقع في عبارة بعض المشائخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
لنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسميته اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع
وانما يسمى مجازا بعلاقة المشابهة بالمجاز لوجود العلاقة
لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا
كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
ويدل على ان المراد بهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة القطع بانه

لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ
القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب
الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة
لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف
من الحروف لم نطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من
الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا
من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق
العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له واستناع اطلاق الاسم المشتق
على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازليته بوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في
كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والعدول
الى المجازي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة

٥٠

على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه من الاعراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما ان تكون آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد
وامّا بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
الرابع انه لو حدث لحدث امّا في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ولكونه لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده وذكورا بالنسبة الى معدود او ميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
والدليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع
انضمام الارادة تتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل

لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باقٍ ازلاً وابداً والمكوَّن
حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها المكوَّن تعلقاتها حادثة وبهذا
تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى لا صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل والا فليكن
التكوين ايضاً قديماً مع حدوث المكوَّن المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود
المكوَّن بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما تعلق
به فمبني على نظر لان هذا بعينه المعنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما
عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجاً في
الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلاً نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى
قولاً بحدوثه ومن ههنا يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم ان لا يتصور التكوين

لانهم معترفون بكون الواجب مبدع الكل ١٢

حاصل الجواب ان وزان التكوين مع المكوَّن ليس وزان الضرب مع المضروب لان الضرب صفة اضافية لا يتعقل وجوده بدون المضروب بخلاف التكوين لانه صفة حقيقية فتدبر ١٢

بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان
الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية اي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان القول
بتحققه بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال
من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم
اليه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل البارئ تعالى
فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكوّن عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكوّن لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه
مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه قادر عليه مع غير صنع وتاثير
فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول
بانه خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون
قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد

حيث عبّر اولا عن هذه الصفة بالتكوين والايجاد والتخليق وغيرها من الالفاظ الدالة على الاضافة والفعل وغيرها باخراج

وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين عن علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة
على من له ادنى تمييز بل يطلب للكلام محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس امرا محققا مغائرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون لتلازم الحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجمعهما اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت محكوما بها هو وجودها لكنهما متغائران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا تتم ابطال هذا الراي
الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغائرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور وقت وجوده اذا نسب
الى القدرة تسمى ايجادا واذا نسب الى القادر تسمى الخلق والتكوين

الجسوان الناطق والوجود مفهومه الكون في الاعيان ١٢ ع

اقول اراد بالعينية ما مثل ما يقوله اهل العقل طرا ان وجود الانتزاعيات بعينه وجود منشا
انتزاعها وتحقيقه ان وجود المنشا ونفسه الى الانتزاعيات مجازا وهذا معنى ظاهر
فكيف خفي واما قوله فما الوجه الخ فاقول الوجه فيه الرد على قال بالوجود الزائد للتكوين
فتدبر ١٢ قندهاري ره

ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته
فتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتصوير
والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى وآما كون كل
من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وقيه تكثير
للقدماء جداً وان لم يكن متغائرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة تسمى احياءً وبالموت
اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين

وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية
قائمة بذاته كرر ذلك تاكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت
لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة
والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته
والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه

+ قوله وذلك آه اقول في هذا التمثيل نكتة لطيفة وهي ان بعض الصحابة رض سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة فقال هل تمارون في رؤية القمر ليلة البدر الى آخر الحديث ففي هذا التمثيل اقتباس من الحديث وهو الذي رواه البخاري بتمامه ١٢ رحمة الله عليه محمد قندهاري

ط اي لا بالقلب فانه ليس محل النزاع بل هو متفق عليه عند الكل ١٢ ق

موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا لامتناع

اي الى البطلان المفهوم من المقام ١٢ ع

سه قوله ورؤيته آه اقول قد يشتبه على بعض الاذهان ان الرؤية بالعلم بالكنه لكنها غيره لانا نرى اشياء كثيرة لا نعرف كنهها فلذا قال رسول الله صلعم ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج بل الرؤية اقوى انواع الادراك ولهذا تتلذذ المؤمنون برؤية الله في الآخرة فوق ما يتلذذون بمعرفته في الدنيا ١٢ قندهاري وآفندي

سه قوله لم يحكم آه يتنبه عليه ان عدم حكم العقل بامتناعها لا يستلزم الحكم بجوازها والمطلوب هذا قلنا عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظواهرها ١٢ حسن آفندي رح

سه قوله ولا بد الخ غرضه دفع ما يتوهم ان علة رؤية الجوهر الجوهرية وعلة رؤية العرض العرضية فلا يتناول الرؤية الواجب نعم لعدم كونه جوهرا وعرضا وهذا الدفع ان الرؤية لما كانت معنى واحدا فلا يكون علته الا واحدا والا يلزم توارد العلتين على معلول واحد وفيه بحث قوي تأمل ١٢ قندهاري غفوله

على امتناع رويتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة وجودية
ان استحالة التوارد انما يتم في الواحد الشخصي ١٢ منه
فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي
علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
كالامكان منه ولا يلزم صحة رويته ١٢ الواجب
بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل
المجيب هو امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك منه
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
اي متعلق الروية منه
او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
وهو الشيء المرئي من غير تحقيق وتعيين منه
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك بعد رويته برؤية واحدة
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيلها الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر
فمتعلق الروية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري
وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الروية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من
غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الروية
لان نفس الطلب لا يكون الا بل منه
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا مما يجوز
وفيه مسامحة كما لا يخفى ١١ ان لم يكن قائله محمود منه
في ذات الله تعالى ومما لا يجوز او سعها وعيا وطلبا للمحال والانبياء
على تقدير كونه قائلا بالجواز محمود منه
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الروية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
اي المعلق به منه
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض
لانه لا يلزم من محال محال ١٢ منه
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك

هذا الوجه من مخترعات الجاحظ المعتزلي ١٢ ع

اقول فيه ترك الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد وقد قرر ترك الادب ١٢ درر العلامة

حتى نرى الله جهرة فيسأل ليعلموا انتفاءها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق
عليه ممكن بل هو استقرار الجبل بحال تحركه وهو محال واجيب بان كلامنا من ذلك
خلاف الظاهر والاضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه
في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار
حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع
الحركة والسكون واجيبت بالنقل وقد قرر والدليل السمعي بايجاب رؤيته المؤمنين
الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو
مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم واما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات
الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في
مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية
القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك
محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى
لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت

وفي ايضا ان الانتظار موت فلا يحسن البشارة به فافهم ١٢ منه

ط حاصله انه شبه رؤية الله تعالى بلا ارتياب وشك برؤية القمر ليلة البدر ليس وجه
شبهه تحقق الرؤية بل وجه شبهه كثرة الرائين بدليل قوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر ليس فيها سحاب ولا شك في رؤيته وانما شبه رؤية الله تعالى
برؤية القمر ليلة البدر ليس فيها سحاب لكثرة الرائين بدليل قوله عليه السلام انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ليس فيها سحاب ولا شك في رؤيته وانما شبه رؤية الله تعالى
برؤية القمر ليلة البدر ليس فيها سحاب لكثرة الرائين بدليل قوله عليه السلام انكم

مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام

في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر

الشرائط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة

لانراها وانه بفسطيط قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند

اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم

كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك

هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة

فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية

اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رويته

لامتناعها وانما التمدح في ان يكن رويته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب

الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب

والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه

مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف

بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية متفرقة

بالاستعظام والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها

للامتناع عادة والا لنعم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل

لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الجنة

ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه

ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية

في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف والاخلاف انها نوع مشاهدة

يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر

والايمان والطاعة والعصيان لاكما زعمت المعتزلة ان العبد خالق

لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون

بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وعين رأي الجبائي واتباعه ان

معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود وتحاشوا على الاطلاق

لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون

الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات

متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك

وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا

تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك

وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالعلم

اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم

في المنام فسئلته عن افضل العبادات فقال تلاوة القرآن مع

لان اثر الخلق اعطاء الوجود في حاق الواقع والعمل المصدري اعتباري انتزاعي

وما تعلون اي عليكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير
او معمولكم على ان ما موصولة وتشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون
ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شئ اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد
شئ وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك
هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او
استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي من خلق الله تعالى الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا
في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى
وقد ورد في الحديث القدسي مجوس هذه الامة فكفى به سندا مقالا
واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي

الاضجاع بالمعنى اللغوي فلا يرد ما قاله عصام رح ١٢ قندهاري

جوابه في حاشيته

اقول معنى قوله فالقائل بكون العبد آه انه اذا كان الخلق
مناط العبادة فالقائل بكون العبد خالقا قائل بكونه مستحقا
للعبادة وهذا هو الشرك ولا يخفى ان مثل هذا السؤال لا يرد في
المباحث السابقة وما اورده فهو سؤال آخر فافهم ١٢ قندهاري

وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية وبانه
لو كان الكل بخلق الله تعالى بطلت قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه
على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته
على ما تحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه لو كان خالقا
لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا اجهل عظيم لان المتصف
بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده أولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا تتصف
بذلك وربما تمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
وانى نخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير

وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته تعالى وتقدس
وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وتحكمه لا يعبدان يكون
ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي

قديمة والارادة حادثة ١٢ منه

لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد
كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه
من زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد
من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة
القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والاتصاف به عندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما ارى
احدا مثل ما ارى مجوسيا كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم
فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت
فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين
لا تريد كونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب

وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسئل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين فالصبا

افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال

باب التاويل مفتوح على الفريقين لكن لا يخفى ان تاويل المعتزلة اقرب

التی تقتضی سابقیۃ القصد والاختیار الیہ علی سبیل الحقیقۃ مثل صلّی وکتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونہ والنصوص القطعیۃ تنفی ذلک کقولہ تعالی جزاء بما کانوا یعملون وقولہ تعالی فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر الی غیر ذلک فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالی وارادتہ الجبر لازم قطعا لانہما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع ولا اختیار مع الوجوب والامتناع قلنا یعلم ویرید ان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ فلا اشکال فان قیل فیکون فعلہ الاختیاری واجبا او ممتنعا وہذا ینافی الاختیار قلنا انہ ممنوع فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار لا مناف لہ وایضا منقوض بافعال الباری فان قیل لا معنی لکون العبد فاعلا بالاختیار الا کونہ موجدا لافعالہ بالقصد والارادۃ وقد سبق ان اللہ تعالی مستقل بخلق الافعال وایجادہا ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین قلنا لا کلام فی قوۃ ہذا الکلام ومتانتہ الا انہ لما ثبت بالبرہان ان الخالق ہو اللہ تعالی وبالضرورۃ ان لقدرۃ العبد وارادتہ مدخلا فی بعض الافعال کحرکۃ البطش دون البعض کحرکۃ الارتعاش احتجنا فی التفصی عن ہذا المضیق الی القول بان اللہ خالق والعبد کاسب وتحقیقہ ان صرف العبد قدرتہ وارادتہ الی الفعل کسب وایجاد اللہ تعالی الفعل عقیب

عـہ قولہ والنصوص آہ قال الفاضل البحرآبادی رحـ ہذا بیان بطلان التالی آہ فح ہذا القول من تتمۃ الدلیل العقلی وقال صاحب القلائد ای ما زعم الجبریۃ من ان لا فعل للعبد آہ وح ہذا دلیل آخر مستقل سمعی بعد الاستدلال العقلی زیادۃ الخ حیث فافہم ۱۲ قندہاری غفرلہ

قولہ لا من قبلہ آہ بکسر القاف وفتح الباء ای لا من جہتہ والقصد من ہذا دفع ما یتوہم ان ہذا الدلیل جار فی افعال الباری ثم ایضا ضرورۃ الفعل بالفعل فیلزم ان لا یکون مختارا فی افعالہ فاجاب بان فی افعالہ ثم الوجوب او الامتناع انما ہو من جہتہ وہو لا ینافی الاختیار بخلاف فعل العبد لان وجوبہ او امتناعہ انما ہو من قبل الغیر وہو الباری عز وجل فینافی اختیارہ فافہم ۱۲ قندہاری غفرلہ

ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر
من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة
المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع المعنى
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب
واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح الا من القادر به والخلق يصح فان قيل
فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شئ ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء التجارة والمحالة وكما
اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون مكانا
لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحا مستوجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان ما نستقبحه من الافعال
قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة

بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع
ورود النهي عنه قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها
اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب
في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل
المباح برضاء الله تعالى اى بارادته من غير اعتراض والقبيح منها
وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاه
لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة
والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة
الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان
يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها
شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند
اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق
الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر
خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق
الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت

الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا امتناع
فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى
بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم
ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية
واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث

جائز والا لزم ترك المذهب لان المذهب جواز السبق لا وجوبه فافهم ١٢

م فالحق ان المحشى رح غفل عن فهم كلام الشارح وذهل عن تدقيق الفاضل الخيالى رح وتسديد نظره فتدبر وحق القول ان من عاب عيب وحمل الوجوب على العادى خلاف المتبادر والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ١٢

وما يقال فى بيانه ان التكليف انما يكون قبل الفعل بالاجماع على ان الاستطاعة التى بها الفعل لو كانت سابقة يلزم تكليف العاجز قلنا مناط التكليف ...

اقول ان قول الشارح رح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ينافى ما ذكره لان القدرة الحادثة الراسخة فى الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الاولى لعدم كونها راسخة فيها والظاهر ان الشارح رح اراد انه يجوز ان يكون الامور الحادثة فى الحالات ...

الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية
اى ابتداء زمان حدوثها ١٢
لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة
قيل بهذا يرتفع النزاع المقصود من بعض ١٢
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا قبله
كما قال اهل السنة ١٢ ودار تقاع الموانع ١٢
واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان
وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
هذه المقدمة الاولى ١٢ اى موجود ١٢ هذه مقدمة ثانية
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
اى المغايرة ١٢
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اى مامور ١٢
بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
اى الامر ١٢ لقوله تعالى لا يكلف
الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى
الله نفسا الا وسعها ١٢
الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة
ان المراد بهذه الاستطاعة الزاد والراحلة وبهما من الاسباب ١٢
الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة
اليه ١٢ ر
المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح
اى بالتالف والالام في الاسباب عوض عن المضاف اليه
تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف
كما يتصف بالاستطاعة تصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة

الاسباب الآلة لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب

والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز

عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز فان

اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب

والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان

القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى ان القدرة

المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لاختلاف

الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر

على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها

الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما

لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون

قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت

للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم

مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها

للترك هي القدرة المتعلقة به وما نفس القدرة فقد تكون

متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو

نعم من الكلام فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان
ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعته
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى ائتوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لزم من فرض
وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في
بيان استحالة كل ما تعلق علم الله او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها
انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب
ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء
على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره

قوله ثم عدم التكليف الخ اقول كيف يدعى الاتفاق على عدم التكليف بما ليس في الوسع مع انه قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري وايضا ان امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك والامام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول فتدبر ١٢ منه

قوله وقوله تعالى الخ جواب سؤال وهو ان لو كان التكليف بالايقاع غير واقع لكان لقوله الذين آمنوا ان الله تعم عنهم بقوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به معنى لانه طلب الحاصل وحاصل الجواب ان المراد ما لا يطاق من العوارض والمصائب لا ما لا يطاق من التكاليف الشرعية ١٢ قندهاري

قوله الى نفسه ط

قوله والامر في قوله تعالى ائتوني باسماء هؤلاء جواب سؤال مقدر وهو ان الله تعم المكلفين بالايمان مع انه لم يكلف الا الملائكة بما علموا بالاضطرار كما لا يخفى ١٢ منه

قوله ليس المراد بالتحميل هو التكليف جواب سؤال مقدر وهو ان التكليف بما لا يطاق من العوارض غير واقع كما لا يخفى ١٢ منه

قوله بل ايصال ما لا يطاق من العوارض حال او مفعول مطلق ١٢ منه

قوله فمنعته المعتزلة من جانب المعتزلة ١٢ منه

قوله وهو كذب الله تعم ١٢ منه

قوله لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال فان اللازم لو كان محالا لذاته للزم من وجود الملزوم وجود اللازم بدون الملزوم ١٢ منه

قوله وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره

قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى ائتوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره

قوله لو لم يعرض الخ وهو انا لا نسلم ان التكليف بما ليس في الوسع جائز لكن يلزم من فرض وقوعه محال وهو كذب قوله تعم لا يكلف الله نفسا الآية ١٢ منه

قوله لان كل ممكن لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال ١٢ قندهاري

قوله لانه علم الخ ١٢ منه

قوله لان التكليف بما لا يطاق محال ١٢ منه

قوله لان كل ممكن لذاته الخ ١٢ منه

قوله لكن تصوره كيف يكون ١٢ منه

قوله فيه نظر لانا لا نسلم ان تصور الحكم يستلزم تصور الموضوع ١٢ قندهاري

قوله لان كل ممكن لذاته الخ ١٢ منه

قوله لكن تصوره كيف يكون ١٢ منه

قوله فيه نظر لانا لا نسلم ان تصور الحكم يستلزم تصور الموضوع ١٢ قندهاري

وهذا هو مذهب الاشاعرة ره ١٢ تبيان التحقيق اقول ذكر الانسان على سبيل التمثيل ١٢

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة لان العالم ليس بواجب الوجود ١٢

وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته

واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من

الالم في المضروب عقيب ضرب السنان والانكسار في الزجاج عقيب

كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما

اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان

الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة

والمعتزلة لما اسندوا البعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل

صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق

التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب

حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا

مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه

والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد

فيه اصلا اما التخليق فلا استحالة من العبد واما الاكتساب فلا استحالة

الاكتساب بالبس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يمكن العبد

من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت

باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة

ع علم الله تعالى ازلا في اللوح المحفوظ ١٢ قندهاري

وقيل ان الكعبي ايضا قائل بان القاتل قد قطع على المقتول

اجل الموت فلا يكون المقتول ميتا باجله من كل وجه

هكذا في شرح الفاضل الاسفرائيني ره ١٢ قندهاري

قوله بلا واسطة اه

واستدلوا عليه

المشهور على الادلة

العقلية بان ممكن

مقدورية الشئ لله

سبحانه وتعالى امكان

الشئ او حدوثه على

الاختلاف والتصحيح

ايجاده تعالى هو

قدرته تع فاسناد

بعض الاشياء اليه

تع بلا واسطة و

بعضها بالواسطة

ترجيح بلا مرجح

ومن الادلة النقلية

قوله تعالى خالق كل

شئ اذ الظاهر

منه الا

سناد بدون

الواسطة وصرف

النصوص عن ظواهرها

بمجرد الخرافات

العقلية لا يجترئ

عليه عاقل فتدبر ١٢

قندهاري ره

قوله بالتوليد اه

وقد فرقوا بين

المباشرة والتوليد

بان ما تقدر العبد

على عدمه بعد حصول

سببه نهو بالمباشرة

وما لا يقدر العبد

على عدم حصوله بعد

تهيوء السبب فهو

بالتوليد فتدبر ١٢

البرالفضل ره

الفصلان والاوتار

وقوله ضربا حركة اليد

الى العضو وتوله ضربا حركة

المفتاح في سوله من المولد ١٢

الفيض القندهاري ١٢

ط قوله كالموت اه

قد توهم ان الموت عين

القتل فلا يصح كونه

عقيب القتل

اقول المراد بالقتل

الجرح او ازهاب

الروح وهو ليس بين

الموت لانه ازهاب

الروح تامل ١٢

آفندي ره

اقول قال الفاضل

الافندي ره ان المراد

بالفعل في المتن

المعنوي اعني كون

الفاعل بحيث يصح

ان تتعلق به القدرة

فلا تناقض بالعلم

الحاصل عقيب

النظر انتهى وحاصل

الجواب ان اطلاق

المتولدات على

المعلومات الكذائية

مجاز اذ الافعال

فيها بالمعنى المعنوي

وكلام الشارح في

المتولدات حقيقة

فافهم ١٢ قندهاري

ره

ما ليس قائما الخ

قيل هذا منقوض

بضرب شخص نفسه

لان الالم المرتب

عليه حاصل في محل

القدرة اقول القدرة

متجزية في اجزاء

البدن فالالم في غير

محل قدرة الضرب فتدبر

تجريد الخاطر لتفهم السرائر ١٢

قندهاري ره

وفي بعض النسخ ان الله امدّ له الاجل والقاتل قد قطع عليه الاجل ۱۲ وتعلمي ان

من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول
بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه
لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء
على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني
ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه النهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم
بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى
هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل
واحد لما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

قوله يرد عليه انه لو كان ما ذكره من التنبيهات لما نفع رفعه والجواب عنه ان دفع المنبه لا ينفع والصواب في جواب اصل السؤال ان الشارح بنى كلامه على ما تحقق في الواقع لا على زعمهم لان هذا المدعى لنظرة وتعنت كما لا يخفى ۱۲ قندهاري

عن ابي هريرة قوله تولينا الاحاديث آه من تولى بان قال قال رسول الله صلعم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر رواه الترمذي والحاكم وعن انس قال قال رسول الله صلعم من احب ان يبسط في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه رواه البخاري والنسائي والنسأ كذا في النهاية ۱۲ قندهاري

قوله ولا يستاخرون ساعة فيه تقييد بغير الفضل ونحوه ۱۲ اقتبسا من الآية ۱۲

قوله واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه النهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

قوله ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه النهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

عصام رحمه الله

ط قوله طول عمره الخ بان يرضع في حال الطفولية من الشاة المخصوصة وبعد الفطام كان اكله وشربه من مال السرقة مثلاً وبعد ما كبر صار سارقاً الى آخر عمره ويأكل منها ١٢ ق

كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موتة تتحلل رطوبته ... وانطفاء حرارته العزيزتين واجلا اختراميته بحسب الآفات والامراض ... والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله ... وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق ... وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه بتارة بملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرته اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ذلك عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة ١٢

والخنزير كالخمر ١٢ منه

قوله مع انه معتبر اه وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه بخوان الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان مما ساقه الله الى العبد والا لزم لطم لانه يلزم لنسبة سوق الحرام الى الله تعالى وهو قبيح ولانه يلزم ان يكون اكل الحرام معذورا قطعا لانه لا يقبح منه شيء لان الخلق ليس بقبيح كما مر والاكل لو وجد بالكسب فظاهر لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا فتدبر ١٢ منه رزق على شرح

للمتنفس رزق له بهم وهو حلال وبالجملة لا نتصور حيوانا غذى طول عمره بالحرام ولا نقض بالفرضيات واجيب بان الوارد في الآية الكريمة لفظ الدابة قال الله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها والدابة ما يدب على الارض والجنين ليس بدابة والمراد من قوله طول عمره انه من وقت كونه جنينا واما الهوام المتنفس فلا يسمى رزقا لغة وعرفا وشرعا والامام الرازي رد قرر الكلام على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر حيث قال لو لم يكن الحرام رزقا كان المتغذي بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كثيرا او اكثر مثلا غير مرزوق وهو بطل للآية المتلوة فتدبر ١٢ منه

او الفضل ١٢

قوله والجواب اقول ومن الواضح الاظهر على ان الحرام رزق حقيقة صفوان بن امية يوم حنين قبل كم عندك صفوان قال مائة فقال يا ابا وهب اعطها لي قال صفوان ما بهذا جئتك يا محمد قال فما جئت له قال الدلاك بالدال المهملة والثقوة بالثاء المثلثة والقاف والواو والتاء المثناة من فوق فقال يا محمد لك علي الف درع وثلاثون بعيرا من الفناء من غير ان اذن لي فقال ما كنت لاخذ شيئا الا باذن ولكن اقرضنيها فاذن لي فاعطاه مائة درع فلما اخذها قال ما احمل الدلك من ارضك هذه طلبتا فاخذت ما اخذت حلال لك من ارضك هذه رواه ابن ماجة ١٢ قندهاري

الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل والاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشيته تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبى صلى الله عليه وسلم مجازا
بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشائخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بطل لقوله تعالى
انك لا تهدى من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومى مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل فما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق
شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان
امتنانه على النبى عم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله تعالى اذ فعل بكل منهما
بغاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسوال العصمة والتوفيق وكشف
الضراء والبسيط فى الخضب والرخاء معنى لان ما لم يفعل فى حق

اقول يرد عليه ان العبد فى اداء العبادات
الواجبة محمود ومثاب مع انها اداء الواجب
اجيب بان الثواب فضل منه تعم عندنا ١٢
= قالا ه

عصمه قوله الدلالة آه قيل عليه ان هذا التفسير لا يلائم
مذهبهم لان الايصال فعل الله بقدرته لا بفعل
العبد فينافى الثواب عندهم واجيب بان الايصال
عندهم فعل العبد بقدرته واختياره وليس من الله
سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يهتد لم يكن لهم
الوصول بعقولهم
على اصولهم كذا فى
نظم الفرائد ١٢
قنه ١٢ منه

قوله المشهور له اقول
فرق بين هذين التعبيرين تعلم
فى شرح الكشاف فى الحمد
الملائمة ره بان الهداية
قد تتعدى بنفسها الى
المفعول الثانى نحو اهدنا
الصراط المستقيم وقد تتعدى
بالى واللام نحو هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم
ومعناها على الاول
الايصال وعلى الثانى
ارائة الطريق وايقاعه
على ذلك جمع غفير من
المحققين ره واختار
القاضى البيضاوى ره
والواحدى ره والامام
الكبير الرخاجى ان لفظ
الهداية مشترك معنوى
ومعناه الدلالة بلطف
وقيل هو مشترك لفظى
وعندى ان هذه المسئلة
لا تعلق لها بهذا الفن
كثير تعلق لابحاث لفظية
فافهم ١٢ ابو الفضل عفى

الجاحظ الى
الصواب وهو قاله
الفاضل الاندرى ره
بان الوجدان او
التسمية ليس بمقصود
منهم بل يصح نسبته
الى العبد بضرب من
التعليق ولا كذلك
بمشيته تعم خلاف
خلق الضلالة او
الاضطرار فانه
مختص بمن تعلق
تعليقه بمشيته تعم
فافهم ١٢ قندرى ره

اقول لا يخفى
الاحتمال افضل العلم
بالمتاخرين من مولى عبد الحى
الكنوى بان
المثبت فى الا
حاديث الصحيحة
وكتب التفاسير
ثمود لم يكن منهم
بجميعهم صالح عم صالحا
وان لم يكن فى الآية
الا الذكرة قرينة على
ذلك والله اعلم
١٢ قنه ١٢ اى غفور
اقول وبالله التوفيق وبيده الهدى التحقيق ان بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب هو بعينه مع
قطع النظر عن الاتيان بها الا في الحفظ ونحوه
فهم المراد وهو لا يليق بشان يتولاه ١٢ اصلا
المتحيرين فيها وحدها ١٢ قندرى

اقول ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح آه
لكن بمعنى الاوفق لحكمته تعم وعلى هذا لا يرد عليهم شئ
من المفاسد وقد مر بعد هذه فى صدر الكتاب بسط فتذكر ١٢ عبيد ٢

قوله عذاب الخ تشكاية من ابناء العصر هي انهجري عادتهم في التعليم والتعلم بقرائة هذا الشرح الى مبحث عذاب القبر وحاشية المولى الخيالي الى مبحث الكلام فقط مع ان معظم العقائد الدينية الثابتة بالادلة السمعية في هذا الجانب وثمرة هذا الصنع ان اكثرهم غافلون عن العقائد الاسلامية واكتفوا كالعوام بما سمعوا او توكان من الخرافات الباطلة حتى رئيت بعض العلما ويفتشون مسئلة من مسائل العقائد في الكتب الفقهية

وصية

اوصيكم ايها الطلباء المتعلمون بقرائة هذا الكتاب من اوله الى آخره بالتسديد والتحقيق ولا تجعلوا فيه فائدة دينكم وفيه عقائد اهل السنة والجماعة فان كان لابد لكم من التعجيل ففي المنطق والفلسفة

(نصيحة)

قد كثر في العصر الحاضر ميل الناس الى البدع والاهواء واحدث الناس مذاهب شتى فعليكم بما توارث من الصحابة والتابعين رض والسلف الصالحين رح وائمة المذاهب الاربعة رح وعلماء اهل السنة والجماعة رح

كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها وما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب والتحقيق ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عجز او بخل ونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة

العوار وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين حتى البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر مما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر احدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر

اقول ذهب الى هذا الشيخ ابو المعين رح في تبصرة الادلة والعلامة النسفي رح في تبصرة الكلام لكن الصحيح ان عذاب الكافر غير منقطع الى يوم القيمة كذا في العقائد ويؤيده الاحاديث الصحيحة قاله النبراس ص ۱۱ قندهاري رح

فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عم عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عم واذا قبر الميت آتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء

سه قوله نزلت آه ان قيل كيف يفهم من هذه الآية عذاب القبر بل هو صريحة في نعمائه قلنا عذاب القبر مجاز عن جوالمه من ذكر الخاص وارادة العام فافهم ١٢ قلائد

سه قوله وبالجملة آه اقول قد روى احاديث عذاب القبر وسؤاله جم غفير من الصحابة رض منهم عمر بن الخطاب رض وعثمان بن عفان رض وانس بن مالك رض والبراء رض وتميم الداري رض وثوبان رض وجابر رض وحذيفة رض وعبادة بن الصامت رض وعبد الله بن الزبير رض وعبد الله بن عباس رض وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن مسعود رض وعمرو بن العاص رض ومعاذ بن جبل رض وابو امامة الباهلي رض وابو الدرداء رض وابو هريرة رض وعائشة رض ثم روى عنهم اقوام لا يحصى عددهم وذكر السيوطي ره احاديث احوال القبر في كتابيه شرح الصدور والبدور السافرة وهما يليقان بان يشترى بالذهب والفضة ١٢ قنداري

الاشارة اما الى الحاضر في الاذهان والاصح انه ينكشف صورته المباركة على الميت وقال الشيخ محي الدين ابن عربي قدس سره ان الاشارة بهذا الرجل بدون وصف الرسالة امتحان شديد ١٢

والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء بعذب وان لم
نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال
القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها هو
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح
بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان
يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله
تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة
المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعيده غير مضر بالمقصود
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للابدان ويعيدروحه
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا
انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد
فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره

والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ
لان البدن الثاني ليس هو الاول المعاد وفي الحديث من ان اهل الجنة جرد
مرد وان الجسم صيرورة مثل ما كان ومن ههنا قال من قال بالتناسخ مذهب
الاول التناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل
ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة
الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقة سواء سمي تناسخا
ام لا والوزن حق بقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكرته
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان اعدمن اعيد ممكن وزنها والا فمعلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون
افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب اثبت فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يوتى المؤمنين باعمالهم والكفار بشمائلهم ووراء
ظهورهم حق بقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا

وسكت عن ذكر الحساب الكفار بالكتاب وانكرته المعتزلة زعما منهم
انه عبث والجواب مامر والسوال حق لقوله ﷺ ان الله يدني المؤمن
فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال
ستر تها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما
الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
ولقوله ﷺ حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها
فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على
متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتنزل به
اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمومنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور
عليه ويسهله على المومنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح العاصفة ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة

٤ الاسلاميون وما الاكثرون منهم فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية ١٢ صلاح

٨٠

ط قوله وللاصح آه
وقد جمع بعض العلماء
بان منبع حوض الكوثر
هو كوثر الجنة لما ورد
في الحديث النبوي اعطاني
ربي الكوثر نهر في الجنة
يسيل في حوض رواه القاضي
عياض في شفائه
وفي حديث آخر رواه
مسلم يجري في الحوض
ميزابان يمدان من الجنة
فتدبر ١٢ قندهاري

ص قوله مسيرة آه
اقول قد ورد في الاحاديث
ان شرب تلك الحوض
بمقادير مختلفة فلا
تخالف بينها لان المقدار
بيان سعة تقديره وتعيينه
لا تحديده ١٢ حقه الفاضل
فافهم ١٢ قندهاري

قوله فلا يظمأ آه
قيل ان الشرب من
اعظم النعم والري فاقدها
عند كما يفهم من الحديث لا
ينبغي لاهل الجنة وجوابه
ان المراد لا يظمأ ظمأ يؤلمهم
دائما في المحشر كما لا يجوز
لاهل الجنة بعده على
التحقيق ان لا يتلذذ لا
للعطش لذا قيل ١٢ قندهاري

ص قوله والجنة حق آه
قال البيضاوي رح
الجنة فعلة الوة من الجن
وهو مصدر جنه اي ستره
سمي بها الشجر الظل لا
تقاف اغصانه للبقعة
كانه يستر ما تحته ستره
البستان لما فيه من الا
شجار المتكاثفة فهي سميت بها
دار الثواب لما فيها من المشتهيات النفس الفهم الادراكية
وقيل سميت بها لانه مستتر فيها
بعد فيها للمتقين بغير حساب ١٢
ابو الفضل القندهاري

ص قوله والنار آه من نار يبور نورا اي نفر لان في جميع النار
نفورا واضطرابا والتعجب ان من يدخل النار يكون في طبعه
نفور عن قبول الحق واضطراب في الدين تدبر ١٢ قندهاري

موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر
محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق
والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد دللنا عليه في موضعه
وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تمسكا بقوله تعالى
اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت
للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل
قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا قلنا يمتنع الحال والاستمرار لو سلم فقصة آدم عليه السلام
تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز
هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فكذا الملزوم قلنا لا نسلم انه كل شيء
اكل الجنة بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله
وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل
ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى
الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما

عه قوله المسلمين آه هذا التقييد لعدم وجوب طاعة الكافر على المسلم من كان لكن يثاب في الاحسان الى الابوين الكافرين كما يدل عليه الاحاديث الصحيحة المروية في البخاري وغيره ١٢ قندهاري

عه قوله اكل الربوا الخ اي اخذه وعبر بالاكل لانه لانه معظم المقاصد في الاموال واعلم انه وقع الاشتباه في القرطاس المسمى في العرف (نوط) لبعض الناس بل لبعض العلماء حتى جوزوا التفاضل فيه لكن الحق ان القرطاس المذكور في العصر الحاضر قائم مقام الذهب والفضة بالاصطلاح في جميع الدول الاسلامية وغيرها فلا يجوز التفاضل فيه كما في الاثمان الوضعية المخلقية وان نظرنا الى حكمة حرمة الربوا وجدناها في القرطاس المذكور بالكمل وجه ويقضي اليوم بمذهب محمد رح فذلك الغرطاس من فاهم ١٢ قندهاري

ط قوله فالسحر آه اجاب عنه الفاضل اللاهوري رح بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره في شرح الكشاف والمراد تعليمه لتعليمه كما هو مذهب الجمهور من انهما حرامان مرتبر ١٢ قندهاري رح

+ قوله عقوق آه هو ترك طاعتهما في الامور المشروعة بل قيل في الشبهات ايضا واما في المعصية فلا طاعة للمخلوق فيها ١٢ ان

عه قوله وقيل لا يخفى ان المقام لا يقتضي كلية بالجملة لان ما بعده ليس مجملا بالاولى بل الاولى ان يترك لفظ بالجملة ويقال المراد هنا الكل

عه قوله وقيل كل ما نوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية والحق انها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان

عه قوله وقيل سماهما موبقتين لان الكبيرة الواحدة بتجنب ثواب جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم كما سياتي ١٢ عصمت

اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا وان طرء عليهما العدم لحظة كما لا يخفى وقيل سماهما موبقتين لان الكبيرة الواحدة بتجنب ثواب جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم كما سياتي ١٢ عصمت

كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى علما انك قد عرفت ان الهلاك لحظة ١٢ والجنة والنار من الاشياء ١٢ اي لا يطرء عليهما عدم مستمر ١٢

لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول مخالف للكتاب والسنة والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة للاجماع ١٢ متين بالتنوين ١٢ ليه على ما ذهب اليه الجهمية ١٢

والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رض انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي رض عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شئ مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما نوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية والحق انها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان

الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اى العبد المؤمن
فالايمان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما علم
فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجئ
كما هو عند المعتزلة
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن
الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
يعنى بدون الاستحلال
او الفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
كما هو حال اكثر العصاة المسلمين الذين مضت بها محكمات
والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا للكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كالسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات
الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا يحمل ما يقال
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى
ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك اتباعا فى الآيات والاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا او قوله تعالى وان طائفتان

من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من
عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من
غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
لمن لا امانة له ولا كافر فلما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحدث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام
لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف

ايضا فرجع من مذهب الحسن ره واختار الاعتزال ١٢ قندهاري ره

الى ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من
كذب وتولى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تعالى
ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها
متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما
علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحد
اصلا فلا يحتمل العفو ورفع العقاب ايضا والكافر يعتقده حقا ولا يطلب
العفو اذ مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ولغير ما ذكر من ذلك
لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا
للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوتية والآيات

فيه ان الاعتداد من الاجماع لا يعتد به فى غاية كم الباقى عن وجل قدر ١٢ ق

ص قوله وذكر فى امثال هذا تاويلات شتى
الاول تركها على سبيل الاستهانة والاستخفاف
والثانى المراد بالترك انكار الفرضية
الثالث معنى كفر قارب الكفر كما يقال فلان دخل البلدة اذا قارب اليه قاله الامام الغزالى رح والرابع ان المراد بالكفر كفران النعمة لا عدم الايمان ١٢ حقه الفرائد

ص قوله الى غير ذلك اه منها قوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون والجواب بان المراد بالذين فسقوا هم الكفار بقرينة قوله الذى كنتم به تكذبون لان المؤمن العاصى لا يسمى مكذبا بالنار والعذاب ١٢ قلت الاولى على شرح العقائد

ص قوله التفرقة اه فيه ان التفرقة ليست ضرورة لتعذيب المسئ بل يحصل التفرقة بدخول المسئ قبل المؤمن العاصى النار وخروجه بعده او بمنع رؤية المذنب ربه تعالى ١٢ قندهارى

ص قوله عصمت اه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية ١٢ قندهارى

ص قوله جزاء الابد اه اقول ذهب الامام ابن تيمية الحنبلى امام الوهابية الى ان مآل الكفار كلهم الى النجاة واستدل بوجوه واهية والجمهور ينكرونه اشد الانكار ويحكمون بالكفر عليه لمخالفته النصوص القطعية ١٢ قندهارى

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر
المقرونة بالتوبة ويتمسكون بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع
دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن
عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك
تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف
والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع
بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه
يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
لكقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب

واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى
انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة
بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق
عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به قوله اذا لم تمكن
عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب
اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وبنا مبني على ما سبق من
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة اولى وعندهم لما لم
يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند
القصد الى تقبيح حالهم وتحقير شانهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان
يرسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على

من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عم شفاعتي لأهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل
الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن
الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدا اما الاول فلان التائب
ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وامّا الثاني
فلان المنصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس
الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع
فتعين الخروج من النار وبقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من
النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة
على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على
قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها

بل يمكن الفرق بالشدة وطول المدة وكثرة الاسباب في عذاب الآخرة واضداد ذلك في عذاب الدنيا ١٢ ع

لانا ما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي الاذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليست حقيقة التصديق ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي

سه قوله من احاطت آه لان معنى الاحاطة ان يعم الخطيئة ظاهره وباطنه فح لا يبقى في قلبه التصديق ولا في لسانه اقرار وهذا لا يكون الا كافرا واجيب ايضا بان المراد بالسيئة الكفر والشرك قاله ابن عباس رض ومجاهد رض وقتادة وعكرمة رح وغير واحد من السلف رح ولك ان تجيب عنه بما سلف لك في جواب الآية الاولى فتدبر ١٢ تلامذه

ط قوله سجن مخلد آه اقول له نظائر اخرى كقولهم في دعاء الملوك خلد الله ملكه وقولهم وقف مخلد وقولهم خلد خلدا اذا طال شبابه وابطاء شيبه وقولهم خلد بمكان كذا اذا اقام فيه مدة طويلة ومنه الخوالد للاثافي اي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام لبقائها بعد ارتحال المسافر كذا في النبراس ١٢ قندهاري

لان اسم الفاعل ضعيف في العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل قال الفاضل اللاهوري لكن الاعتماد على المرجوح لا يمنع الاستشهاد فتدبر ١٢ قندهاري رح

ع قوله فان شاء عفا عنه آه اي صاحب الكبيرة اما بمحض فضله واما بشفاعة الشافع واما بعمل صالح يكفرها ١٢ لح

فائدة قد جرى البحث فيه بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي رح والمرشد البخاري رح فذهب البخاري رح الى ان الحج يكفر الكبائر وخص المكي رح التكفير بالصغائر ومال المحققين من الحنيفة رح وغيرهم الى ان الحج يكفر الكبائر التي لا قضاء لها ولا يتعلق بحقوق العباد كشرب الخمر واللواطة بخلاف الصلوة المتروكة او الصيام المتروكة التي فيها القضاء وبخلاف قتل النفس والغيبة والسرقة والغصب وغيرها التي يتعلق بها حق العبد فان الحج لا يكفرها بل يجب قضاء الاول واداء الثاني او عفو صاحب الحق بالقول والتحقيق ان يحقق ١٢ قندهاري

وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن هو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك شيخهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عم وسلم واقر به وعمل وصح ذلك شد الزنار بالاختيار ورؤى يسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق النبى بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا يحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار بباقى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل فلا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل الحق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المومن اسوأ حالا من آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار ذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام

ع م المطالبة به كافر فاذا كان ذلك من امارات عدم التصديق ١٢ تلخيص

ص قوله رئيسهم ابن آه هو الحسين ابو على بن عبد الله بن سينا ولد فى قرية من قرى بخارا وكان ولادته فى شهر صفر سنة ٣٧٠ من بطن ستارة فرغ من العلوم كلها وهو ابن ثمانى عشر سنة وكان الى وقت الفراغ بخارا ثم انتقل الى همدان واصفهان وكان معظما عند الملوك وكان ذا ذهن ثاقب وله تصانيف كثيرة شهيرة قال على جلالته كالشفاء والاشارات والنجاة والقانون فى الطب والمبدء والمعاد فى العقائد وعيون الحكمة وكان مولعا بشرب الخمر وفى آخر عمره تاب توبة وحفظ القرآن واشتغل بالعبادة لكن لم يتب عن العقائد الفلسفية التى جلها كفر عند العلماء رح مات فى بعض العبادة روى عن الشيخ مجد الدين البغدادى الذى بالغ فى مدحه العارف الجامى رح فى كتابه النفحات انه قال رأيت النبى عم فى المنام فقلت ما تقول فى حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا توسطى فسقط فى النار والله اعلم بحال عباده

ص قوله بالضرورة آه ليس الضرورة ههنا بمعنى البداهة اى مقابل الاستدلال كما لا يخفى بل بمعنى اليقين والقطع فلا يكفر بانكار الظنى كما ثبت بخبر الواحد او الاجتهاد هكذا وجد فى هوامش الكتاب بخط الشارح رح قاله صاحب النبراس ١٢ محمد عبيد الله الفقدارى غفر له

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه فهو مومن عند الله وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق
بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رح والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم
ثبت قلبي على دينك وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان والنبي عم واصحابه رض كانوا يفصلون من المومن بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم مومن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان فحده فلا نزاع في انه يسمى مومنا لغة وتجري عليه احكام
الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مومنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي

في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهران ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي
الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما
الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فهضا
مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى
ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشيء لنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه
ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث
ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من يذهب الى انها ركن من الايمان الكامل
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبقت تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انها التصديق
الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له

فلا يرد ما قيل ان الجزء غير الكل فيصح العطف تأمل ١٢ قندهاري

الحمد لله تعالى

حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات او ترك المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تتغير فيه
اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم كانوا آمنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يومنون بكل فرض خاص في حاصله انه كان يزيد زيادة
ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل
الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان وجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل الكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا يحيط عن درجته
فانا هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه
كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر
لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل
المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر فلهذا قيل ان
المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزءا من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة
التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي نبقي ههنا بحث
آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماءنا على فساده
لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا

قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها بان يصح كون الثاني ايمانا دون الاول والذي ذكره
في كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن بطا القلب على ما علم من اخبار المخبر
وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل اساس العبادات بخلاف المعرفة
فانها بما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وبهذا ذكره
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو
وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وبهذا اشكل
لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية لانا وان فاتصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم
تم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي تحصيل انها هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع
التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي في حصول التصديق
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا باس بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس
الايمان والتصديق سوى ذلك وشهد له الكفار المعاندين المنكرين ممنوع وعلى تقدير الحصول نمنع كفايته
لكن بانكارهم بالاستكبار واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام

ان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك
حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس
بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك وظاهر كلام المشائخ
انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع للوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ليس ثابتا للآخر فيهما والا فقد ظهر بطلان
قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق
الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو
في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بقرينة التلفظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على
ان الاسلام هو الاعمال والتصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال
تعم وفدوه اعلموا ان مدرون الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان

٣٢ البخاري رح وفيه اشارة الى ان الاسلام هو الاعمال الظاهرة والايمان هو التصديق بالقلب ١٢

٣٢ البخاري رح ولا يخفى ما في هذه العبارة فتدبر حق التدبر لتقف على ما تجده من غرابة ١٢

وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول

لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق

والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان عنده ولا ينبغي ان يقول

انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان

للتأديب والحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لانى

الآن والحال او للتبرك بذكر الله او للتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى

تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك

فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين رضي

وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله

المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس

والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقٍ ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين

الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق

في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه

بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم

انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن

ان شاء الله تعالى بناءً على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة

بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر

وورد في الحديث النبوي انما الاعمال بالخواتيم

والشقي من مات على الكفر نعوذ بالله منها وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله
عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى البطلان
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله من ذلك
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة
دون الاشقاء والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان
الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله
ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف
في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل
في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو بمشيئة الله تعالى
لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول على فعول من الرسالة وهي سفارة
العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليريح بها عالمهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في مقدمة
الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت المعتزلة والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه

ان يفعل ما فيه نفع العباد لانه

ص قوله كما زعمت آه واستدلوا على امتناع الرسالة بان جبريل عرائي يأتي بالوحي عندكم
ان كان جسما يجب ان يراه كل احد وان كان مجردا كان رؤيته محال واجيب باختيار الشق الاول
وان الرؤية واقعة بقدرة الله فيجوز ان يكشف الحجاب عن الرسول و يحجبه عن غيره ١٢ منه

قوله من البشر الى البشرة والحكمة فيه الاستيناس بين النبي وامته ثم هذا القول من المعتزلة مبني على الاغلب الاكثر والا فالمذهب ان محمدا صلعم مبعوث الى الثقلين الانس والجن قاله النبواسي ١٢ فندهاري

قوله الا لواحدة وهو صاحب القوة القدسية المطيرة كما قالوا في حق فيد بن سرون نفيل القرشي كان موحدا في زمان الجاهلية ولا يأكل مما يذبح على اسماء الاصنام وكان يقول شعرا اربا واحدا ام الف رب ابدين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير وما قالوا بنبوته فلم يبلغ درجة الصحة ومنهم ابوبكر لم يعبد صنما قط ويعتقد الكفر باطلا في زمان الفترة ١٢ فندهاري

قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبنظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس فيما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التائيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة

بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما ادعى احد بحضرة من جماعة انه رسول هذا
الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلث مرات ففعل تحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته
وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي
لاينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه
في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
كالحس ولا يقدح في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها
لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار
بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عم
اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في
بني آخر نهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض
يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد
علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى
به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه مع تهالكهم
على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف

قوله بان الله الخ
ان قتل انهم حصروا
الضروريات في الا
وليات والحسيات
والتجربيات والفطر
يات التي قياساتها
معها والمتواترات
والعاديات خارجة
داخلة في الحدس
فتدبر ودان قلت ان
اسباب العلم ثلثة
العقل والحس الصادق
قسم العلم الحاصل
قلنا هي راجعة
الى العقل
كذا في بعض
الشروح ١٢
عبيد عفي

قوله على امراة
ذكر في المواقف و
المقاصد ان هذا امر
واقعي كان قبل البعثة
لانه في الجنة والامة
لم يفارقا والقوم
الجنة ليست بدار
التكليف واجاب عن
الاول الفاضل
الجلبي ١٢ بانهم لا
يكفي حواء امة لتنزع
الجنة وعن الثاني
الفاضل الاميوري ١٢
بانه لا منع للتكليف
تحققا في آدم وحوا فتكون الجنة
دار التكليف بالنسبة اليهما ١٢ ق

محمد عفي عنه

الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان
بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق
ودعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية
على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رض ووجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير
وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة ومجال الدعوة وبعدها مما واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية
واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال
وثباته على حال لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم
على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في
حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على
سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم
وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتمم مكارم الاخلاق
والكل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان

ويقول انا النبي لا كذب ۞ انا ابن عبد المطلب ۞ وايضا آخذ بعنان بغلته ۞ ع

فيها ان الغرض الشديد من الجانبين ۞ ن

ای کثرة الآحاد سببا لحصول العلم ۞ ع

ای حجة البغداد ۞ ع

ای اخبار آحاد ۞

ای بالنظر الی کونه شجاعا ۞

ای حفظه ۞

ای الامور الظاهرة واما احواله الباطنة فلا تکاد تنحصر ۞ ع

ای دعوی الرسالة ۞

من کتابه وسنته ۞

ای الوجه ۞ للامام الرازی رح ۞

من الواجبات والمحرمات وغیرها ۞

ای الضرب الشدید من الجانبین ۞ ن

ای کثرة الآحاد سببا لحصول العلم ۞ ع

ای حجة البغداد ۞ ع

ای اخبار آحاد ۞

ای بالنظر الی کونه شجاعا ۞

ای حفظه ۞

ای الامور الظاهرة واما احواله الباطنة فلا تکاد تنحصر ۞ ع

ای دعوی الرسالة ۞

من کتابه وسنته ۞

ای الوجه ۞ للامام الرازی رح ۞

من الواجبات والمحرمات وغیرها ۞

والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى
ذلك وقد ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه
مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده قلنا
نعم لكنه يتابع محمدا صلعم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب الاحكام بل يكون
خليفة رسول الله صلعم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه
قائمة اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلعم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا
الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله
تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير استدلاله على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
كما ههنا في عدد الانبياء ١٢
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلعم وكيل مخالفة الواقع وهو عدد النبي من غير الانبياء
او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة
بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان موحى اليه بالتبليغ الاحكام او نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ فيما انه يعلل غائرة البغية

قوله الى الجن آه قال الامام الشعراني في اليواقيت اختلف علماء الاصول في انه صلعم ارسل الى الملائكة ام لا فقال الجلبي بالثاني وذهب تاج الدين السبكي الى الاول ثم ذكر جلال الدين السيوطي في اول كتابه الخصائص عن بعض العارفين انه ارسل الى الحيوانات والجمادات والشجر والحجر وكذا في الزجاجة شرح ابن ماجة وقال السبكي على ما نقله السيوطي انه نبي الانبياء الظهر نبوته لاكابر السلطان الاعظم وسائر الانبياء كما مر ١٢ العساكر ونحن نعتقد قول الشاعر لا يمكن الثناء كما كان حقه بعد از خدا بزرگ توئي قصه مختصر ١٢ منه وارشفاعة سردار انبياء قدره عبيد الله ١٢

قوله ان ذكر عددا اقل آه اقول غرض الشارح انه ان ذكر عددا اقل من عدد الانبياء يلزم خروج بعض الانبياء عن القضية الاعتقادية فلا يتم الايمان بالانبياء كلهم بل يبقى البعض غير مؤمن به فلا يرد ما اورده الفاضل الاسفرائني ١٢ انه قد تقرر في علم الاصول ان التعريف باسم العدد لا ينفي الزيادة فتدبر ١٢ قدره عبيد الله ١٢

قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى وقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ١٢ ق

صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى

ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ

الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم

عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع

وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه

بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون اما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور

خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على خسته كسرقة لقمة

والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله

بعد الوحي واما قبله فالدليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى

امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق

منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنعت

الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده للنهي جوزوا اظهار الكفر

تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عم مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا

بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن

والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

وافضل الانبياء محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت الآية ولا شك ان خيرية

الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال

+ كشرح المواقف وشرح المقاصد وشرح الطوالع والشفاء للقاضي عياض رح وغيرها ١٢ ق

ه قوله واما سهوا الخ اقول مسئلة عصمة الانبياء من مهمات المسائل فينبغي الاعتناء بها فنقول كلام الشيخ رح يدل على جواز صدور الكبائر عنهم على طريق السهو لكن قال السيد في شرح المواقف والشارح رح في شرح المقاصد ان الحق خلافه يعني لا يجوز سهوا ايضا رح وحكى القاضي عياض رح الاجماع على عصمتهم عن الكبائر مطلقا بلا قيد عمدا او سهوا فليت شعري هذا القول بلغ بعض العلماء المنكرين

ه قوله فلا دليل اه اقول نقل عن امام الائمة الشيخ ابي منصور الماتريدي رح الانبياء احق بالعصمة من الملائكة لان الامم مامورون باتباع الانبياء دون الملائكة وقال القاضي عياض رح اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح انشاء الله تنزيههم من كل عيب انتهى كلامه

والى هذا ذهب الشيخ عبد الحق الدهلوي رح والقاضي البيضاوي رح وهو الحق عندي ١٢ قندهاري

بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل
رواه الترمذي ١٢
من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره على
القاء فيه لتاكيد تانيث الجمع ١٢ م
ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقوله تعالى
اي لا يتكلمون الا اذا تكلم وهو صواب ١٢
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
ماذه من شوذب ١٢ قالوا العبادة كالتنفس لبني آدم ١٢
اذ لم يرد بذلك نقل ولا قام عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم
بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قدير تكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثناءه
اي خرج وا عرض ١٢
منهم قلنا الابل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة
جواب عن الاستثناء ١٢
الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما
وقيل الاستثناء منقطع ١٢ منه رحمه الله
بينهم صح استثناءه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما
جواب عن قصته مشهورة ١٢
ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
اي امتحان بعذاب الاخرة ١٢
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكان يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به

١٠٣

ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة
والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث
وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع واذكر الله تعالى فيه اكثر
ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله صلعم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى
حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز
والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام
على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة ورؤيا
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلعم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى
وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا
بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج
للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح

قوله وبين فيها الخ
اقول يخص المقصود
بعض المبين في الذ
كورات حتى يرد
ان فيها تقصص واشغال
وتوحيد وثناء على
الله وايضا ليس ان
كل واحد من الكتب
مشتمل على الامور
المذكورة حتى يرد
ان الزبور على ما قيل
ليس فيه امر ونهي
بل حكم وغيرها نعم
١٢ قنده اري

قوله هو
القرآن اه بوجوه
الاول ان قراءته
اكثر ثوابا من قرا
ءتها
الثاني ان نظم القرآن
معجز بخلافها
الثالث ان القرآن
محفوظ عن التغيير
والتبديل بزيادة
ونقص بخلافها
كذا في بعض الشروح
١٢ قنده اري

قوله على السموات اه
لان دلائلهم العقلية على
الامتناع المذكورة اوهن
من بيت العنكبوت كما
تقرر في محله والنصوص
القرآنية شاهدة على
الجواز بل الوقوع قال
الله تعالى اذا السماء
انشقت واذا السماء
انفطرت وغيرهما ١٢
قنده اري رح

+ قوله بالعين اه
واطلاق الرويا على
رؤية العين لغة
مستعملة وان كان
المشهور استعمال
الرويا في رؤية المنام
وهذا التاويل منقول
عن رئيس المفسرين
عبد الله بن عباس رض
رواه البخاري
واخرجه الترمذي
ايضا ورواه احمد بن
حنبل في مسنده ١٢
الوالفضل غفرله

قوله كما ورد الخ
قال الحسن البصري رح
قال قال رسول الله صلعم
افضل القرآن سورة
البقرة وفي رواية مسلم
عن ابي بن كعب عن
النبي صلعم قال اعظم آية
في كتاب الله آية الكرسي وعن انس
قال قال رسول الله صلعم ان لكل
شيء قلب وقلب القرآن سورة يس
رواه الدارمي والترمذي وقال غريب رح

فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار وما الكفرة انكروا
امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك ثم قوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على
ما نطق به الكتاب ثم قوله ان شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف
وفيه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم
فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك
آحاد ثم الصحيح انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي
هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة فالدليل
على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق
بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات
الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة
جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة

وبعد الاتيان بما نطق به القرآن الكريم ١٢ ق

في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عرشها وهو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء
كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن
ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد
فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا
تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان نبي عم
قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني
لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تتكلم البقرة فقال
النبي عم آمنت بهذا وابو بكر وعمر رضا وما هما ثم
وذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضا وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى
قال للامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من غير تضرر به وكجريان
النيل بكتاب عمر رضا وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدلت المعتزلة بالمعجزة
لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة
فلم تتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق

١٠٦

من ذلك ما قال الشيخ ابو
ذكر الدين القرشي ره
للشافعي والشيخ نور الدين
سراج الدين البلقيني ره كانا
سليمان العثماني
المسجد الحرام ١٢ ان
قدس سره وكتب تلامذته
على ما رواه ابو
والبيهقي ره ان نصارى
الجزيرة ارسلوا الى قالوا
بن الوليد الملقب
يوسف المسيح الذي كان
عمره اكثر من ثلثمائة
وخمسين سنة وفي بيروه
فاجابوا قال سمعت الصادق
اثبت به واربعين ان الخضر
ايضا ذهب اليه فذكر خالد رضا ١٢ ثم
والمراد ما تقدم رجع عمر الى
فصاحوه وهو يجاوبه بهذا العجب
بصحة هذه القصة الصادقة
القاري البرري ١٢

+ قوله كثيرا نقل ان
كان للشيخ احمد بن
خضرويه الف مريد
يمشون على الماء و
يطيرون في الهواء
١٢ منه رس

عه قوله عن جعفر آه
اقول طيران جعفر رض
خارج عما نحن فيه لان
الكلام في كرامة الولي
في الحيوة وهذا بعد
الممات روى الترمذي
عن ابي هريرة رض
قال قال رسول الله
صلعم رأيت جعفر
يطير في الجنة مع
ملكة ذو الجناحين
ارسله النبي صلعم في
عسكر الى الشام فقتل
وقطعت يداه
فجعل الله له جناحين
يطير بهما في الجنة
١٢ محمد عبيد الله

عه قوله اصحاب آه
هم سبعة نفر من
المؤمنين هربوا من
دقيانوس الملك
الجبار حين دعاهم
الى الشرك فاتبعهم
كلب فطردوه فقال
لا تطردوني فاني احب اولياء الله
والقصة قرآنية ١٢ قندهاري

العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت

هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون

وليا الا اذا ان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة

رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال

بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والاصل ان الامر

الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احد

امته وبالنسبة الى الولي كرامة تخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله

فالنبي لابد من حمله بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكم

قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال

بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد

من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض لعيسى عم ولو اريد

كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة رض ولو اريد كل بشر موجود على

وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد

على وجه الارض في الجملة انتقض لعيسى عم ابو بكر الصديق رض الذي صدق النبي عم

في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رض الذي فرق بين

الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رض لان النبي عم

زوج رقية ثم لما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة

١٠٧

وزوجتکها تم علی المرتضی رضہ من عباد اللہ وخلص اصحاب رسول اللہ علی ہذا

وجدنا السلف والظاہر انہ لو لم یکن لہم دلیل علی ذلک لما حکموا بذلک وامّا

(ای اہل السنۃ والشیعۃ ۱۲)

نحن فقد وجدنا دلائل الجانبین متعارضۃ ولم نجد ہذہ المسئلۃ مما یتعلق بہ شیٔ

(ای فی افضلیۃ عثمان او علی رضہ ۱۲)

من الاعمال او کون التوقف فیہ مخلا بشیٔ من الواجبات والسلف کانوا مصیبین فقین

(ای یکفینا القدر المشترک بین الطرفین فی العمل بموجبہ ۱۲ کتبہ)

فی تفضیل عثمان رضہ حیث جعلوا من علامات اہل السنۃ والجماعۃ تفضیل الشیخین

(بل تدل البعض منہم الی تفضیل علی رضی اللہ عنہ ۱۲)

ومحبۃ الختنین والانصاف انہ ان اردت بالافضلیۃ کثرۃ الثواب فللتوقف وجہ

وان اردت کثرۃ مایعدہ ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافہم ای نیابتہم

(شمار میکنند ۱۲)

عن الرسول فی اقامۃ الدین بحیث یجب علی کافۃ الامم الاتباع علی ہذا الترتیب

ایضا یعنی ان الخلافۃ بعد رسول اللہ عم لابی بکر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلی رضہ وذلک

لان الصحابۃ رضہ قد اجتمعوا الیوم توفی رسول اللہ عم فی سقیفۃ بنی ساعدۃ واستقر رایہم

بعد المشاورۃ والمنازعۃ علی خلافۃ ابی بکر رضہ فاجمعوا علی ذلک وبایعہ علی رضہ

علی رؤس الاشہاد بعد توقف کان منہ ولو لم تکن الخلافۃ حقہ لما اتفق

(جمع شاہد بمعنی الحاضر ۱۲)

علیہ الصحابۃ رضہ ولنازعہ علی رضہ کما نازع معاویۃ ولاحتج علیہم لو کان فی حقہ

نص کما زعمت الشیعۃ وکیف یتصور فی حق اصحاب رسول اللہ عم الاتفاق

علی الباطل وترک العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بکر رضہ لما یئس من حیوۃ

وعا عثمان رضہ واملی علیہ کتاب عہدہ لعمر رضہ فلما کتب ختم الصحیفۃ واخرجہا

(بعد المشاورۃ مع عظماء الصحابۃ رضہ ۱۲)

الی الناس وامرہم ان یبایعوا لمن فی الصحیفۃ فبایعوا حتی مرت لعلی رضہ

الشیعۃ فانہم زعموا النص علی رضی اللہ عنہ اما ضا جلیا او خفیا والحق عند الجمہور نفیہما ۱۲ ملا جلال

ط قولہ لما حکموا بذلک آہ
قال القاضی فی المواقف
وحسن ظننا بہم یقتضی
بانہم لو لم یعرفوا ذلک
لما اطبقوا علیہ فوجب
علینا اتباعہم فی ذلک
القول والتفویض وما ہو
الحق الی الآن ۱۲
ق

عہ قولہ للتوقف آہ
اقول ومن المتوقفین
فی ذلک الامام مالک
رح وصاحب المذہب
حیث سئل ای الناس
افضل بعد نبیہم فقال
ابو بکر ثم عمر رضہ ثم
قیل ما تقول فی
عثمان وعلی رضہ
فقال ما ادرکت جہرا
اقتدی بہ لیفضل
احدہما علی الآخر وہ
کذا توقف امام
الحرمین ابو المعالی
عبد الملک ابن ابی
العباس القلانسی رح
ثم اقول لا ینبغی لنا
التوقف علی رغم انف
الشیعۃ ۱۲ حمید رح

+ قولہ سقیفۃ آہ
ہی الموضع المسقف
المظلل الذی لاجدار
لہ فی جانب او اکثر
فعیل بمعنی المفعول
والتاء فیہ للنقل
فافہم ۱۲ محمد عبید عفی عنہ

عہ قولہ للتوقف
آہ لان اجماع الامۃ علی
الباطل باطل خصوصا
الصحابۃ رضہ الذین ہم ۱۲ افضل
البشر بعد الانبیاء ۱۲
والروافض یقولون
انہم ارتدوا
بعد النبی ۱۲
انہم لم یعلموا ان من بلغت
ولا یخفی ان الحکم یکفر
الصحابۃ یوجب الطعن فی
الکتاب والسنۃ ۱۲

ان المقيم امر الخلافة هو الخليفة ولا يكون الا واحداً

فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رض وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رض وترك الخلافة مشورى بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابى وقاص رض ثم فوض الامر جميعهم الى
عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رض وبايعه بحضرة من
الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعاً
ثم استشهد وترك الامر مهملاً فاجمع كبار المهاجرين والانصار على على وانثالوا
عليه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع فى خلافته بل عن خطأ
فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة
من الجانبين فمذكور فى المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة
لقوله عم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكاً عضوضاً وقد استشهد
على رض على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله عم فمعاوية ومن بعده
لا يكونون خلفاء بل ملوكاً وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً
ويمكن ان المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من الخلافة ومميل عن المتابعة
تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام

اشار اليه ص وكان هذا هو مراد الحسن البصرى والله اعلم ١٢ محمد عبيد الله غفرله

واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي او عقلي الخ اقف

انه يجب على الخلق سمعا لقوله ﷺ من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة

جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي ﷺ نصب الامام

حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات

الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لابد لهم من امام يقوم

بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ

صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع

والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة

الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز

الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة

قلنا لانه يودي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا

كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة ما كان

او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل

بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو الامر المقصود الاهم والعمدة

العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

الراشدين خاليا عن الامام فيقضي الامة كلهم او يكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد

الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناء على ان الائمة اثنا عشر بالنقلين
لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا
يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام
لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه
عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد
كما زعمت الشيعة خصوصا هنا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم
ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد تقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حياته كعيسى والخضر وغيرهما
وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل
غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا عند فساد الزمان واختلاف الامر واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانفعاده لهم اسهل ويكون من قريش
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي فانه يشترط ان يكون الامام

قريشا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رض
محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج
وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا بالماثبت بالدلائل من
خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من
قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب
جد رسول الله ﷺ عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك
بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس واباطالب
ابنا عبد المطلب وابو بكر رض قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عم
بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي وكذا عمر رض لانه ابن الخطاب بن نفيل
بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب وكذا عثمان رض لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس
بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على انه
ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما
عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط وصحح المخالف بقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان النظام

الظالم من ارتکب معصیة مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغیر
المعصوم لایلزم ان یکون ظالما وحقیقة العصمة ان لایخلق الله تعالی فی العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختیاره وهذا معنی قولهم هی لطف من الله تعالی
یحمله علی فعل الخیر ویزجره عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقا للابتلاء
ولهذا قال الشیخ ابو منصور الماتریدی رح العصمة لاتزیل المحنة وبهذا
یظهر فساد قول من قال انها خاصیة فی نفس الشخص او فی بدنه یمتنع بسببها
صدور الذنب عنه کیف ولو کان الذنب ممتنعا لما صح تکلیفه بترک
الذنب ولما کان مثابا علیه ولا ان یکون افضل من اهل زمانه لان
المساوی فی الفضیلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما کان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر علی القیام بمواجبها خصوصا اذا کان
نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رض
الامامة شوری بین ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قیل
کیف یصح جعل الامامة شوری بین ستة مع انه لایجوز نصب امامین
فی زمان واحد قلنا غیر الجائز هو نصب امامین مستقلین یجب اطاعة
کل منهما علی الانفراد لما یلزم فی ذلک من امتثال احکام متضادة
واما فی الشوری فالکل بمنزلة امام واحد ویشترط ان یکون من اهل الولایة
المطلقة الکاملة ای مسلما حرا ذکرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للکافرین

قوله ولا يرون انه الاولى الاستدلال بما ورد في الحديث رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس رض ان رسول الله صلعم قال من كره من اميره شيئا فليصبر عليه فان من خرج من السلطان قيد شبر مات ميتة جاهلية والاحاديث في الصبر على جوره وترك مخالفته كثيرة ومن ثم ظهر ما قلنا سابقا معترضا على المنهاج في ص ١١ حاشية ١ فتذكر ١٢ عبده المفتقر الى الله محمد عليه الرحمة قوله

قوله بعلمه اي باحكام الشرع وامور السياسة لفصل الخصومات حتى شرط الجمهور ان يكون بالغا درجة الاجتهاد في الاعتقاديات والفروعيات وذهب المحققون الى عدم اشتراطه وهو الاشبه بالصواب وقل من شرط ذلك كان في العصر الاول المجتهدون في ذلك الزمان اكثف ومن نفاه نظر الى الزمان الاخير والمجتهد في زماننا اعز من الكبريت الاحمر ١٢ براكن بزيادة

قوله وشجاعته شرطها الاكثرون لان الركن للاعظم السلطنة الحوزة الكفار واهل البغي وبناؤه على الشجاعة وقال بعضهم لا يلزم ان يباشر الامام الحرب بنفسه بل يكفيه نصب الشجعان فلم يشترطوا الشجاعة منذر ١٢ محمد عبيد الله

قوله وحفظه اي من الكفرة وهذا ادنى ما يلزمه والا فالغرض منه في حقه فتح دار الحرب بجلب العساكر ١٢

قوله مستحصلا الخ والامام ينبغي ان يكون محفوظا فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه ان قلت جاء عن انس رض قال قال رسول الله صلعم اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي رواه البخاري" اجيب بانه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير ١٢ نور بريس

قوله وللفناء وفيه اقول الاوضح الاستدلال بما رواه البخاري عن ابي بكرة الثقفي رض قال لما بلغ رسول الله صلعم ان اهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة وايضا ما مر ورد بالقتل وترك الخروج الى مجامع الرجال والامام لا بد له من ذلك وايضا قد اجمع الامة على عدم نصبها في الامامة حتى الامامة الصغرى كذا في النبراس ١٢ محمد عبيد الله مجاز طرفه عليه بزيادة بلوزية"

على المومنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء
(اقتباس من الحديث النبوي ١٢)
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور وتصرف
(ازاد به الصبي المميز والمعتوه والمجنون المطبوق ١٢)
في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة (اي عامة الخلق ١٢) ورويته ومعونته باسه وشوكته قادرا بالعلمة وعدله وكفاية وشجاعته (اي قوته القاهرة بالعساكر والاسلحة ١٢)
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم
(من الحدود والقصاص على كل شريف ووضيع ١٢)
من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور محل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور
اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون
(كالحجاج بن يوسف الذي استعمله عبد الملك بن مروان ١٢)
الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط
(اي لا ينعقدان ١٢)
الامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رح ان الامام ينعزل بالفسق والجور
(لان البقاء اسهل من الابتداء ١٢)
(وان لم ينعزل احد ١٢)
وكذا كل قاض ولهذا وصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية
(اي التصرف فلا ينفذ تصرف بعد الفسق ١٢)
عند الشافعي رح لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رح هو
(اي لا يرحم لنفسه ١٢)
من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في
كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان
في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال

فذلك نقصان دينها وهذا معنى لما روى البخاري وغيره ١٢ قندهاري

وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء صح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر فاما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر واذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا يليق ايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فمجمع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على ما هذه الشاملة لطريق الاشعرية والماتريدية

من المسائل التي تتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت
تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة رض الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم الحديث وكقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم
فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله تعالى فيوشك ان يأخذه
ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من
اكابر الصحابة رض احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله
محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عائشة رض والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج
على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر
في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عم نهى
عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من النبي عم من اللعن

قوله في مناقبهم آه قال رسول الله صلعم طوبى لمن رآني وآمن بي وطوبى لمن رأى من رآني وطوبى لمن رأى من رأى من رآني وطوبى لهم وحسن مآب رواه الطبراني ... وقال عم لا يمس النار مسلما رآني ورأى من رآني رواه الترمذي ... بل قد ورد الثناء عليهم من الله عز وجل قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا الآية وقال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية ۱۲ ... مع زيادة

قوله محامل آه والقول المجمل فيه انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والمخطئ في الاجتهاد معذور بل ماجور وهكذا جرت عادت السلف بحمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة ۱۲ نبراس

+ قوله يزيد بن معاوية آه ولد سنة ۲۵ وقيل ۲۶ وقيل ۲۷ وملك الامر بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول ۱۲ نبراس

الكرامات في براءة ذيلها من الزنا فيما سبق على حال الشيعة ۱۲ جبيره

لبعض من اهل القبلة فلانه يعلم من احوال الناس مالا يعلمه غيره
وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضا يزيد
بقتل الحسين رضؤ واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبي عم مما
تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل
في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي صلعم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن
بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة
وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رض
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بالخير
ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين ولا نشهد بالجنة والنار
لاحد بعينه بل نشهد بان المومنين من اهل الجنة والكافرين من اهل
النار ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة
على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن
المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عم ثلثة ايام ولياليها للمسافر

رواه مسلم والنسائي وابن ماجة ١٢ منه

ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رض عن رسول الله صلعم انه قال رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رض يرون المسح
على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا
يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض
عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين
وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع كانه نهى
عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا
فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية
من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان

ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رض عن رسول الله صلعم انه قال رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رض يرون المسح
على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا
يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض
عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين
وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع كانه نهى
عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا
فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية
من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان

قوله يرون الخ
ان كان بواحد
واحد فهو من
الرؤية بمعنى لا
عتقاد وان كا
ن بواحدين فهو
من الرواية
ويؤيده هذه النسخة
ما قال النووي رح
في شرح مسلم
حدثني سبعون
من اصحاب رسول
الله صلعم ان
رسول الله صلعم
كان يمسح على
الخفين ١٢
قندهاري رح

قوله في حيز الخ
اقول لم يلزم الكرخي
بالتواتر لم يجزم
بكفر المنكر وقال
اخاف الكفر الخ
وقال القسطلاني
الشافعي رح في شرح
صحيح البخاري صرح
جمع من الحفاظ رح
بتواتره وجمع بعضهم
رواته في الطبقة
الاولى فجاوزوا
ثمانين منهم العشرة
المبشرة انتهى ولا
يزال يعد في التوا
تر قال الوليد رح
يكفر منكره ١٢
قندهاري رح

كما لا يخفى على
من تتبع كتب الا
حاديث الشريفة
ومن بركته في المال
انه كان لرجل بستان
من النخل يثمر في
السنة مرتين وكان
من المكثرين مالا
ومن بركته في الاهل
انه رءى من اولاده
مائة وبضعة و
عشرين وعاش
اكثر من مائة سنة
مات بالبصرة
سنة احدى و
تسعين رضي الله
تعالى عنه فسبحان
من لا فناء لجبروته
ولا زوال لملكه
وقيل هذا الاسم
قلب من بعض
الناسخين وفي
الاصل المسئول
مالك بن انس رح
صاحب المذهب
والله اعلم ١٢
قندهاري رح

قوله فان الخ
اقول اختلف
الفقهاء في هذه
المسئلة فقال
الشافعية رح ما
يسكر وهو يحرم
قطرته وقال الا
حناف رح هذا
الحكم للخمر وهي
عندهم التي من
ماء العنب اذا
اشتد وقذف
بالزبد بخلاف سائر المسكرات فانها تحرم اذا بلغت حد الاسكار وقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام يدل على مذهب الحنيفية رح
لان تعليق الحكم بالمشتق ليشعر بعلية المبدء وهو الاسكار وتحقيقها في كتب الفقه ١٢ رح عبيد الله غفرله

مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه
افضل من الولي الذي ليس نبيا ولا يصل العبد مادام عاقلا بالغا الى حيث
يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع
المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد لو بلغ غاية المحبة
ووصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي
ولا يظله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة
وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم
الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى صلعم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قولهم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم
يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف
والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموها
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاداي ميل وعدول
عن الاسلام واتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي صلعم فيما علم مجيئه به

بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على
ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب
السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان
ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا
لله تعالى ورسوله ومن قذف عائشة رض بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة
كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك مما سبق
والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب
وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت
بدليل ظني ولعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم
في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير
من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لتروبح السلعة او بكم الجمل لا يكفر
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس لغير حق
فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد

قوله ومحض العرفان الخ والى هذا وقع الاشارة في الحديث النبوي ص لكل آية وبطن رواه محي السنة رح ولنمثل لك من تلك الاشارات الخفية والرموز الخفية بقصة طالوت فانهم قالوا ان الله تعالى امرنا بجهاد النفس وهو كجالوت وابتلانا بالدنيا وهو كالنهر فمن عبر عن الدنيا ولم يشرب منها او قنع منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس الامارة وقتلها فهو كداود حيث قتل جالوت وامثال ذلك وقد اكثر منها صاحب روح البيان المولى اسمعيل الحقي رح ناقلا من التأويلات النجمية والقاضي البيضاوي رح اورد في تفسيره نبذة منها لكن ينبغي ان لا يؤول امثال تلك القصص وحكايات عند العوام

قوله لا يكفر الخ وكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة كالحج والجهاد وهذا اذا لم يكن متهاونا اما لو قال ذلك تهاونا يكفر وعلى هذا يحمل ما قال بعض الائمة رح انه من قال عند قدوم رمضان جاء الضيف الثقيل كفر كذا في النهر الفائق الخ قنوجي رح

قوله الا ان ليس كذلك فان النبيذ وان كان حلالا عند اهل السنة لكنا نعلم ان القدر المسكر منه حرام روي ان رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر فقال فسكر فجلده فقال انما شربت من سقائك فقال انما ضربتك الحد لسكرك الخ منه

المراد الخروج عن الحكمة فصار المعنى ان الحكيم الله تعالى يجالسني بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى وذكر الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رح انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفره وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آئس ومن قواعد اهل السنة والجماعة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة

سه قوله هو الصحيح آه وروي عن ابراهيم بن رستم ؒ عن ابي حنيفة ؒ ان من استحل على زعم ان النهي ليس للتحريم بل للاستقذار لم يكفر وان استحل مع العلم بان النهي يفيد الحرمة كفر انتهى اقول وعلى هذا يحمل ما ذكر السرخسي ؒ وما روي عن محمد ؒ وهذا وجه حسن للجمع بين الروايتين ١٢ كذا بعبد الحكيم

سه قوله وفي استحلال آه اقول اللواطة نوعان لواطة الذكور وهي حرام ومنكرها كافر لان حرمتها ثابتة بالاجماع وباشارة قوله تع اتأتون الرجال فاحشة من دون النساء ولواطة امرأته وحرمتها ثابت بالقياس على وطي الحائضة بجامع التلوث بالقذر وبالاخبار الآحاد كما في البخاري فلا يكفر منكرها لعدم ثبوتها بالاجماع ولا بالخبر المتواتر لانه خالف فيها عبد الله بن عمر رض والامام مالك استدلالا بقوله تع نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم ١٢

لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لان المسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان عطف اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر بناء على الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او باستحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما واشال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله ﷺ من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه وبالنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل لاحد من العباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك لهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية القمر يكون مطر غدا علم الغيب لا بالعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيء يتساوق الوجود والثبوت والعدم يرادفه النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد بان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او الصالح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اياهم اشعار بان الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان

الصحيحة واقوال السلف بل ادعى السبكي ان الاجماع عليه وفي ذلك للعلماء رسائل مبسوطة ودفاتر مبسوطة ودلائل قوية على ان الاستمداد من الاموات جائز نبيا كان او وليا لان النبي والولي لا ينعزل بموته عن درجته وقربه من الله تعالى كالحي مع غير الله اذا كان من احيائه جائزة بل مندوبة وهي المعبر عنه بالحب في الله كما ورد في الحديث الصحيح الدعاء والتضرع الى الله تعالى مشروع مندوب في كل الاوقات انفرادا واجتماعا وقبل الصلوة وبعدها وكتب الفقه الحنفي مملوة منه الدوام على الامر الحسن مستحسن ولا يكون من البدعة في شيء قبيلة الاسقاط والدور المتعارف لها سند صحيح في المذهب ومخرج صحيح في الحديث الاستشفاء والرقية بالآيات القرآنية والاسماء الالهية والادعية المأثورة جائز كالاستشفاء بالادوية الطاهرة

فقير شيخ عبد الحق دهلوي رحم الله

القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت فلم يجز ان يجعل غيره ولنا ما ورد
في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف
فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال عم ما من ميت تصلي عليه امة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان
ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بيرا وقال هذا لام سعد وقال عم الدعاء
يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر
من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني
استجب لكم ولقوله عم ليستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم
ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة
في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشائخ
في انه هل يجوز ان يقال ليستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا
ليس عليها حجاب فالمراد بالاستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس
رب فانظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابة والية ذهب ابو القاسم الحكيم

الدليل الثالث
مقتبس من قوله
تم وان ليس للا
نسان الا ما سعى
يقولون ان الدعاء
والصدقة من
سعي غيره فلا
ينفعه والجواب
قال عكرمة رض
الآية خاصة
بقوم ابراهيم ع
وموسى ع وقال
الربيع بن انس رض
المراد بالانسان
الكافر وقال
الحسين بن فضيل رح
ليس له الا ما سعى
من طريق العدل
واما من
طريق الفضل
فيجوز وما قيل انها
منسوخة... تحمل
نظر فتدبر ١٢
قلت روى رح
ط فقد روى البخاري
وغيره ان النبي صلعم
اتى مقبرة البقيع
فاستغفر لاهلها
وقال امرني جبرئيل
بهذا والاحاديث
في هذا الباب كثيرة
شهيرة صحيحة
١٢ محمد عبد الحي

وابو نصر الدبوسی قال الصدر الشہید رح وبقی ما اخبر بہ النبی علیہ السلام من اشراط الساعۃ

ای من علاماتہا من خروج الدجال ودابۃ الارض ویاجوج وماجوج ونزول

عیسی علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربہا فہو حق لانہا امور ممکنۃ اخبر بہا

الصادق قال حذیفۃ بن اسید الغفاری طلع النبی علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون قلنا نذکر الساعۃ قال انہا لن تقوم حتی ترو قبلہا عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابۃ

وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسی بن مریم ویاجوج وماجوج وثلثۃ خسوف بالمشرق

وخسف بالمغرب وخسوف بجزیرۃ العرب وآخر ذلک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرہم

والاحادیث الصحاح فی ہذہ الاشراط کثیرۃ جدا وقد روی احادیث وآثارا فی تفاصیلہا

وکیفیاتہا فلیطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ والمجتہد فی العقلیات والشرعیات

الاصلیۃ والفرعیۃ قد یخطی وقد یصیب وذہب بعض الاشاعرۃ والمعتزلۃ الی ان کل مجتہد

فی المسائل الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا مصیب وہذا الاختلاف مبنی علی اختلافہم فی

ان للہ تعالی فی کل حادثۃ حکما معینا ام حکمہ فی المسائل الاجتہادیۃ ما ادی الیہ رای المجتہد

ہذا المقام ان المسئلۃ الاجتہادیۃ اما ان لا یکون من اللہ تعالی فیہا حکم معین قبل اجتہاد المجتہد

وح اما ان لا یکون من اللہ تعالی علیہ دلیل او یکون وذلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذہب الکل

جماعۃ والمختار ان الحکم معین وعلیہ دلیل ظنی ان وجدہ المجتہد اصاب وان فقدہ اخطأ والمجتہد

غیر مکلف باصابۃ الغموضہ وخفائہ فلذلک کان المخطی معذورا بل ماجورا فلا خلاف

علی ہذا المذہب فی ان المخطی لیس بآثم وانما الخلاف فی انہ مخطی ابتداء وانتہاء ای

بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابى منصور رح
او انتهاءً فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه
على وجه مستجمعاً لجميع شرائطه واركانه وآتى بما كلف به من الاعتبارات وليس على فى
الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
بالوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر وجه لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه الثانى
الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
واحدة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجراً واحداً وعن ابن مسعود رض
ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهرت تخطئة الصحابة بعضهم بعضا
فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فان اثبت بالقياس ثبت
بالنص ايضا سمعى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا فرق
فى العمومات الواردة فى شريعتنا بيننا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم
اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب
وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح فى شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة

المراد بعامة البشر العلماء والصلحاء اما الفساق فهم كالبهائم ١٢

علی عامۃ البشر فبالاجماع بل بالضرورۃ واما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکۃ
وعامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ فبوجوہ الاول ان اللہ تعالی امر الملائکۃ بالسجود
لآدم عم علی وجہ التعظیم والتکریم بدلیل قولہ تعالی حکایۃ عن ابلیس ارأیتک
ہذا الذی کرمت علی وانا خیر منہ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین ومقتضی الحکمۃ
الامر للادنی بالسجود للاعلی دون العکس الثانی ان کل واحد من اہل اللسان
یفہم من قولہ تعالی وعلم آدم الاسماء کلہا الآیۃ ان المقصد منہ الی تفضیل آدم
علی الملائکۃ وبیان زیادۃ علمہ واستحقاقہ التعظیم والتکریم الثالث قولہ تعالی
ان اللہ اصطفی آدم ونوحا وآل ابراہیم وآل عمران علی العالمین والملائکۃ
من جملۃ العالم وقد خص من ذلک بالاجماع تفضیل عامۃ البشر علی رسل
الملائکۃ فبقی معمولا بہ فیما عدا ذلک ولاخفاء فی ان ہذہ المسئلۃ ظنیۃ یکتفی فیہا
بالادلۃ الظنیۃ الرابع ان الانسان قد یحصل الفضائل والکمالات العلمیۃ
والعملیۃ مع وجود العوائق والموانع من الشہوۃ والغضب وسنوح الحاجات
الضروریۃ الشاغلۃ عن اکتساب الکمالات ولاشک ان العبادۃ وکسب
الکمال مع الشواغل والصوارف اشق واداخل فی الاخلاص فیکون افضل وہذہ
المعتزلۃ والفلاسفۃ وبعض الاشاعرۃ الی تفضیل الملائکۃ وتمسکوا بوجوہ الاول ان
الملائکۃ ارواح مجردۃ کاملۃ بالعقل مبرءۃ عن مبادی الشرور والآفات کالشہوۃ
والغضب وعن ظلمات الہیولی والصورۃ قویۃ علی الافعال العجیبۃ عالمۃ بالکوائن

۳ وبہ یشعر کلام الامام حجۃ الاسلام فی مواضع من کتبہ وعلیہ الامام الرازی ۱۲ بحرا بادے

ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان يبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان العلم افضل من المتعلم والجواب ان
المتعلم من الله تعالى والملائكة انما هى المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود
اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية
الملائكة من عيسى عم اذ القياس فى شأنه الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين
عيسى عم وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث ترفع من ان يكون
عبدا من عباد الله تعالى فلا ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان يبرئ الاكمه
والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف
من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم
ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى وعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد وانظهار الآثار القوية لا فى مطلق الكمال والشرف
فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تمت

بتصحيح : مولانا غلام نبى تونسوى الراجى الى مغفرة ربه القوى

صح وحققه الفوائد = على شرح العقائد = وغيرها من الكتب = فانه حرصون الاخوان العلماء ان لا يرضى بالكساد حاشيتى على شرح العقائد بعد ما شاع بها الى ١٢٨٠ العهد الحاضر على ما ينظرون العين لعدم الانصاف الى ما فيها من الجواهر الزواهر ما هى عنها الدرر والذرى عاكفان العاقل لا ينظر الى الفاضل بل الى الفضل وذلك هو غاية المأمول واذا اسعفنى ايام المعاصرة فسينظرون البها انشاء الله تعالى بعين الانصاف وقد ابرء نفسى عن الخطاء والزلل = ومن التوفيق وبه الاعتصام فى البدء والختام"

تاجر الكتب فى قندهار
ابن الحاج عبد الغفار
الخ الاعز عبد الرحمن
الحمد لله الذى لك الا
تبوفيق الله وكان
وفرغت مما نويت
فشرعت فيما عزمت
او من قريحتى القريحة
السها هو اشى لعل
المفلقة من الا
سفار الكلا صيته
المعتبرة واضيف
الغليقة ان اصح
الهوامشى من الكتب
الثناء الجميل من
البرية وان فاتنى
جزا الجزيل من خالق
الكثيرة الضيقة
لفضل عمار الطلبة
الطابع مملوة بالاغلاط
علما ان هوامشه من
جنبة معم الاتهام الا
جب الاطلاع على ما فيه من
الطبعة بغير كافية فى
حل مطالبه العالية
الكتاب المذكور الاسلامية
العصر الحالى وكان
الاعنى بالعلوم ماسة للناظر
الفاضل البارع الحاوى
الفقيه الاصولى
الفاضل الشيخ
الفاضل الشيخ
الفاضل الشيخ
الفاضل الشيخ