بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى بوجوب وجوده انقطع تسلسل سلسلة الحاجات وبوجود
جوده تصاعد درجات الافتقارات والضرورات تنزهت عن الشكوك
والاوهام والشبهات وتقدست ارادته عن التعليل بالاغراض والغايات
فسبحانه لا يغرب عن قضاء قضاياه مثقال زرة فى الارض ولا فى السموات
ولا يشغله شان عن شان من تدبير حركات العلويات وتنظيم مصالح السفليات
احمده على ما افاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات واشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى انوار اثارها على كرور الشهور
والايام والساعات واشهد ان محمدا عبده ورسوله المؤيد باظهر المعجزات
وابهر البراهين والبينات واصلى على اله واصحابه صلاة توجب لهم مزيد
الدرجات والكرامات وبعد فيقول الفقير الى الاء ربه ذى المواهب محمد
المدعو بين اترابه بالراغب هذه اوراق اثبت فيها ما تعلق نظرى اليه
من الابحاث اللطيفة وتحدق بصرى عليه من النوادر الطريفة عند
اثناء المطالعة فى الكتب النفيسة التى رزقت بمطالعتها ووقفت وقت
الاحتياج الى مراجعتها مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احد ولا وجودها
جملة فى كل بلد وسميتها سفينة الراغب ودفينة المطالب لما فيها
من الجواهر والنفايس التى يزدى على القلايد والعرايس راجيا من الله
محو الذنوب والاثام واثبات الذكر الجميل على صحايف الايام وعليه
اتوكل وبلطفه الاعتصام قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى
بسم الله ان لفظ اسم يمكن ان يكون مقحما كما فى قول لبيد وقد بلغ مأته
وخمس واربعين سنة وهو القائل ولقد سئمت من الحياة وطولها وسوال
هذا الناس كيف لبيد ولما احتضر قال يخاطب ابنيه نمنى ابنتاى ان

يعيش الوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوما وقولا بالذى تعلمانه
ولا تخشا وجها ولا تحلفا شعرو قولا هو المرء الذى لا صديقه اضاع
ولا خان الخليل ولا عذر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا
كاملا فقد اعتذر ونازع فى ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز
اقحام الاسم لجاز ان يقال ضربت اسم زيد واكلت اسم الطعام ثم
قال الحق ان السلام اسم من الله تعالى والكلام اغراء والمغرا ثم الزما
اسم الله فكانه قال عليكما باسم الله وتقديم المغرى به ورد فى اللغة
قال الراجز يا ايها الماتح دلوى دونكا اى دونك دلوى او يقال
ان المراد اسم الله حفيظ عليكما كما يقول الناظر الى شئ يعجبه
اسم الله عليه يعوذه بذلك من السوء ملخصا من حاشية السيوطى
على البيضاوى ذكر المفسرون فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين وجوها عديدا للاتيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار
والمتكلم واحد ومن جملة تلك الوجوه ما اورده الامام الرازى فى
تفسيره الكبير وحاصله انه قد ورد فى الشريعة المطهرة ان من باع
اجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها معيبا فالمشترى مخير
بين رد الجميع وامساكه وليس له تبعيض الصفقة برد المعيب بقاء
السليم وههنا حيث يرى العابد ان عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها
وحدها على حضرة ذى الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابدين
من الانبياء والاولياء والصلحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا
قبول عبادته فى التضمن لانه الجميع لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد
المعيب وابقاء السليم تبعيض للصفقة وقد نهى سبحانه عباده عنه
فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد من الكشكول
لبهاء الدين العاملى وروى ورد فى الحديث النبوى خير الخيل الادهم
الاد ثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذه
الشبه الادهم الاسود والاقرح الذى فى جبهته بياض بقدر الدرهم

اول مراتب التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة
لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقبله نم وبعد هذه المرتبة
ان تكون الكلمة مركبة من ثلثة احرف كقولنا احمد وهذه الكلمة تقبل
ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من الحروف
الثلثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير الثلاثة
فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة في
الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعه
على ستة اوجه ثم بعد فهذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب
وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن
جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد
من هذه التقديرات الاربعة قد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية
على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين
وجها ثم بعد هذه ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا
من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة
ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف
الاربعة الباقية على اربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط في
الباب انك اذا عرفت التقليبات الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد
الفوقاني في العدد الحاصل من التقليبات الممكنة في العدد التحتاني من
اوائل التفسير الكبير للامام الرازي عليه الرحمة قال فما يحكى من سماع
الاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية ش يعني ان كان
حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يمكن لتماس الافلاك
صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم القدس
لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات
عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى
عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر

ثم يفتحون للساكنين او ينقلون فتحة الهمزة اليه والاول لصواب كما
فى مغنى اللبيب واختاره الابناري النقل كما فى المضمرات قهستانى رحمه الله
قال ابو بكر الابناري عوام الناس يضمون الراء من الله اكبر وكان ابو العباس
المبرد يقول الاذان سمع موقوفا فى مقاطعه والاصل فيه الله اكبر
بتسكين الراء فحولت فتحة الالف من اسم الله سجانه الى الراء نظيره
قوله تعالى الم الله كذا فى المضمرات نقله الحفيد فى مجموعته قال جماعة
منهم المبرد ان حركة راء اكبر من قول المؤذن الله اكبر فتحة وانه وصله
بنية الوقف ثم اختلفوا فقيل هى حركة الساكنين وانما لم يكسروا حفظا
لتفخيم الكلام كما فى الم الله وقيل هى حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج
عن الظاهر لغير داع والصواب ان حركة الراء ضمة اعرابية وليس لهمزة
الوصل ثبوت فى الدرج فتنقل حركتها من مغنى اللبيب فى الباب الخامس
فى الجهة الرابعة قال الشارح الدامينى فى قوله كل هذا خروج عن الظاهر
لغير داع بل هو خروج عن الظاهر لداع صحيح وذلك ان الاذان لم
يسمع الا موقوفا قال النحاة الاذان جزم ففى نقل الحركة ايذان بانه
واقف حكما ولولا ذلك لما نقل وانما فعل ذلك حرصا على عدم الخروج
بالكلية عن السنة فى الاذان من ايراد كلماته موقوفا على اواخرها فهو
ان لم يقف حسا فقد وقف حكما من جهة انه اعتبر اخر الكلمة ساكنا لاجل
الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف ولو حرك الراء
بالضمة الاعرابية كما استصوبه المص كان غير واقف لا حسا ولا حكما
فخروج عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثم غرضا صحيحا وداعيا
مقبولا ارتكاب ما ارتكبه المؤذن من ذلك واحتجاج المص بان همزة
الوصل لا ثبوت لها فى الدرج مفقود حكما واما الم الله فكان مقتضى
قياس الوقف وحق كون هذه الالفاظ مقطوعة ام يقال الم بسكون الميم
وفتح الهمزة لكن اطبق القراء الا فى رواية يحيى عن ابى بكر عن عاصم على
فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى حرك الالتقاء

القرائن لا خلاف فى وقوع الحقايق فى القران وهى كل لفظ لفى على موضوعه
ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا اكثر الكلام واما المجاز فالجمهور ايضا على
وقوعه فيه وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية
وابن خويز منداد من المالكية وشبهتهم انا المجاز اخو الكذب والقران
منزه عنه وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك
محال على الله تعالى وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القران سقط
منه شطر الحسن وقد اتفق العلماء البلغا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة
ولو وجب خلو القران من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية
القصص وغيرها وانكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز وقوم
اطلاقها فى القران لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد فى ذلك اذن
من الشرع وعليه القاضى عبد الوهاب المالكى وقال الطرطوشى ان اطلق
المسلمون الاستعارة فيه اطلقنا وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من
قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل ثم لا نصفه بذلك لعدم التوفيق
انتهى من الاتقان للسيوطى رحمه الله حكاية الحال الماضية معناها
ان تقدر نفسك كانك موجود فى ذلك الزمان او يقدر ذلك الزمان
كانه موجود الان وفسرها الزمخشرى بان تقدر ان ذلك الفعل الماضى
واقع حال التكلم وقال انما نفعل هذا فى الماضى المستغرب كانه تحضره
فى تصور المخاطب ليتعجب منه من الشهاب فى سورة الكافرون هو المغر
الفصل الخامس فى شرح المباحث المتعلقه بكلمة لا اله الا الله وهى من
وجوه البحث الاول زعم جماعة من النحويين ان هذا الكلام فيه حذف
واضمار ثم ذكروا فيه وجهين احدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثانى
لا اله فى الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه
لو كان التقدير لا اله لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا لتوحيد حق
اذ يحتمل ان يقال هب انه لا اله لنا الله فلم قلتم انه لا اله لجميع المحدثات
والممكنات الا الله ولهذا السبب انه تعالى لما قال والهكم اله واحد قال

نفيها وان كان الامر لذلك صح قولنا لا اله الا الله حق وصدق من غير
حاجة الى الاضمار والبحث الثانى قال النحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع
لانه بدل على موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت ما جاءنى احد الا
زيد فزيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثانى
فصار التقدير ما جاءنى الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفى المجئ عن الكل
الا عن زيد واما قوله جاءنى القوم الا زيدا فهنا البدلية غير ممكنة لانه
يصير التقدير جاءنى الا زيدا وذلك يقتضى انه جاءه كل احد الا زيدا
وذلك محال فظهر الفرق البحث الثالث اتفق النحويون ان محل الا فى هذه
الكلمة محل غير والتقدير لا اله غير الله ويؤيده قول الشاعر وكل اخ
مفارقه اخوه ٭ لعمر ابيك الا الفرقدان ٭ المعنى كل اخ غير الفرقدين فانه
يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والذى
يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن لا اله الا الله
توحيدا محضا لانه يصير تقدير الكلام لا الهة يستثنى عنهم الله فيكون
هذا نفيا للالهة لا يستثنى عنهم الله بل عند من يقول بدليل الخلاف
يكون اثباتا كذلك وهو كفر فثبت انه لو كان كلمة الا محمولة على الاستثناء
لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجتمعت العقلاء على انه
يفيد التوحيد المحض وجب حمل الا على معنى غير حتى يكون معنى الكلام
لا اله غير الله البحث الرابع قال جماعة من الاصوليين الاستثناء من النفى
لا يكون اثباتا واحتجوا عليه بوجهين الاول ان الاستثناء مأخوذ من
قولك ثبت الشئ عن جهته اذا صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فيها فهنا
امران احدهما الحكم بهذا العدم والثانى نفس هذا العدم ثم اذا قلت
عقيبه الا زيدا فهذا الاستثناء يحتمل ان يكون عايدا الى الحكم بالعدم
فحينئذ لم يلزم تحقق البثوت لان سبب الاستثناء يزيل الحكم بالعدم وعند
زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفى
ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم البثوت اما ان كان تأثير الاستثناء

ما دل الدليل عليه يكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء من
النفي لا يكون اثباتا فاذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحا بنفي
سائر الالهة ولا يكون اعترافا بوجود الله واذا كان كذلك لم يكن مجرد
هذا القول كافيا في صحة الايمان وههنا اشكال اخر وهو انا قد دللنا
على ان كلمة الا بمعنى غير في هذا الموضع واذا كان كذلك كان قولنا لا اله
الا الله معناه لا اله غير الله فيصير المعنى نفي اله يغاير الله ولا يلزم من
نفي ما يغاير الشئ اثبات هذا وحيث يعون الامكان والجواب من وجهين
الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه بين كل العقلاء بدليل قوله
تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن وكان ذلك مفروغا
عنه متفقا عليه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد فكان المقصود
من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم
فذلك من لوازم العقول الثاني ان سلمنا ان هذه الكلمة كما دلت على نفي سائر
الالهة دلت على اثبات الالهية لله تعالى الا انا نقول هذه الدلالة تكون
حاصلة بموضوع الشرع لا للمفهوم من اصل اللغة فهذا تمام القول في
هذا المقام والبحث الخامس اعلم انه يجوز ان يقال لا رجل في الدار وان يقال
لا رجل الا في الدار اما على الوجه الاول فانه يوجب نفي الرجال بالكلية
والدليل عليه ان قولنا لا رجل يقتضي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي
انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية
ضرورة انه متى ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية لا محالة واما
قولنا لا رجل الا في الدار فهو نقيض قولنا لا رجل في الدار ولكن قولنا
لا رجل الا في الدار يفيد ثبوت رجل واحد في الدار فقولنا لا رجل في
الدار وجب ان يفيد عموم النفي حتى يتحقق التناقض بين القولين
والحاصل ان قولنا لا رجل في الدار اقوى في الدلالة على عموم النفي
من قولنا لا رجل الا في الدار مع ان كل واحد منهما يفيد عموم النفي
ولاجل كون كل منهما يفيدا لعموم قرئ لا ريب فيه بالقرائتين وكذا قوله

البحث السابع لقائل ان يقول ان من عرف ان للعالم صانعا قادرا عالما
موصوفا بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية من الصفات السلبية والثبوتية
فقد عرف الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثانى لا يريد علما
بحقيقة ذات الاله وصفاته لان عدم الاله الثانى ليس عبارة عن وجود
الاله الاول ولا صفة من صفاته ثم انا اجمعنا على ان علمه بذات الاله
وصفاته لا يكفى فى تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثانى لا يحصل
العلم المعتبر فى النجاة فما السبب فى ان معرفة ذات الله وصفاته غير كافية
فى تحقيق النجاة بل العلم بعدم الثانى معتبر فى تحقيق النجاة والجواب ان
بتقدير ان يكون للعالم الهان فالعبد لا يعلم انه عبد لهذا الاله او عبد
لذلك الاله او عبد لهما معا فحينئذ لا يكون جازما بكونه مشتغلا بشكر مولاه
وخالقه بل يجوز ان يكون عابدا لغير خالقه ومتى كان الامر كذلك لم يكن
جازما فى تلك العبودية وتلك الطاعة اما اذا عرف انه لا اله للعالم الا اله
واحد فح يكون جازما بكونه مستغلا لعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب
لم تحصل النجاة والفوز بالدرجات الا بمعرفة التوحيد البحث الثامن
ان المكلف اذا تم النظر والاستدلال فى معرفة الله تعالى ثم لما تم مات
ولم يجد من الوقت ما امكنه ان يقول لا اله الا الله فهنا لا شك انه يموت
مؤمنا لانه ادى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلفظ بهذه الكلمة اما اذا تم
النظر والاستدلال فى معرفة الله ووجد من الوقت ما امكنه ان يقول
فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمنا ام لا
من الناس من قال انه مات كافرا لان صحة الايمان متوقفة على التلفظ
بهذه الكلمة عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل انه
حصل له العرفان التام وفاسق لانه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة
وما ذكرها والدليل على انه مؤمن قوله عليه الصلاة والسلام يخرج
من النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الشخص ممتلئ قلبه
من الايمان فكيف لا يخرج من النار البحث التاسع من الناس من قال

اليقينية الا انهم لا يكونون من ارباب المشاهدات والمكاشفات ولا من
اصحاب التجلى وارباب مطالعة الانوار الالهية ثم اعلم ان الاقرار باللسان
له درجة واحدة واما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة بحسب قوة
الاعتقاد وضعفه وعلمه وعدم دوامه وكثرة تلك الاعتقادات
وقلتها فان المقلد ربما كان مقلدا فى مجرد ان الله واحد وربما زاد عليه
فكان مقلدا فى ذلك وفى ان صانع العالم عالم وقادر واعلم انه كلما كان
وقوف الانسان على هذه المطالب اكثر كان تشويش امر المقلد عليه اكثر
وذلك لان الطالب اذا حصل له شعور بهذه المطالب وحصل له وقوف
على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه التقليد واما المرتبة
الثالثة وهى تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية الى البرهانية القطعية
فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون فى غاية
القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين
واستعمالها فى المطالب وذلك فى غاية العزة واما الخامسة وهم اصحاب
المشاهدات والمكاشفات فنسبتهم فى القلة الى اصحاب البراهين القطعية
كنسبة اصحاب البراهين القطعية الى عوام الخلق واعلم ان علوم المكاشفات
لا نهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل فى مقامات جلال الله ومدارج
عظمته ومنازل كبريائه وقدسه واذا كان لا نهاية فى هذه المقامات فكذلك
لا نهاية فى السفر فى تلك المقامات الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام
فخر الدين الرازى روح الله روحه ونور ضريحه واعلم ان مذاهب اهل الحق
من السلف والخلف ان من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان
كان سالما من المعاصى كالصغير والمجنون الذى اتصل جنونه بالبلوغ والتائب
توبة صحيحة من الشرك وغيره من المعاصى اذا لم يتحدث معصية بعد توبته
والموفق الذى ما الم بمعصية قط فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا
يدخلون النار اصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف فى الورود والصحيح
ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عافانا الله منها

لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها و
احوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام وهى المسمى عندهم بالعناية
التى هى مبداء فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر
عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى قدر فى
القضاء والمعتزله ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقال فى شرح المقاصد قد
اشتهر من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول
افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما يتبين انه الخالق لها نفسها
وللقدرة والداعية الموجبتين لها بمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام فيكون الواجبات
بالقضاء والقدر دون الباقى وقد يراد بهما التبيين والاعلام وذكر
فى النهاية الجزرية فى لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى
وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن دال القضاء
الخلق فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر
لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء وهو القضاء
وذكر فاضل الاصفهانى ان القضاء وجود الممكنات فى اللوح مجملة على
سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها
مفصلة واحدة بعد واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب
الاشاعرة والصوفية والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك فى هذه الورقات
والسلام **البحران** عند الاطباء التغير الذى يحدث للتعليل دفعة فى
الامراض الحارة **قال** الجوهرى وهو مولد وقال غيره من اللغويين البحران
مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة **وقال** الشيخ الرئيس ابو على بن سينا
فى القانون البحران معناه الفصل فى الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة

ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يمضغ كالغرفة اسم لما يغترف
واعلم انا بينا انها تصير علقة فى مدة خمسة عشر يوما ثم انه بعد ذلك باثنى
عشر يوما تصير مضغة ويتميز الاعضاء الثلث بعضها عن بعض
وامتدت رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك او تأخر بيوم او يومين او ثلاثة
ثم بعد تسعة ايام ينفصل الزائد عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن
تميزا يحس به فى البعض ويخفى فى البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين
فى الاثر واعلم انا قد ذكرنا ان اصحاب التجارب قد زعموا ان فى مدة اربعين
يوما يصير الحال بحيث يتميز بعض الاعضاء عن بعض وفيه اشكال وذلك
انه روى فى الصحيحين عن الاعمش عن زيد ابن وهب عن عبد الله بن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم
يجمع فى بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة
مثل ذلك ثم يرسل الله له ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب
رزقه اجله وعمله شقى او سعيد فوالله الذى لا اله غيره ان احدكم ليعمل
عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فسبق عليه الكتاب فيختم
له اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل عمل اهل النار حتى لا يكون بينه
وبين النار الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة
فيدخلها فلهذا الحديث يدل على انها تبقى اربعين يوما نطفة ثم تبقى علقة
مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى عن
اهل التجارب والجواب انه وان اختلف الاعضاء فى مدة الاربعين الا
ان صورة النطفة والعلقة والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعينات
فلا منافات بين التجربة وبين كلام صاحب الشرع الى هنا ملخصا من
اسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة لكن فى الجواب تأمل
فتأمل قال ابن الملك فى شرح المشارق قال القاضى المراد بكتبة هذه الاشياء
اظهارها للملك والا فقضاؤه تعالى سابق على ذلك فوالذى لا اله
غيره هذا شروع لبيان ان السعيد قد يشقى وبالعكس وهذا فيما يطلع

نهر الجنة وان سعته كما بين اللقيقة والشحيقة يتسبب جريا يعسل صاف
من فناه ما تقتناه لوب ولا لجة نوب وقال السبكي وهو حديث غريب
انتهى نقل السيوطي في بغية الوعاة ان الشيخ مجد الدين الفيروزابادي
صاحب القاموس سئل في بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا علي كرم الله
وجه لكاتبه الصق روانفك بالجبوب وخذ المسطر بشنانك واجعل
حجمتيك الى فيهلي حتى لا انفي نفية الا اودعتها حماطة جلجلاتك فقال
معناه الزق عضرتك بالصلة وخذ المزبر باشاجعك واجعل حندورتيك
الى ثعباني حتى لا انيس نيسة الا اوعيتها عية نياطك فتعجب الحاضرون
من جواب اصعب من السوال انتهى علم الطلسمات علم يتعرف منه كيفية
تمزيج القوى العالية الفعالة بالسافلة المنفعلة ليحدث عنها امر
غريب في عالم الكون والفساد واختلف في معنى الطلسم والمشهور فيه
اقوال ثلثة الاول ان طل بمعنى الاثر فالمعنى اثر الاسم الثاني انه لفظ
يوناني معناه عقدة لا تحل الثالث انه كناية عن مقلوم اسم اعني سلط
وعلم الطلسمات اسهل تناولا من علم السحر واقرب مسلكا وللسكاكي في هذا
الفن كتاب جليل القدر من كشكول لبهاء الدين قوله عليه السلام بينا
انا امشي او سمعت صوتا من السماء الخ بينا اصله بين فاشبعت الفتحة
فصارت الفا وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة
الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان مجردا من كلمة المفاجأة والا فمعنى
المفاجأة المتضمنة هي اياها وتحتاج الى جواب يتم به المعنى وقيل
اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن لمعنى المجازاة والافصح من جوابه ان
يكون فيه اذ واذا خلافا للاصمعي والمعنى ان في اثناء اوقات المشي فاجاء
السماع من شرح البخاري للفاضل الكرماني وفي الحديث بينا عند رسول
الله اذ جاءه رجل اصل بينا بين فاشبعت الفتحة فصارت الفا يقال
بينا وبينما وهما ظرفان بمعنى المفاجاءة ويضافان الى جملة من فعل
وفاعل ومبتداء وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح في

بو محمد روبيتا والله اعلم

نفسه فوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من واو فى لا يخرجه فى الحقيقة عن كونه هو الجزا ونحوه فتامل انتهى روى ان رجلا سئال امير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر عن اقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عدد ايام اسبوعك فى عدد ايام شهرك ثم اضرب المبلغ فى عدد شهور سنتك فما حصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل اجزائها يتحقق الناظر ذلك من شرح المقامات لمحمد بن ابى بكر الرازى فى اوائل المقامة السادسة والثلثون

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمن	تسع
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥	٢٨٠

٤٠
٧
٢١٠
١٢
٤٢٠
٢١٠
٢٥٢٠

الاحساس ادراك الشئ باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو اعنى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن الحس المشترك وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانها حوض ينصب اليه انهار خمسة ويقال لها النطاسيا ومعناه لوح النفس الخيال وهو قوة يحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ الوهم وهو قوة من شانها ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحله مقدم التجويف الاخير من الدماغ الحافظة وهى قوة من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ المتصرفة وهى قوة من شانها التصرف فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة من تعريفات السيد اختصاص

والاستعارة الاصلية مايكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية
مايقع فى غير اسماء الاجناس من الافعال والصفات واسماء الزمان
والمكان والالة والحروف ثم ان الاستعارة بالفعل على قسمين احدهما
ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه
قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثانى ان يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب
فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى
اعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه فى كل واحد
منهما مقيد بقيد مغاير لقيد اخر فيصح التشبيه لذلك وبيان الاستعارة
فى الحروف هو ان معانى الحروف لعدم استقلالها لايمكن ان يشبه بها لان
المشبه به هو المحكوم عليه بمشابهة المشبه له فيجرى التشبيه فيما يعبر به
ويلزم تبعية الاستعارة فى التعبيرات الاستعارة فى معان الحروف
واما الاستعارة التمثيلية فحقيقتها ان يؤخذ امور متعددة من المشبه
فيجمع فى الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين فى مجموع
منتزع يشملهما نحو انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اى تتردد فى
الاجمام والاقدام لاتدرى ايهما اخرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة
ايضا وقد صرح علماء البيان بان التمثيل لايستلزم الاستعارة فى شئ
من اجزائه بل لايجوز فيه ذلك حتى بنى بعضهم عدم اجتماع التمثيلية والتبعية
على ذلك وقال القطب فى المثل شهرة بحيث صار علما للحال الاولى التى هى
المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة ولاعكس الى هنا
من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيرها من المطول وشرح رسالة
الاستعارة الانشاء على ضربين الطلب كالاستفهام والامر والنهى ونحو
ذلك كالتمنى والترجى والنداء وغير الطلب كافعال المقاربة وافعال
المدح والذم وصيغ العقود والقسم ولعل وربّ وكم الخبرية ونحو ذلك
حسن جلبى على المطول تعريف علم الكلام الكلام هو العلم بالعقايد
الدينية عن سبحانه وتعالى واحوال الممكنات فى المبداء والمعاد كما فى

هو حقيقة الايمان جزما من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب
من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر في
التصديق وربما يكتفى بالمطابقة ويجعل كما في المواقف الظن الغالب
الذى لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم اليقين وقياسه اى قياس
ايمان المقلد على ايمان الياس فاسد لانه كما قال الماتريدى وغيره
ايمان وقع عذاب وفى وقت لم يبق له اى لصاحبه حين رؤية الياس
عند موته قدرة تصرف فى نفسه وانتفاع بها بخلاف ايمان المقلد
فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت قدرة تصرفه
فى نفسه وانتفاعه بها من غير الجاء ولا قصد دفع عذاب وانتفاء قدرة
تصرف فى النفس وممن منع صحة ايمان المقلد قال لابد فى كل مسئلة
من مسائل الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم
وحل ما ورد من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ
من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة
تخرج من الايمان اذا طرأت عليه ويمنع من الدخول فيه اذا قارنته فهى
مسئلة صاحب الكبيرة وان اراد وان مثل هذا التصديق لا يكفى اى
لا ينفع فغيرها وبهذا يشعر تمسكهم بان حقيقة الايمان الدخول فى
الايمان من ان يكون مكذوبا ومحذوعا وملبسا عليه على انه افعال
من لامن للتعدية او الصيرورة قلنا الامن من ان يكون مكذوبا
او محذوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبانا الواجب
هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة او دليل ولا ضرورة فتعين الدليل
قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق فلا عبرة بانعدام
الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحالة بها بعد حصوله ومنهم اى ممن
منع صحة ايمان المقلد من قال لابد فى كل مسئلة منها من التمكن من
اقامة دليل عقلى فى الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه
ومجادلة الخصوم وغزى للشيخ ونقل عنه انه قال من لم يكن كذلك لم يكن

وانما خلفوا لانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد و
النسوان ولا نزاع فى اجراء احكام الاسلام عليهم بل فى انهم هل يعاقبون
عقاب الكافر من شرح مقاصد المقاصد للدبلجى قال البيضاوى فى تفسير
قوله تعالى فى سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغنى من الحق
شيئا وفيه دليل على ان تحصيل فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن
غير جائز انتهى وقال المحشى الفاضل الشهاب وهذا على القول بان ايمان
المقلد غير صحيح انتهى لكن الصحيح المعول عليه من الاقوال فى هذه المسئلة
ان ايمان المقلد تقليد صحيحا صحيح وهو المختار عند السلف وائمة الفتوى
من الخلف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك فى قصد السبيل فمن اراد الاطلاع
فليراجع عليه البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء
وهى الضروريات او بواسطة وهى النظريات والحد الاوسط فيه لابد ان
يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة
فى الخارج ايضا فهو برهان لمى كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى فى
الذهن فكذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج وان لم يكن كذلك بل لا يكون
علة للنسبة الا فى الذهن فهو برهان انى كقولنا هذا محموم وكل متعفن
الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن
الاخلاط فى الذهن الا انها ليست علة لها فى الخارج بل الامر بالعكس
من التعريفات فى برهان التمانع اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان
التمانع قد اخذه المتكلمون من قوله سبحانه على برهانه لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا الاية وهو معنى عبارة النص على ما قاله الامام
ابو المعين النسفى رحمه الله فالاية عنده حجة برهانية تحقيقية والملازمة
فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازانى انها اقناعية والملازمة عادية
وشنع عليه عبد اللطيف الكرمانى من معاصريه بما شنع ابو المعين ابا
هاشم حيث كفره بقدحه فى دلالة الاية وجعلها ظنية وذلك لان الخصم

واحدا ثاومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من
غيران يكون هناك منه تاثيرا ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا
مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة اى اكثرهم هى واقعة
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت
طائفة هى واقعة بقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بجموع القدرتين
بان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال
القاضى بان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى
بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا يوصف افعاله
تعالى بها كالفى لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد
وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب لامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد اذا قارنت الشرائط وارتفاع
الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان التمانع المذكور انفا وكان
شيخى رحمه الله تعالى يقدر فى توحيد الصانع سبحانه وتعالى نكتة وجيزة
ويقول لو فرضنا ان للعالم صانعين لا يخلوا من ان يكون كل منهما مستغنيا
عن الاخر اولا فان استغنى لم يكن الاخر محتاجا اليه فلم يكن الها لقوله تعالى
الله الصمد وان لم يستغن فكذلك لانه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح ان
يكون الها وهو ظاهر ويعبر هذا بعبارة اخرى بانه لو لم يقدر على منع
صاحبه كان عاجزا ولو قدر لم يكن الاخر خالقا واما فرض كونهما حكيمين
يعلم كل منهما ما يريده الاخر فلا يريده قطعا فلا يتخالفان الى لا بد
فنقول كون كل منهما الها يستلزم كونه قادرا على ما يريده فلما جاز ارادة
كل منهما لكل واحد من المقدورين ادى الى قضية التمانع والتحقيق ان
كل واحد منهما يلزم ان يتصف بكمال القدرة واصابة الراى وان يستبد
براى نفسه لا ان يتابع غيره وبالجملة تصور امكان المخالفة فيه كاف فى
المطلوب واذا الاصل هو الاستبداد برايه كذا فى التسديد انتهى قال الامام

الصمد المحتاج اليه
هو الغنى المطلق

التبعية فى الوجود الخارجى كنا فى النجم الوقاد ولا اختيار بدون الارادة
لان الارادة جزؤ الاختيار والجزء مقدم على الكل تبعا لانها عبارة عن
حالة ميلانية الى احد الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار
عبارة عن تلك الميلانية مع الترجيح والتصميم فح تكون الارادة سابقة
عليه فلابد من ثبوتها لان الاختيار لما كان ثابتا لله تعالى كما مر استلزم
ثبوته ثبوتها كنا فى الانتقاد وفيه ان الظاهر ان الكلام انما هو فى ارادة
الله عزوجل وهى صفة لا تقبل التجزى وانه بعد ان حكم بسبق الارادة
على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع ان ثبوت الارادة بنص
من الشارع تبارك وتعالى الا ان يراد الاستدلال عقلا وفيه ثم قال
فى الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه
لا فرق بينهما كما قال فى الصحائف ان الاختيار قرب من معنى الارادة
هذا وانت خبير بان هذا لا يوجب عدم الفرق ثم اقول الارادة المشية
كما فى الطحاوى وغيره وذكر المص انها مشتقة من الرود وهو الطلب
ولذا يقال فى المثل لا يكذب الرايد اهله اى طالب الكلاء او الميل ومنهم
قولهم جارية رود اى تتمايل فى مشيها للين اطرافها ورطوبة اعضائها
وجاز ان يكون الاصل فيه الميل واستعمل فى الطلب لان الطالب يميل
الى مطلوبه وان يكون بالعكس لان الميل يستلزم الطلب عادة والكل
لا يصدق على ارادة الله تعالى كذا فى النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا
بان المشية والارادة واحدة عندنا من خط ابراهيم رحمه الله الا ان
الطاعة بمشيته وارادته ورضاه ومحبته فى التسديد انهما بمعنى كالارادة
والمشية وقيل الرضى ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة
ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومواخذة وامره وقضائه وقدره
قال المص رح القضاء الخلق والقدر جعل كل على ما هو عليه من خير
او شر حسن او قبيح حكمة او سفه وبيان ما يقع عليه كل شئ من زمان
او مكان وثواب وعقاب وهو تأويل الحكمة فهل ان يجعل كل شئ

ما فيه

الرضى المحبة القضا القدر

تعالى فى الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية
العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هى باعتبار انه علم بهذه الماهية واما
وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال تابع لعلمه الازلى التابع لماهيته بمعنى
انه تعالى لما علمها فى الازل على هذه الخصوصة لزم ان يتحقق وتوجد فيما
لا يزال على هذه الخصوصية ففى موتهم على الكفر وعدم ايمانهم متبوع
لعلمه الازلى ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق ينفعك فى مواضع شتى
وهنا ما لا شبهة فيه وهو مذهب اهل السنة رحمهم الله تعالى وقد
صرح به التحرير فى اول سورة الانعام حيث قال علم الله بانهم يتركون
الايمان ويؤثرون الكفر صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم
عند المعتزلة واما عند اهل السنة فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم
بحيث لا سبيل اليه اصلا وبهذا يندفع ما قال الامام الرازى ان هذا
يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذى حملهم على
الامتناع عن الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة انتهى وبهذا
علمت ما فى هذا المقام من الخبط من حاشية مولانا الشهاب الخفاجى
رحمه الله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا انزل علينا الملائكة فأتوا بآبائنا
ويأتى بالله والملائكة قبيلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفيل اى كفلاء بما
بشروا به وانذروا او جمع قبيل الذى هو جمع قبيله بمعنى جماعات او مصدر
بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع وابن عامر وهو على الوجوه حال
وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا ليؤمنوا لما سبق عليهم القضاء بالكفر
الا ان يشاء الله استثناء من اعم الاحوال اى لا يؤمنون فى حال من
الاحوال الا حال مشية الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة
على المعتزلة من البيضاوى فى سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء
بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير
الازلى ولا يخفى فساده بل لبطلان استعدادهم وتبدل فطرتهم القابلة

ابن كمال

الخ فيكون مناط عدم مشية اعطاء الهدى فى الحقيقة سوء اختيارهم
لا تحقق القول وانما قيدنا المشية بما مرّ من التعلق الفعلى بافعال
العباد عند حدوثها لان المشية الازلية من حيث تعلقها بما سيكون
من افعالهم اجمالا متقدمة على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها
منوطا بتحققها وانما مناطه علمه تعالى ازلا بصرف اختيارهم فيما
سيأتى الى الغى وايثارهم على الهدى فلو اريدت هى من تلك الحيثية
لاستدرك بعدمها وبنيط ذلك بما ذكر من المناط على منهاج قوله تعالى
ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم فمن توهم ان المعنى ولو شيئنا لاعطينا
كل نفس ما عندنا من اللطف الذين لو كان منهم اختياره لاهتدوا ولكن
لم نعطيهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وايثاره فقد اشتبه عليه الشؤن
من تفسير ابى السعود عليه الرحمة فى سوره الم السجدة ولو شيئنا لاتينا
كل نفس هديها ما يهتدى به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق ولكن
حق القول منى ثبت قضائى وسبق وعيدى وهو لاملان جهنم من
الجنة والناس اجمعين وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشية المسببة
عن سبق الحكم بانهم من اهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب
مسببا عن نسيانهم لعاقبة وعدم تفكرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم
لقاء يومكم هذا فانه من الوسايط والاسباب المقتضية له انا نسيناكم
تركناكم من الرحمة او فى العذاب ترك المنى من البيضاوى قوله فانه من
الوسايط والاسباب المقتضية له اى لذوق العذاب يعنى من الاسباب
المقتضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقى هو سبق الحكم الازلى
وينبغى الجبر بمقارنة القدرة لفعل العبد على رأى الاشاعرة ومنهم
المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدى رحمه الله التكليف
الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو اتى به العبد يثاب على ذلك ولو امتنع
يعاقب عليه وزانا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الالة وتفسيره
ان يكون بحال لو صدق مباشرة الفعل يتهيأ له ذلك بمجرى العادة على

الى تدارس الاية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلو المنزل
فتكفل الله له بحفظه بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون هذا
هو معنى الحفظ الذى اختص به القران لا ما يذهب اليه العامة فانه
بمعزل عن المراد وكثير من الاى يشهد لك بانه نزل قرانا متلوا معجزا بسورة
منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المعجزات اعظم منه ومن ايلاف
العرب على دعوته لو اتفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم فاعلم هذا وتذكره تجده صحيحا كما قررت لك
وتامل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الانبياء وعلو مقامه صلى
الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى اخر بحث النبوة فانه
لا يكفر احد من اهل القبلة قال القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد
بن عبد الغفار بن احمد الشيرازى الايجى فى المقصد الخامس من المرصد
الثالث من الموقف السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد
الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور
المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد المستغنى
كالشمس عن التعريف المشتهر فى الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين
ابو الحسن على بن محمد بن على الحسينى الجرجانى الحنفى قدس الله روحه
ونور ضريحه فى شرحه فان الشيخ ابا الحسن قال اى فى اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة
والسلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبراء بعضهم عن بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهب
وعليه اكثر اصحابنا قد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد
من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى
الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه
لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى
وغيره انتهى ثم قال السيد فى اواخر المقصد الخامس المذكور

العلامة الشريف فى اول شرح المواقف انتهى وقال الدوانى قبل
هذا ومنهم من تشبث بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز
لا كالاحياز ونسبة الى حيز ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا
ينفى خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة انتهى اقول قد مر فى مبحث الرؤية ما فيه كفاية
لتحقيق هذا المقام لمن امن وانصف فانا لتحقيق عقلا ونقلا وكشفا
هو ان الحق منزه عن الصورة مع جواز تجليه فى اى صورة شاء فكل
ما ورد فى ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان المراتب التجليات التى
لا تنافى عظمة الحق سبحانه وكماله وقدسه لان الصورة من لوازم
ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة ومزلة فمن وفق للجميع بين التنزيه
بليس كمثله شىء مع الايمان بالتجلى فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق
لكمال الايمان ومن وقع فى احد الطرفين فهو على نصف امر بشرطه
والله اعلم هذا ومن المقرر فى الفقه ان من نفى الصانع او اعتقد
حدوثه او قدم العالم او نفى ما هو ثابت للقديم اجماعا كاصل العلم
مطلقا او بالجزئيات او اثبت له ما هو منفى عنه اجماعا كاللون
او الاتصال بالعالم والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمى
فى التحفة فمدعى الجسمية او الجهة ان زعم واحدا من هذه كفر والا فلا
لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدى
وظاهر كلامهم الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم منا لدين بالضرورة
والوجه انه لابد منا لتقييد به ايضا ومن ثم قيل اخذا من حديث الجارية
يفتقر نحو التجسيم والجهة فى حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من
اعتقاد التنزيه والكمال المطلق الى هنا كلامه اقول ولا يخفى ان
اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص من الجسمية كغيرهم فانهم
يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع الصفات الكمال منزه

من ليس لغيار مختارا لانه لم يصدق فى الكل وذلك لانا جعلنا الشئ
الظنى الصادر عنه باختياره علامة على الكفر اى بناء هيهنا على
ان ذلك الليس رده فحكمنا عليه بانه كافر غير مصدق حتى لو علم انه
شدّه لا لاعتقاد حقية الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر
فى سجود الشمس انتهى وهو مبنى على ما اعتمده اولا ان الايمان التصديق
فقط ثم حكمنا عن طائفة انه التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح
ما ذكراه انه لا كفر بنحو السجود للشمس لما مر عن الشارح ان نحو
عدم السجود لغير الله ليس داخلا فى حقيقة الايمان والحاصل انا الايمان
على هذه الطريقة التى هى طريقة المتكلمين لم حيثيتان النجاة فى الاخرة
وشرطها التصديق فقط واجراء احكام الدنيا ومناطها النطق
بالشهادتين مع عدم السجود لغير الله ورمى المصحف بقاذورة وغير
ذلك من الصور التى حكم الفقهاء بانها كفرا لنطق غير داخل فى حقيقة
الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ومن جعله شطر
لم يرد انه ركن حقيقى والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل انه دال
على الحقيقة التى هى التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل
على انه ليس شرطا ولا شطرا الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان
فى قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم ان لا يعتبر النطق فى الايمان
وهو خلاف الاجماع على انه معتبر وانما الخلاف فى انه شرط او شطر
واجيب بان الغزالى منع الاجماع وحكم بكونه مؤمنا وان الامتناع
عن النطق كالمعاصى التى تجامع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم
ينظروا لاخذ النووى بقضية الاجماع ان من ترك النطق اختيارا مخلد
فى النار سواء قلنا انه شطر وهو واضح او شرط لان بانتفائه تنتفى
الماهية لكن اشار بعضهم الى ان هذا مذهب الفقهاء والاول مذهب
المتكلمين ويويد قول حافظ الدين النسفى كون النطق شرطا لاجراء الاحكام
لا لصحة الايمان بين العبد وربه وهذا اصح الروايتين عند الاشعرى

زائد كان النزاع لفظيا وح لا يبقى لقول النووى مستند يعتمد عليه فضلا
عن الاجماع والله اعلم ثم نقول قال فى شرح المقاصد ثم الخلاف فيما
اذا كان قادرا وترك التكلم لا وجه الاباء اذا لعاجز كالاخرس مؤمن
وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال
المحقق ابن الهمام فى المسايرة واتفق القائلين بعدم اعتبار الاقرار
على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب
ولم يقر فهو اى كفه عن الاقرار كفر عنادا انتهى والحاصل ان التصديق
القلبى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان لتابع للعلم بصدق دعوى
النبى صلى الله عليه وسلم وكل من قام به الاذعان انا طولب بكلمة
التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف دل ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان
عنده سواء كان عالما بصدق النبى اولا واذا انتفى التصديق لانه
تابع للاذعان الى هنا من قصد السبيل المقصد الخامس فى ان المخالف
للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه
لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام
فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا
متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه
اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا اردت شهادة احد
من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى
الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة انه قال لم تكفر احدا
من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره
والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسين تجامعوا تكفروا الاصحاب
فى امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم فى امور
اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن
المعتزلة وقال الاستاد ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفرهم ولا

من شرح المواقف

هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام
جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل
التي اختلف فيها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل
اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يحتمله المبطل معارضا لما
يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعي على ان التاويل المطابق
لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا
يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض
اهل القبلة ولنقض عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة
دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة
ونظايرها فمنكره اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر
قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة
يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم
قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر
والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه
اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض
الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في
معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك
الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه
غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي
واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد
قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له
شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد
من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن

والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى
الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم
قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث
تكفير المعتزله الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله
لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد
واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها
اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة
افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم يحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس
فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق
الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور
اذ قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا
القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزم
كونه فاعلا للقبايح فجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه
فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على
النبى عليه السلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق
عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا
عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها
عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره
عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى اخر ما مر
فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قولهم يعد ماء
متعددة وقد كفر النصارى للقول بعد ماء ثلاثة فكيف لستة
او السبعة قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث
الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كونه مسموعا
قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود بل ينعدم المتقدم
عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات

الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اى من
كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة
وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من
قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا احاد
وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول
المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى او نصرانى
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير
اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما ذكرنا اذا
فتشنا عقايد فرقا الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا
كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله فى
بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات
الشرعية من شرح المواقف احتج المعتزلة على نفى الصفات القديمة
التى اثبتها الاشاعرة بان القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافا
ثلثة قديمة سموها اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال
الجوهرى واحسبها رومية هى العلم والوجود والحياة وعبروا عن
الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد
وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا تكفر
من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة
او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية
التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم الى النصارى
انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات
وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا
بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح عليه السلام والمستقل

عند الجمهور هو ممكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه
المسمى بالقدرة وهى الصفة التى بها يمكن الحى من الفعل وتركه
بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل به سريعا ثم عم
فاستعمل فى كون الشئ مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم
نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان
حصوله مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح
هداية الحكمة لخواجه زاده المبحث الثامن فى تقرير مذهب الحكماء فى
الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون
بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم
المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون
واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية
وذلك لان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راى افلاطون
اولا كما هو راى ارسطو وهى ابدية عند هم لا تفنى بخراب البدن بل
بنفى ملذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها
وجنانها على اختلافها المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد
الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها
ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك فى هذا
العالم لاستغراقها فى تدبير البدن وانغماسها فى كدورات عالم
الطبيعة لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فما
ورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق
بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها
فى السعادة والشقاوة واختلافاحوالها فى اللذات والالام
والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان
الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة لا الجهل البسط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل

فتشاهد الحيزات الاخروية على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون
هذا الجرم متولدا من الهواء والارخنه من غير ان يقارن مزاجا
يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد
الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار
بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل
الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالف
للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعدا لوقوع فى الحكمة
الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح
المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب
العاصى تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس
الى الاكثرين وان كان ضررا فى حق المعذب فيكون من جمله خير الكثير
الذى يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن من شرح
المقاصد من الفصل الثانى من المقصد السادس فى السمعيات
قال الفاضل النحرير فى اخر المبحث الاول من ذلك الفصل بعدها اورد
ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب
عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى
هو بجميع عوارضه واجزائه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك
الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتاليفها وهيئاتها
ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتداء وفى زمان اخر
ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى
اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى فى اعادة المعدوم
اختلف العقلاء فى انا لشئ اذا عدم وفنى هل يمكن اعاده بعينه
مرة اخرى ام لا اما الفلاسفة فقد اتفقوا انه محال وهو قول ابى
الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى واما جملة مشايخ المعتزلة فقد
اتفقوا انه على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة

احوالها فى ايات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال
بسا وثالثها وتكون الجبال كالعهن المنفوش وخامسها وسيرت
الجبال فكانت سرابا واما البحار فقال فى صفتها والبحر المسجور واذا
البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها فى ايات احدها يوم تشقق
السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها اذا السماء انفطرت اذا
السماء انشقت وثالثها وفتحت السماء كانت ابوابا ورابعها قوله تعالى
يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى فى صفة الشمس والقمر اذا الشمس
كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول
الانسان يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع وهو انه تعالى كيف
يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه واعلم ان المعتمد فى هذه المسئلة هو
انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون
لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب
والعقاب الى المطيعين والمذنبين واما تفاصيل تلك الاحوال فلا
يمكن معرفتها الا من القران والاحاديث ونقل بعض الناس عن
سقراط انه قال سبب قيام القيمة ان الارض موضوعة على الماء
والماء على الهواء والهواء على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع
فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض
واقفة ثم ان تاثير تلك النار فى الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ
الغاية حصل الغليان فى البحار وتتصاعد الابخرة العظيمة الحارة
منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة
من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا فى السموات فيصير الافلاك
كالنحاس المذاب وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية
والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى بقيت هاهنا
فاحترقت بتلك الاجسام النائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد

بست فقت حتى صاكا السوق اى يبيعون ويشترون
الى الموقد من قوله اذا البحار سجرت

که هریك کتابیست از تالیفات او تصریح باین معنی که تصدیق حشر
اجساد ست کرده میگوید یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریقة الشرع وتصدیق خبر النبوة
وهو الذی للبدن عند البعث وخراب البدن وخیراته وشروره
معلومة لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها
سیدنا ومولانا محمد صلی الله علیه وسلم حال السعادة والشقاوة
التی بحسب البدن ومنه ما یدرك بالعقل والقیاس البرهانی وقد
صدقت النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقیاس الی
الانفس وان کان الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان وبا وجود
این تصریح از شیخ رئیس امام غزالی قدس سره که مقتدای علماء ورئیس
اهل صفا بود نفی معاد جسمانی با و بشیخ نیست فرموده از جمله منکرین
معاد جسمانی شمرده است کو با سبب نیست کردن امام قدس سره
شیخ را بنفی معاد جسمانی آنست که چون معاد جسمانی منافی ابدیت
عالم اجسامست در بیان منافاة جمع میان قول بقدم عالم جنانچه
فلاسفه میکند و میان حشر جسمانی ممکن نیست حه نفوس ناطقه
برین تقدیر غیر متناهی بدن متناهی حشر ایشان جمیعا مستدعی ابدان غیر
متناهی وامکنه غیر متناهیست وحالانکه تناهی ابعاد ببرهان واضح
ایشان ثابت شده واو شیخ قائلست بازلیة وابدیت این عالم سماوی
وعنصری برهیّانی که هست بران پس امام قدس سره این انسبت
بان کرده بعضی گفته اند ظاهرا این تصریح از شیخ با وجود انکار
او معاد جسمانی را چنانکه در کتاب معاد بروجه مبالغه در نفی
او بسط کلام نموده بزعم خود برنفی او دلائل اقامت کرده بنا بر
جمعست میان فلسفه وشریعت چه اثبات معاد جسمانی از حیثیتی
ممکنست بلکه از حیثیتی شریعة چه تمسك بدلائل نقلی نه از وظایف
فلسفه است پس اثبات شیخ مر او را درین تصریح نه از مسائل حکمت

میشوند وپوشیده نماند که این ظنون فاسده واوهام کاسده رجم
بالغیبند که مبنی برقدم نفوس وتجرد ایشان وحال انکه متکلمین
همه را ابطال کرده اند جنانچه درجای خود مبین شده بعضی
گفته اند که بعض سخنان صوفیه رنك تناسخ دارد وایشان ابعد
طوائف اند ازین مذهب لیکن به بروز قائلند وحضرت نوربخش
میفرماید الفرق بین التناسخ والبروزان التناسخ وصول الروح
انا فارق من جسد الی جنین قابل للروح یعنی فی الشهر الرابع من
سقوط النفقة وقرارها فی الرحم وکانت تلك المفارقة من جسد
والوصول الی اخر معا من تراخ والبروز ان یفیض روح من
ارواح الکمله علی کامل کما تفیض علیه التجلیات وهو یصیر مظهره
ویقول انا هو واما منکران معاد مطلقا اناند که میگویند نفس
مزاجست پس درزمان موت انسان نفس هم منعدم میشود
واعادهٔ معدوم نزد ایشان محالست ودر شرح مواقف مذکور
است واعلم ان الاقوال الممکنة فی مسئلة المعاد لا تزید علی خمسة
الاول ثبوت المعاد الجسمانی فقط وهو قول اکثر المتکلمین النافین
للنفس الناطقة والثانی ثبوت المعاد الروحانی وهو قول الفلاسفة
الالهیین والثالث ثبوتهما معا وهو قول اکثر المحققین کالحلیمی
والغزالی والراغب وابوزید الدبوسی معمر من قدماء المعتزلة
والجمهور من متاخری الامامیة وکثیر من الصوفیة فانهم قالوا
الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقة وهی المکلفة المطیع والعاصی
والمثاب والمعاقب والبدن یجری مجری الاله والنفس باقیة
بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلایق خلق لکل واحد
من الارواح بدنا متعلقا به ویتصرف فیه کما کان فی الدنیا والرابع
عدم ثبوت شیء منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین
والخامس التوقف فی هذه الاقسام وهو منقول عن جالینوس

حدثنا ابو سليمان الجورجانى ثنا محمد بن الحسن ثنا ابو حنيفة عن
زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحارث عن ابى موسى الاشعرى
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء امتى بالطعن
والطاعون قيل يرسول الله الطعن قد عرفناه فما الطاعون
قال وخز اعدائكم من الجن وفى كل شهيد قال الشيخ رحمة الله ان الله
تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه فى محابه وجعل كل احواله خيرا له
واراد به الخير فى كل ما اصابه من ضراء وسراء والم ولذة وقبض له
من يواليه ارادة الخير به من ملك ليستغفر له ونبى يشفع له ومؤمن
يعاونه وجعل له من يعاديه اراد الخير به من شيطان يزله وعدو
يقاتله وجنى يخبز وهو عز وجل حافظ وناصر ولاعدائه مخز قاهر
قد قال عليه السلام عجبا لامر المؤمن ان امر المومن كله خير له
وليس ذلك لاحد الا لمؤمن فان اصابته سراء فشكر كان خيرا له وان
اصابته ضراء فصبر كان خيرا له وقال عليه السلام فكما يديل الله
المؤمن على عدوه من شياطين الانس مرة ويديل عليه عدوه اخرى
كما قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وكله ارادة الخير به
كذلك يديل على عدوه من شياطين الجن مرة ويديلهم عليه اخرى
فيخزونه ويطعنونه ليفوز بالشهادة عليه والحيوة الدائمة عند ربه
وهو الطاعون الذى يصيبه وكما جاز ان يطعنه عدوه الظاهر برمحه
وسيفه وقتا من الاوقات وهو له مناصب ابدا يطلب غرته وينتهز
فرصته فيمنع الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرعب الذى يطرحه
فى قلب عدوه وبما اعطاه مما يراتب به عدوه مما يستطيع من قوة
ومن رباط الخيل وبانصاره المؤمنين واولياءه المقاتلين صفا
كانهم بنيان مرصوص ارادة الخير به ثم يسلط عدوه عليه انا شاء ارادة
الخير به فيطعنه فيقتله وربما يستولى على دار المسلمين واموالهم كذلك
يمنع المؤمنين من عدوهم الذى لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات

تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح وقد قرئ بضم القاف
وفتحه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الخراج وسمى الطعن و
الخراج قرحا كذلك سمى النبى صلى الله عليه وسلم وصاحباه ابو عبيدة
ومعاذ الطاعون الذى هو وخز جن ياء ووجعا ومعنى قوله دعوة
نبيكم ما جاء فى الحديث عن ابى قلابة عبد الله بن زيد الجرمى انه كان
يقول بلغنى من قول ابى عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم
ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم فكنت اقول كيف دعا به رسول
الله صلى الله عليه وسلم لامته حتى حدثنى من لا اتهم عن رسول الله
له سمعه منه جاءه جبريل فقال ان فناء امتك يكون بطعن او طاعون
قال فجعل رسول الله يقول فبالطاعون مرتين فعرفت انها التى
قال ابو عبيدة ومعاذ ويكون فى دعوته عليه السلام ان يكون
بالطاعون انه اخبر ان فناء امته باحد هذين الشيئين فعلم عليه
السلام ان الطعن انما يكون من اعداء الدين الذين هم الكفار ومن
اعداء الدنيا الذين هم اهل القبلة وفى طعن الكفار غلبة الكفر وقهر
الدين واهله وفى طعن اهل القبلة فساد الدنيا وهلاك الفريقين
وفناؤهما فالمحق منهما هالك فسادا لدين وان سعد المطعون به
والمطلوب والمبطل منهما هالك شقاوة المقتول وان ظهر الدين به
وفى المطعون فناء اهل الدين مع سلامة الدين ومن بقى من اهله
ويجوز ان يكون المراد دعوة الشهادة فانه عليه السلام كان يسأل
الله الشهادة لاصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفى حديث انس
وعايشة رضى الله عنها قيل يا رسول الله هل تكون مع الشهداء يوم
القيمة غيرهم فقال نعم من ذكر الموت فى كل يوم عشرين مرة وفى
لفظ اخر الذى يذكر ذنوبه فتحزنه ولا شك فى ان ذكر الموت على
المريض اغلب ولما كثرت فوائد المرض راى جماعة ترك الحمية فى
زوالها اذ راؤا الانفسهم مزيدا فيها لا من حيث راؤا التداوى

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء في ارض فلا
تقدموا عليه وان وقع في ارض وانتم بها فلا يخرجوا فرارا منه
ففرح عمر بذلك وحمد الله تعالى اذ وافق رايه ورجع الناس من
الحابين فانا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من اعلى
المقامات ان كان امثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم نهى
عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء وسبب الوباء في الطبا الهواء
واظهر طرق التداوى الفرار من المضر والهواء هو المضر فلم لم
يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف في ان الفرار عن المضر غير منهى عنه
انما الحجامة فرار من المضر فترك التوكل في امثال هذا مباح فهذا لا يرد
على المقصود ولكن الذى ينقدح فيه والعلم عند الله ان الهواء لا يضر
من حيث تلاقى ظاهر البدن بل من حيث دوام الاستنشاق فلا يظهر
الوباء الا بعد طول التاثير في الباطن فالخروج من البلد لا يخلص غالبا
من الاثر الذى استحكم من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا من
جنس الموهومات كالرقى والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى
لكان مناقضا للتوكل ولم يكن منهيا عنه ولكن صار منهيا عنه لانه
اتصاف اليه امر اخر وهو انه لو رخص للاصحاء في الخروج لما بقى
في البلد الا المرضى الذين اقعدهم الطاعون وانكسرت قلوبهم وفقدوا
المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم
يعجزون عن مباشرة ذلك بانفسهم فيكون ذلك سعيا في اهلاكهم
تحقيقا وخلاصهم منتظرا كما ان خلاص الاصحاء منتظر ولو اقاموا
لم تكن الاقامة قاطعة بالموت ولو خرجوا لم تكن الخروج قاطعا
بالخلاص وهو قاطع في اهلاك الباقين والمسلمون كالبنيان يشد
بعضهم بعضا والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى
الى سائر اعضائه فهذا هو الذى ينقدح عندنا في تعليل النهى وينعكس
هذا فيمن لم يعد على البلد فانه لو يؤثر الهواء في باطنهم ولا باهل

بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة
سفلية وقد بالغنا فى تقدير هذه المعانى فى كتاب النفس واذا ثبت هذا
فنقول ان فى النفوس مايكون فى اصل الجوهر والماهية نفسا الهية
قائلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها متوغلة فى درجاة معرفتها
ومنها ماقد حصل لها شئ من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة
ومنها نفوس كدرة ظلمانية حالية عن هذه الجوازب الالهية والنوازع
الروحانية غريقة فى بحر الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل
المبالغة فى ايضاح هذه المعانى اضرب له مثلا فاقول انا الجبال
الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التى يتولد فيها المعادن ثم
نقول الجبال التى يتولد فيها المعادن منها مايتولد فيه المعدنيات
الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها مايتولد
فيه المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها
ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التى تحصل فيها هذه المعادن الشريفة
النفيسه اقل بكثير من الجبال التى تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال
التى تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهى الاجساد السبعة النابية
ترى ان كل ماكان منها اخس كان معادنها اكثر وكل ماكان اشرف كان
معادنها اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن النحاس والحديد
والاسرب اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن
الذهب والفضة ايضا مختلفة فمن الجبال مايحتاج فيها الى العمل الكثير
الشاق حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها مالايكون كذلك بل العمل
القليل السهل قد يوجبها الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين
اوساط متباينة الدرجات فى القلة والكثرة ثم لايزال يزداد الحسن
والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوا من
الذهب اذا عرفت هذا لتكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال
ولتكن انوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الابريز وكان

الحس والخيال فهذا ما فى هذه المقامة اما المقام الثانى فهو ان حاصل
هذا الطريق اخلاء القلب من غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجملة
الاصلية والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى انها تعلقت
بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الحسية
وصار استغراقها فى هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى الفطر
الاصلى والمركز الذاتى فاذا بالغ الانسان فى ازالة هذه العوارض
بقيت جوهر النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء
المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان فى هذا الباب بمقدار
ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت
تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من اعظم الجواذب
له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات
المعتبرة فى هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة
النظر والاستدلال فربما لاحت له فى حركات الرياضة مكاشفة قوية
عالية قاهرة يتيقن بها انها من احوال نهايات المكاشفات وغايات
الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب مالم يكن
قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما
لا يمتنع كان آمنا من هذه المغالطة ولو اتفق الانسان بعد ان كان خاليا
فى طريق الاستدلال الفكرى ثم رزق الكمال فى طريقة التصفية والرياضة
وكانت نفسه فى مبداء الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك
الانسان واصلا الى هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات
ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كنت اشرب فلا اروى فلما شربت من
هذا البحر رويت ريا لا اظماء بعده وهذه احوال لا يشرحها المقال
ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق
والله اعلم بالمغيبات الى هنا من اوائل المطالب العالية للامام الهمام
فخر الدين الرازى رحمه الله فاستقم كما امرت فاستقم استقامة مثل

سبيل بدّنوك ممن لم يؤد حقا ولم يترك باطلا حين ادناك اتخذوك
قطبا تدور عليك رحا باطلهم وجسرا يعبرون عليك الى بلائهم
وسلما يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك لك على العلماء
ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما ايسر ما عمروا لك فى جنب
ما خرّبوا عليك وما اكثر ما اخذوا فيما افسدوا عليك من دينك
فما يؤمنك ان تكون ممن قال الله فيهم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيّا فانك تعامل
من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداء دينك فقد دخله سقم
وياسىّ زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شئ
فى الارض ولا فى السماء وقال سفيان فى جهنم وادٍ لا يسكنه
الا القراء الزائرون للملوك وعن الاوزاعى ما من شئ ابغض
الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة
احسن من قارئ على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من دعا لظالم بالبقاء فقد احبّ ان يعصى الله فى ارضه
ولقد سئل سفيان عن ظالم اشرف على هلاك فى برية هل يسقى
شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تفسير
الزمخشرى المسمى بالكشاف فائدة المثانى من القرآن ما كان اقل من
المأتين فان قيل ما وجهه قلنا ذكر فى النهاية الجزرية المثانى السور
التى يقصر عن المأتين ويزيد على المفصل كان المأتين جعلت مبادى
والتى يليها مثانى يعنى اعبسة السلسلة باعتبار عدد الايات على
طريقة التنزل فجعلت السور التى عددها مائتا اية او اكثر مبادى
والتى يليها مثانى والمفصل اخرا كذا نقله الحفيد فى مجموعته وفى
الصحاح المثانى من القرآن ما كان اقل من المأتين وسمى فاتحة الكتاب
مثانى لانها تثنى فى كل ركعة وسمى جميع القرآن مثانى لاقترانية
الرجعة باية العذاب انتهى ولقد رأيناك سبعا سبع ايات وهى فاتحة

كتبه الفقير محمد راغب الغزى

ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان يظنه العوام
فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم
هي لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن وقال
بعضهم خمس لغات في اكناف هوازن وثقيف وكنانة وهذيل
وقريش ولغتان على جميع السنة العرب وفيه ان عمر بن الخطاب و
هشام ابن حكم اختلفا في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما
قريشيا من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام كالحلال
والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل
الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين والمفسر وفيه ان
الصحابة فيما اختلفوا في قرائته لم يختلفوا في المعاني والاحكام والصحيح
ان يقال ان اختلاف القراء في القرات صحيحها وشاذها يرجع الى
سبعة اوجه وذلك اما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة او
بتغيير في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة او عكس
ذلك واما في التقديم والتاخير او في الزيادة والنقصان وانما يجوز
اختلاف الاظهار والادغام والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه
بالاصول فهذا ليس من اختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان
هذه الصفات في ادائه فيكون من قسم الاول كذا يستفاد من النشر
لشيخ الجزري فائدة يجوز القراءة بالقراءة السبع المجمع عليها ولا يجوز
بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال
اصحابنا وغيرهم لو قراء بالشواذ في الصلوة بطلت صلوته ان كان
عالما وان كان جاهلا لم تبطل وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر
اجماع المسلمين على انه لا تجوز القراءة بالشاذة وانه لا تصلى خلف من
يقراء بها قال العلماء من قراء بالشواذ ان كان جاهلا يحرمه عرف
ذلك فان عاد اليه او كان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى ان ينتهي عن
ذلك ويجب على كل تمكن من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكر

جواز القراءة بالسبع المشهورة

صحيحة حتى قال كثير من الائمة على صحتها والمتواتر فمدار الكلام على
صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثماني فانها متواترة متضمنة للمتواتر
والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة
الحفيدية نقل ابن الاثير في كتاب المثل السايران بعض الظرفاء من
اصحاب ابي تمام لما بلغه هذا البيت منه لا تسقني ماء الملام فانني
صب قد استعذبت ماء بكائي ارسل اليه قارورة وقال ابعث لنا
شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الي بريشة من جناح
الذل لابعث اليك بشيء من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف
هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه
في الاية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء الملام فان
الجناح مناسب للذل وذلك ان الطاير عند اشفاقه وتعطفه على
اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند تعبه ووهنه
والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطئ رأسه ويخفض يديه الذين
هما جناحاه فشبه ذله وتواضعه بحالة الطاير على طريق الاستعارة
بالكناية وجعل الجناح قرينة لها وهو من الامور الملايمة للحالة
المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل انتهى من كشكول
بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الجلي وتجاوز عنه من بعض كتب
الاشراق ان العناية الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث
هو كل اولا وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون
نظام الكل احسن من النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو
اكمل له بالنظر الى خصوصية لكنه يكون مخلا لنظام الكل وان خفي علينا
وجهه ويمثل ذلك بان المعمار اذا طرح نقش عماره فربما كان كان الاحسن
لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون بعض اطرافه مبرزا والبعض الاخر
مجلسا والبعض الاخر مطبخا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع
العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء مجلسا

بينهما فرقا من حيث ان الاول ايجاد الايس عن مطلق الليس اى اعم من ان
يكون مقيدا بما ذكر او غير مقيد به واعلم ان الحقايق من حيث معلوميتها
وعدميتها وتعين صورها فى العلم الالهى لازلى الذاتى يستحيل ان
يكون مجعولة لكونه قادحا فى صرافة وحدته ذاته تعالى ولا غير ان
فيه تحصيلا للحاصل فالتاثير انما يتصور فى تصافها بالوجود وهذا
ما عليه المحققون من اهل الكشف والنظر من تعريفات ابى البقاء
الكفوى رحمة الله ذكروا ان الصفة والموصوف لا عين ولا غير وكذا
الجزء مع الكل فاوله صاحب المواقف بان المراد لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية اقول هذا لا يلايم ما نقل عن الاشاعرة بان
الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق
ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم من مجموعة الحفيد ذكروا ان القوة
الجسمانية يجوز ان يكون مؤثرة اثارا غير متناهية بحسب العدة والمدة
عند المتكلمين لدوام نعيم اهل الجنة اقول هذا لا يتم على راى الاشاعرة
القائلين بان المؤثر هو الله وحده من المجموعة المرقومة معنى كون
صفاته تعالى عين ذاته ان يترتب على ذاته الاحدية من حيث هى ما
يترتب على ذات مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك
بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به
بل المفهومات كلها لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة ومرجع هذا الى نفى الصفات
مع حصول نتايجها وهو المشار اليه فى نهج البلاغة بقوله عليه
السلام وتمام توحيده نفى الصفات عنه من كشكول لبهاء الدين العاملى
وهو رجل شيعى واراد بقوله صلى الله عليه وسلم قول على كرم الله و
وجهه فى خطبته المشهورة بنهج البلاغة فائده فى الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفرة اقول العدوى اسم من الاعداء يقال

دودة تدور حول قبره وتصيح اسقونى اوصارت روحه طايرا
وقيل المراد طاير الليل اى بالفارسية بوم وقيل يزعمون ان عظم
الميت صار هامة اى طيرا سيمونه الصدا فابطل الشرع ذلك كله
واما الصفر ففيه ثلثة اقوال الاول انه كانت العرب تزعم ان الصفر
حية فى بطن الانسان اذا جاع لدغته واللدغ الذى يجده عند
الجوع من عضها الثانى ان الشهر تعده العرب شوما ففى الحديث
نفى زعمهم على الوجهين الثالث ان يريد ان الصفر ليس بداخل
فى شهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذى ينقله الكفار فى
الشهور واعلم انه نقل فى كنز العباد من كتب الحنفية فى معنى من بشرنى
بخروج بثرته بالحبة ثلثة اوجه من انه وعد صلى الله عليه وسلم
فى الربيع الاول بفتح مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت
واعلم انه من اعتقد ان تلك الامور اسباب للاثار المترتبة عليها ولم
يضف التدبير الى الله تعالى كافر وان علم ان الله تعالى هو المؤثر لكنه
اشفق من ترتب الاثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية فان
وطن نفسه على ذلك اساء وان تفأل بالخيرة واستعاذ به تعالى من
الشر مضى فى فعله لم يضره ما وجد فى نفسه والا فيؤاخذ به وربما
وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا لاهل الجاهلية
فائده اذا وقع التعارض بين الحديثين وامكن الجمع يوفق ومثل هذا
يسمى بمختلف الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة الخ مع حديث فر من
المجذوم فرارك من الاسد والعدوى اسم من الاعداء تقال لاعداء الداء
اعداء اذا اصابه مثل ما لصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه
احدها ان نفى العدوى باق على عمومه اذ قد صح قوله صلى الله عليه
وسلم لا يعدى شيء شيئا واما الفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع
لئلا يتفق لشخص يصاحب مجذوما مثلا فاصابه الجذام مع ان
الجذام بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتوهم هو او يظن اهل

تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التنبيه على مذاهب الخلق فيه
فنقول اما ابو الحسن الاشعري فانه يجوز خراق العادات من كل
الوجوه وبيانه في ذكر مسائل المسئلة الاولى ان عنده قبول الحياة
والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب
فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر
موصوفا بجملة انواع العلوم موصوفا بجميع انواع القدر حتى يكون
ذلك الجوهر اكمل العلماء وقوى القادرين ولا يمتنع ان يكون الانسان
الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جمادا والمسئلة الثانية ان الجمهور
يقولون عند حصول الشرايط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك
الشرايط الثمانية هي هذه فاحدها ان تكون الحدقة سليمة عن الافات
والعيوب وثانيها ان يكون الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها ان
يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة ورابعها ان لا يكون في غاية
البعد وخامسها ان لا يكون في غاية اللطافة وسادسها عدم الساتر
والحاجب وسابعها ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان يكون
مقابلا للراي او في حكم المقابل له فعند حصول الشرائط ابقيت الفلاسفة
والمعتزلة على ان الابصار يكون واجبا واما عند اختلالها او اختلال
بعضها فان الابصار يكون ممتنعا واما ابو الحسن الاشعري فمذهبه
ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار وعند
عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة
واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ان يبصر الاعمى
الذي هو بالمشرق بقة بالمغرب فهذا مذهبه المسئلة الثالثة ان
مذهبه انه يجوز ان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه
الادوية دما وغيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين وبالجملة
فينكر جميع التأثيرات والطبايع والقوى واما الفلاسفة فانهم
اطبقوا على انكار خوارق العادات الا انه يلزمهم القول بالاعتراف

الا انه يقتضى تقديرهذه الاحوال المختلفة فقد ثبت انا لناصرين لمذهب
ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لايمكنهم التوغل فى شئ من
المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع لاقوال افلاطون وهو انه
موجود قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة
المبراءة عن التغيرات سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الحما
قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا
نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك هو الزمان
انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض فى خمريته المشهورة
ودونكها فى الحان واستجلها به على نغم الالحان فهى بها غنم قال الشارح
النغم جمع نغمة اى الغناء وهى صوت لايثبت زمانا وقيل الغناء رفع
الصوت على ترتيب خاص فى الموسيقار فيندرج فيه البسيط المسمى
بالاستبداء فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند اهل
الصنعة وهو بلاشك غناء لغة واصطلاحا واما ما قال القرطبى
رحمه الله فى كشفه الغناء فى تعريفه انه رفع صوت بالشعر وما قاربه من
الرجز فانه يخرج منه البسيط كما عرفت انتهى قد تواتر فى بلاد الترك
ونواحى ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار فى شانا لسحر
والرياح والامطار ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر
بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا
فى الصيف اصبحوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار
مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله
رياضة عظيمة وترك للشهوات وتسبب فى جماعة فى جماعة مخصوصة
مشهورة باستنزال المطر فتحديث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر
فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا
وترجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح
الخلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات

المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء المكان بين عالمى المحسوس والمعقول
واسطة تسمى عالم المثال ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخابطة المادیات
وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق
لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرات والخيال والماء والهواء
ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المراة
والخيال او زالت المقابلة او التخييل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
متناه يحذو وحذوة العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية فى قبول
عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا
ما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى
عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما
مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق
ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها
من قبيل المثل والنفوس المناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات
فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن
المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فان له جميع الحواس
الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام الجسمانية وايضا
يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها
عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادركات فان جميع ما
يرى فى المنام او يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة
الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم
الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات
كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى
المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت وخرج من

جابلقا وجابرصا

اقوام على عهد رسول الله انهم يحبون الله فاراد ان يجعل لقولهم تصديقا
من عمل فمن ادعى محبة وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله
يكذبه واذا رايت من يذكر محبة الله ويصفق من يديه مع ذكرها ويطرب
وينعر ويصفق فلا تشك فيانه لا يعرف ما الله ولا يدرى ما محبة الله
وما تصفيقه ونعرته وطربه وصعقته الا لانه تصور فى نفسه الخبيثة
صورة مستلحمة معشقة فسماها الله بجهله وعارته ثم صفق وطرب
ونعر وصعق على تصورها وربما رايت المنى قد ملاء اوران ذلك المحب
عند صعقته وحمقى العادة حوالية قد ملاء ارديانهم بالدموع لما
رفقهم من حاله من تفسير الكشاف فى سورة ال عمران قال الامام
الرازى فى تفسيره الكبير خاص صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن
فى اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله فى كتب فحش
فهبانه اجتراء فى الطعن فى اولياء الله فكيف اجتراء على كتبة ذلك الكلام
الفاحش فى تفسير كلام الله المجيد فنسال الله العصمة والهداية انتهى
ورحم الله امراء عرف قدره ولم يتعد طوره نا اسمعيل قال حدثنى
اخى عن ابن ابى ذئب عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله عنه
قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين فاما احدهما
فبثثته واما الاخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم البلعوم مجرى الطعام
من صحيح البخارى فى باب حفظ العلم قوله وعائين هو تثنية الوعاء
بكسر الواو وبالمد وهو الظرف الذى يحفظ فيه الشىء واطلق المحل
واراد الحال اى نوعين من العلوم وبثثته اى بثرته وقطع اى لقطع
وحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الحلقوم وهو مجرى النفس الى
الرئة والمرى هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتصل بالحلقوم
وقال المراد من الوعاء الثانى احاديث اشراط الساعة وما عرف به
النبى صلى الله عليه وسلم من فساد الدين وتغير الاحوال والتضييع
لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم يكون فساد هذا الدين على

فى الفلس والرغيف والخيبة ويتحاسدون على الفتيل والقطمير ويمزق
بعضهم اعراض بعض وليسوا من الرجال بل هم اعجز من العجائز فى
المعارك فاذا كشف عنهم الغطاء فوضيحناه على رؤس الاشهاد
قال ومنهم طائفة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات
والاحوال ولا تعرف هذه الامور الا بالاسامى والالفاظ الا انه
تلفف من الفاظ الطائفة كلمات فهو يرددها ويظن ان ذلك علم
اعلى من علوم الاولين والاخرين فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين
والمحدثين بعين الازراء حتى ان الفلاح بترك فلاحته والحايك
حياكته ويلازمهم اياما ويتلفف منهم هذه الكلمات المرتبة فهو يرددها
كانه يتكلم عن الوحى ويخبر عن سر الاسرار ويستحقر بذلك جميع العباد
والعلماء فيقول فى العباد انهم اجراء متعبون وفى العلماء انهم
بالحديث عن الله محجوبون ويدعى لنفسه انه الواصل الى الحق وانه
من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند ارباب القلوب
من الحمقاء الجاهلين واصناف غرور اهل الاباحة من المتشبهين
بالصوفية لا تحصى وانواعها لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله
الاستعاذة من شرح صحيح البخارى للفاضل الكرمانى رحمه الله
وفتح دانستن اصول وقواعد عقايد با بطريق فكرست وان مسلك
متكلمين وحكماء مشائين است ويا بطريق رياضت وان مسلك
صوفيه وحكماء اشراقيين است ايشان را رواقيين هم كويند مثل الفريقين
كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون
در طريق اول خار شبهه وشك بسيار ست وقدم عقل از رهكذر
افكار افكار مثنوى پاى استدلالیان چوبين بود پاى چوبين سخت
بى تمكين بود كركسى از عقل با تمكين بدى فخر رازى راز دار دين
بدى - غايت دليل مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين
وكذاف امام فخر الدين رازى كويد نظم نهاية اقدام العقول

الغرب حوف الفيل والفال اقول بالخذ خال حين اذكره حوف
الرقيب وما بالخذ من خال بعضى كويند الا فاسقنى خمرا وقل لى هى
الخمر ولا تسقنى سرّا انا امكن الجهر وبح باسم من اهوى ودعنى
عن الكنى فلا خير فى اللذات من دونها سترا جمعى بندارند كه دانش
منحصر در علوم رسميه است كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
شعر بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للحق يحكيه ابن عباس رضى
الله عنهما كويد بشئ يا امير المؤمنين على كرم الله وجهه صحبت داشتم
تا روز شرح باء بسم الله ميفرمود ومن خود را پيش او جون سبوئى
يافتم پيش دريائى بزرگ وهم فرمود كه اكر تفسير الله الذى خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن بكويم شمار اشكار
كنيد وحضرت امير فرمود در سينهء من علميست كه اكر از برشمار
اظهار كنم برخود بلرزيد چنانچه ريسمان دراز در چاه اب
وهم فرمود لو شئت لأوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة
الكتاب وهم انحضرت اشارت بسينهء بى كينه خود فرمود انهنا
لعلوما جمة لو وجدت لها حملة در صحيح بخارى مذكور است كه
ابو هريره رضى الله عنه كفت حملت عن النبى صلى الله عليه وسلم
وعائين من العلم اما الواحد فبثثته فيكم واما الاخر فبثثته قطع
منى هذا البلعوم وامام زين العابدين قدس سره فرمود نظم
انى لاكتم من علم جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتنا وقد
تقدم فى هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا يا رب
جوهر علم لو ابوح به لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل رجال
مسلمون دمى يرون اقبح ما يأتونه حسنا وجنيد كفت لا يبلغ
احد درج الحقيقة حتى يشهد فيه الف صديق بانه زنديق زنهار
وهزار زنهار از انكار اولياء اختر از كفى وباعتقاد وبّر فيض
بروى دل باز كن شيخ محى الدين رضى الله عنه در باب هفتاد

ضرورية للانسان يستدبها نظره ويعرف احوال معاشه واستقامة
منزله وكانه اذا ميز احوال معاشه لم يبق له عذر فى قبول التكليف و
اصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن
حقيقة فيكون موجودا لحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة
المعاش ولا استحالة فى ذلك ولا يتوقف اصطفاء الله عبادة للمعرفة
على شىء من التكاليف فاتاصح ذلك فاعلم انه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين
الذين تفسد نفوسهم الناطقة وتلتحقون بالبهايم ولك فى تميزهم
علامات منها ان هؤلاء اليها ليل تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها
اصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم
التكليف والمجانين لا تجد لهم وجها اصلا ومنها انهم يخلقون على البله
من اول نشوهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض
بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا
بالجبلة ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر لانهم لا يتوقفون
على اذن لعدم التكليف فى حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهنا فصل
انتهى بنا الكلام اليه من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون قال
الحكيم اللاهجى فى رسالته التى الفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة
الشيخ الامام الاكبر الخاتمى الخاتمى رضى الله عنه ما نصه وكذلك اى
كما تكلموا فى مسئلة الوجود تكلموا فى مسئلة ايمان فرعون مع انه
رضى الله عنه قال انه اخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما ذكره فى اول الخطبة فنكره ما انكره بل انكر رسول الله صلى الله
عليه وسلم من حيث لا يشعر وما انتفع به لانه ليس من الناس الذى اخبره
صلى الله عليه وسلم انهم ينتفعون به اما ترى انه صلى الله عليه وسلم
كيف قال خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به
لان النفع متحقق ولكن للناس الذى نبى ما وقع له فى الميثاق فبالذكر
تذكر قال تعالى فانا لذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى الفصوص من

عن البعث والتبليغ من الحق الى الحق ففيها ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب
الولاية وشرفها لا محالة فلا نقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها
لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع
تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته ممن قائل بالاول لما في النبوة
من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لمصالح الخلق في الدارين مع
شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب
والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير
النبي صلى الله عليه وسلم وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية
افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاقا القول به بل
لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة التشريع
متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد
صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق
فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته
بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس لولي الا مظهر تصرف النبي صلى الله عليه وسلم واما
بطلان القول لسقوط الامر والنهي فلعموم الخطاب ولان اكمل
الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف
في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى ذلة هل يترك الافضل نعم حكي
عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وساله الاعتاق
عن ظواهر العبادات فاجابه الحق ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط
التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خبير بان
العارف لا يشام من العبادة ولا نقير في الطاعة ولا يسأل الهبوط
من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى

كالخمر بالماء الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على
بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحاود ما بحيث صار الاله
هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت
كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت
كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه
خوارق العادة وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك
من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة
القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة
دحية الكلبى وكبعض الجن والشياطين فى صورة الانا سى ولا يبعد
ان يظهر الله فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على
رضى الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم
فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم والاعمال
ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان
السالك اذا امعن فى السلوك وخاض فى لجة الوصول فربما يحله
الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الفحم بحيث
لا تمايزا ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا
وانا هو وح يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرايب والعجايب
ما لا يتصور من البشر وفساد الراين غنى عن البيان وهيهنا مذهبان
اخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه فى شئ الاول ان
السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله يستغرق فى بحر
التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته
ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى
يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد
لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به
يسمع وبصره الذى به يبصر وح ربما تصدر عنه عبارات تشعر

فقلت ان ذلك عرش لم اشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتتخذونه
وذريته اولياء من دوني فعلمت انه لا تكون ذرية الا من زوجة فقلت
نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فراش نفسه فباض خمس
بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له في فخذه اليمنى
ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذه بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات
يخرج من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو
يطير واعظمهم عندابيهم منزلة اعظمهم في بني ادم فتنة وقال
قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته اعوانه من الشياطين قال القشيري
ابو نصر والجملة ان الله تعالى اخبر ان لابليس اتباعا وذرية وانهم
يوسوسون الى بني ادم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في
كيفية التوالد منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه
على نقل صحيح قلت الذي ثبت في هذا الباب من الصحيح ما ذكره الحميدي
في الجمع بين الصحيحين عن الامام ابي بكر البرقاني انه خرج في كتابه
مسندا عن ابي محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ من رواية عاصم
عن ابي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تكن اول من يدخل السوق ولا اخر من يخرج منها فيها باض
الشيطان وفرخ وهذا يدل على ان للشيطان ذرية من صلبه
والله اعلم قال ابن عطية وذرية ظاهر اللفظ يقتضي الموسوسين
الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبري وغيره
ان مجاهدا قال ذرية ابليس الشياطين وكان يعدهم زلنبور
صاحب الاسواق ويضع رايته في كل سوق بين السماء والارض
يجعل تلك الراية على حانوت تاول من يفتح واخر من يغلق وليس صاحب
المصايب يأمر بضرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحزب
والاعور صاحب ربا الربا ومسوط صاحب الاخبار يأتي بها
فيلقيها في افواه الناس فلا يجدون لها اصلا وراسم الذي اذا دخل

تعلق تلك الارادة بالاشياء فى وقاتها يعنى ان لصفة الارادة الالهية
تعلقا قديما بوجود الاشياء فى وقتها المخصوص فيما لايزال وتعلقا
حادثا به فى وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم
ولذا وصفه المصرح بالازلى والقدر التعلق الحادث لان القضاء
هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه شهاب هو المعز اول شبهة
وقعت فى الخليقة ومن مصدرها فى الاول ومن مظهرها اعلم
ان اول شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها
استبداده بالرأى فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة
الامر واستكباره بالمادة التى خلق منها وهى النار على مادة ادم
عليه السلام وهى الطين واتعثت هذه الشبهة سبع شبهات وسرت
فى الخليقة وسرت فى ازهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة
وضلال وتلك الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة انجيل
لوقا ومارقوس ويوحنا ومبتى ومذكورة فى التوراة مترتبة على
شكل مناظرة بين وبين الملائكة بعد الامر بالسجود والامتناع منه
قال كما نقل عنه انى سلمت اذ البارتعالى الهى والم الخلق عالم قادر
ولا يسئال عن قدرته ومشيئته فانه مهما اراد شيئا قال له كن فيكون
وهو حكيم لا انه يتوجه على مساق حكمته اسئولة قالت الملائكة ماهى
وكم هى قال لعنه الله سبع الاول منها انه علم قبلى خلقنى ايش يصدر
عنى ويحصل فلم خلقنى اولا وما استحكمه فى خلقه اياى والثانى
اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيته وفلم كلفنى بمعرفته وطاعته
وما الحكمة فى التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة
فعرفت واطعت فلم كلفنى بطاعة ادم والسجود له وما الحكمة
فى هذا التكليف على الخصوص بعد اذ لا يزيد ذلك فى معرفتى
وطاعتى والرابع اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى بهذا

نشأت من شبهاته وإذ كانت الشبهاة محصورة فى سبع عادت كبار
البدعة والضلال الى سبع ولا يجوز ان يعد وشبهات فريق الربع
والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق
فانها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور وترجع جملتها الى انكار
الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الجنوح الى الهوى فى مقابلة النص
هذا من جادل نوحا عليه السلام وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا
وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم
تسبحوا على منوال اللعين الاول فى اظهار شبهاته وحاصلها يرجع الى
دفع التكليف وجحدا صحاب الشرايع والتكاليف باسرهم اذ لا فرق
بين قولهما يشر يهد وننا وبين قوله اءاسجد لمن خلقت طينا وعن هذا
صار مفصل الخلاف ومخير الافتراق ما هو فى قوله تعالى ومامنع
الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا
رسولا فبين ان المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم فى الاولى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه وقال المتأخر من ذريته
كما قال المتقدم انا خير من هذا الذى هو مهين وكذلك لو تتبعنا احوال
المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاحوال المتاخرين وكذلك قال
الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا
به من قبل واللعين الاول لما ان حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل
لزمه ان يجرى حكم الخالق فى الخلق او حكم الخلق فى الخالق والاولى
غلو والثانى تقصير فثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية
والمشبهة والغلاة من الرافضة حيث غلوا فى شخص من الاشخاص حتى
وصفوه بصفات الجلال وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية
والجبرية والمجسمة حيث قصروا فى وصفه تعالى بصفات المخلوقين
والمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة حلولية الصفات وكل واحد
منهم اعور بالى عينيه شاء فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا

ان شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي صلى الله عليه
وسلم اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشرعوا فيما لا مسرح للفكر
فيه ولا مسرى وسئلوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه
وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه اعتبر حديث ذي الخويصرة
التميمي اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى قال عليه السلام ان
اعدل فمن يعدل فعاود اللعين وقال هذه قسمة ما اريد بها وجه
الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واذا صار من
اعترض على الامام الحق خارجيا اولس ذلك قولا بتحسين الفعل
وتقبيحه وحكما بالهوى في مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس
العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج من ضيضئ هذا الرجل قوم
يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية الخبر بتمامه فاعتبر طائفة
من المنافقين يوم احد اذ قالوا هل لنا من الامر من شئ وقولهم لو كان
لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما
قتلوا فهل ذلك الا تصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا
من دونه من شئ وقول طائفة انطعم من لو يشاء الله اطعمه تصريح
بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث جادلوا في ذات الله تفكرا
في جلاله وتصرفا في فعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى
ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو
شديد المحال فهذا ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكته وقوته
وصحة بدنه والمنافقون يخادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون
النفاق وانما كان يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركاته
وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات
كالزروع واما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته
بين الصحابة رضي الله عنه فهي اختلاف اجتهادية كما قيل كان غرضهم
فيها اقامة مراسم وادامة مناهج الدين فاذا تنازع وقع في مرضه

الانبياء يدفنون حيث يموتون الخلاف الخامس فى الامامة واعظم
خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سئل سيف فى الاسلام على
قاعدة وبينة مثل ما سئل على الامامة فى كل زمان وقد سهل الله
ذلك فى الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقال
الانصار منا امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباده
الانصارى فاستدركه ابو بكر وعمر رضى الله عنهما حضرا سقيفة بنى ساعدة
وقال ابو عمر كنت ازور فى نفسى كلاما فى الطريق فلما وصلنا الى السقيفة
اردت ان اتكلم فقال ابو بكر مهلا يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت
ازوره فى نفسى كانه يخبر عن غيب فقيل ان يشتغل الانصار بكلامه
مددت يدى اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت لنايرة الا ان بيعة
ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثله فاقتلوه فانما رجل
بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما ان يقتلا وانما سكنت
الانصار عن دعواهم لرواية ابى بكر رضى الله عنه عن النبى صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة
ثم لما عادا الى المسجد انثال الناس عليه فبايعوه عن رغبته سوى جماعة
من بنى هاشم وابى سفيان ممن بنى امية وامير المؤمنين على كرم الله
وجهه كان مشغولا بما امره النبى صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه
وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة الخلاف السادس فى امر
فدك والتوارث عن النبى صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها
السلام وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة
عن النبى صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة الخلاف السابع فى قتال مانعى الزكاة فقال قوم لا نقاتلهم
قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال ابو بكر رضى الله عنه لو منعونى
عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ومضى
بنفسه لقتالهم ووافقه الصحابة رضى الله عنهم باسرهم وقادتى

وعبد الله بن سعد بن ابی سرح عامل مصر وکلهم خذلوه ورفضوه
حتی اتی قدره علیه وقتل رضی الله عنه مظلوما فی داره وثارت الفتنة
من الظلم الذی جری علیه ولم تسکن بعد فی زمان امیر المؤمنین علی
علیه السلام بعد الاتفاق علیه وعقد البیعة له فاولها خروج
طلحة والزبیر الی مکة ثم حمل عایشة رضی الله عنها الی البصرة ثم
نصب القتال معه ویعرف ذلک بحرب الجمل والحق انهما رجعا بعد ان
ذکرهما امرا فذکرا فاما الزبیر فقتله ابن الجرموز وقتا لانصرافه
وهو فی النار لقول النبی صلی الله علیه وسلم بشر قاتل ابن صفیة بالنار
واما طلحة فرماه مروان بن الحکم بسهم وقتا لاعراضه فحزمیتا واما
عایشة رضی الله عنها فکانت محمولة علی ما فعلت ثم تابت بعد ذلک
ورجعت والخلاف بینه وبین معویة وحرب صفین ومخالفة الخوارج
وحمله علی التحکیم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسی الاشعری
وبقاء الخلاف الی وقتا لوفاة مشهور وکذلک الخلاف بینه وبین
الشراة المارقین بالنهروان عقدا وقولا ونصبا لقتال معه فعلا
ظاهرا معروف وبالجملة کان علی رضی الله عنه مع الحق والحق معه
وظهر فی زمانه الخوارج علیه، مثل اشعث بن قیس الکندی ومسعود
بن فدکی التمیمی وزید بن حصین الطائی وغیرهم وکذلک صار فی
زمانه الغلاة فی حقه مثل عبید الله بن سباء وجماعة معه ومن الفریقین
ابتداءت البدعة والضلال وصدق فیه قول النبی صلی الله علیه
وسلم یهلک فیک اثنان محب غال ومبغض قال فانقسمت الاختلاف
بعده الی قسمین احدهما الاختلاف فی الامامة والثانی الاختلاف
فی الاصول والاختلاف فی الامامة علی وجهین احدهما القول بان
الامامة تثبت بالنص والتعیین والثانی القول بان الامامة تثبت
بالاتفاق والاختیار فمن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة
کل من اتفقت علیه الامة او جماعة مفردة من الامة اما مطلقا واما

معاویة
بیان

وهم خمسة محمد واسمعيل وعبدالله وموسى وعلى ولهم اختلافات
فى ذلك ومذاهب واما الاختلافات فى الاصول فحدثت فى اخر ايام
الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى القول
بالقدر وانكار اسناد الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل
بن عطاء الغزال وكان تلميذا لحسن البصرى وتلمذ له عمرو بن عبيد
وزاد عليه فى مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد الناقص ايام
بنى امية ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة
من الجبرية والقدرة ابتداء بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل
عنهم وعن اسناده بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو واصحابه
معتزلة ومن رفض زيد بن على بانه خالف مذهب بائه فى الاصول
وفى البترى والتولى وهم من اهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة
ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فترت ايام
المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتها فنا من فنون العلم
وسميتها باسم الكلام اما الان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا
عليها وهى مسئلة الكلام فسمى النوع باسمها واما بمقابلتهم الفلاسفة
فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان
وكان ابو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة فى ان البارى
تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وابدع بدعا
فى الكلام والارادة وافعال العباد والقول بالقدر والاجال
والارزاق وجرت بينه وبين هشام بن الحكم مناظرات فى احكام
التشبيه وابو يعقوب الشحام والادمى صاحبا ابى الهذيل وافقاه
فى ذلك كله ثم ابراهيم بن يسار النظام فى ايام المعتصم وانفرد عن
السلف ببدع فى القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول
بالتوليد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول
بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل وانا فعل فهو ظالم الى غير ذلك

خرقاکم شخص مرد ومادر وخواهر وجد راکنه است ابوبکر صدیق رضی
الله عنه حکم کرد که مادر راثلث مال ست وجد راباقی امیر المؤمنین
عمر فاروق گفت خواهر رانصف است ومادر راثلث باقی وجد را
دوثلث باقی امیر المؤمنین عثمان ذی النورین گفت هریك راثلث
است امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه گفت خواهر رانصف ومادر را
ثلث وجد راسدس وابن مسعود رضی الله عنه گفت خواهر رانصف
است وهریك ازجد ومادر رانصف باقی وزید بن ثابت گفت مادر را
ثلث باقی وخواهر راثلث باقی وامام شافعی رحمه الله موافق اوست
جه حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم درشان اوفرمودا فرضکم زید
وقاضی عضد درشرح مختصر گوید ابن عباس رضی الله عنهما در
عول مخالف علی وزید وابن مسعود بود میگفت من باهلنی باهلته
ان الله لم یجعل فی مال واحد نصفا ونصفا وثلثا وهمه درشرح مذکور
گوید زنی السنن دروقتی که عمر باحضار اوامر کرده بود بجه ببنداخت
عثمان وعبد الرحمن باعمر گفتند انما انت مؤدب لایزی علیك شیئا
وعلی گفت ان کان عثمان قد اجتهد فقد اخطاء وان لم یجتهد فقد
غشك وروز بروز دائرهٔ خلاف واسع شد ومجتهدان بیشتر میشدند
تاقرار برمذاهب ائمهٔ اربعه گرفت واولایشان ابوحنیفهٔ نعمان بن
ثابت بود ودرسنهٔ ثمانین درکوفه متولد شد واورا دیار بقضا تکلیف
کردند وچون سلطان بشرایط امامت متصف نبود اوقبول نکرد اولـ
درکوفه صد تازیانه اش زدند در ده روز هر روز وه تازیانه واخر
دربغداد درزندان منصور وفات یافت درسنه خمسین ومائة
وامیر المؤمنین علی کرم الله وجهه درشان ثابت دعا فرموده بود به
برکت ذرد ودرذریة او وقال العلامة الزمخشری فی الکشاف عند
تفسیر قوله تعالی لاینال عهدی الظالمین کان ابوحنیفة یفتی بزالوجوب
نصرة زید بن علی رضی الله عنه وحمل المال الیه والخروج علی اللصو

مجدد ی است واعدل طوائف شیعه اصحاب زید بن علی بن حسین
بن علی بن ابی طالب ند جه ایشان کویند علی بن ابی طالب افضل الصحابة
الا ان الخلافة فوضت الی ابی بکر لمصلحة راٴوها وقاعدة دینیة راعوها
من تسکین نائرة الفتنة وتطییب قلوب عامة الخلق فان عهد الحروب
التی جرت فی ایام النبوة کان قریبا وسیف امیر المؤمنین من دماء
المشرکین من قریش وغیرهم لم یجف والضغاین فی صدور القوم من
طلب الثار کما هی فما کانت القلوب تمیل کل المیل وینقاد الرقاب کل
الانقیاد فکانت المصلحة ان یکون القائم بهذا الشان ممن عرفوه
باللین والتؤدة وقاضی ابوبکر باقلانی در ملل ونحل کوید لاخلاف
بین الائمة ومذهب اکثر شافعیه انست که شهادة مبتدع غیر مکفر
مقبولست واکرچه سبت صحابه کند وامام الحرمین وامام غزالی ویغوی
کویند شهادت کسی که امامست ابی بکر یا عمر باشد یا سبت صحابه یا قذف
عائشة نماید مقبول نیست لیکن شهادت کسی که تفضیل علی بر ابوبکر
کند بی نزاع مسموعست واکثر اصحاب شافعی بر انند که اکر کسی
وصیت مالی کند برای اجهل ناس از مسلمین بروافض دهند هداهم
الله طریق الفلاح ورزقهم رحیق الصلاح الی هنا من شرح الدیوان
المغرو لعلی بن ابی طالب للقاضی میر حسین المیبدی شیخ علاء الدوله
قدس سره در عروه میکوید که جمیع فرق اسلامیه اهل نجاتند ومراد
از ناجیه در حدیث ستفترق امتی علی نیف وسبعین فرقة فالناجیة
منها واحدة ناجیة بی شفاعتست قل یا عبادی الذین اسرفوا علی
انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو
الغفور الرحیم من الشرح المذکور فائدة اجمعنا علی ان الجن منکان
مؤمنا منهم فانهم یدخل الجنة وهل لهم الثواب وقال ابوحنیفة رضی
الله عنهم لهم الجنة ولا ثواب لهم لان الله تعالی قال خبرا عنهم
یا قومنا اجیبوا داعی الله وامنوا یغفر لکم من ذنوبکم ویجرکم من عذاب

المدارك لصاحب الكافى الحنفى قيل انما الجن كرهوا ان يتزوجها سليمان
فيفضى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يلد منها
ولد يجمع له فطنة الجن والانس ونقل صاحب القنية فى فقه الحنفى
اختلاف المشايخ فى المناكحة بين الانس والجن لكنه نقل عن بعضهم
انه قال يصفع السائل لحماقته من المجموعة الحفيدية وتفصيل مسائل
المناكحة فى الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفى قالوا حدثنا متناقضان
رويتم عن النبى صلى الله عليه وسلم انه لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال
من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل
من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان
سرق فالزنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل
من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا
اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم بريد انه ليس حكم من كان فى
قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان فى
قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ان يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل
ولا يكون لغيره فانا نازعها الله لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل
من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك فى دار رايتها صغيرة
لا تنزل هذا الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها ان لا تنزلها الامراء
وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا بلد لا ينزله حر يريد ليس حكمه ان
ان ينزله الاحرار وقد يجوز ان ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من
صام الدهر ضيقت عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته
ولم يعمل برخصته ويسره والراغب عن الرخصة كالراغب عن العزم
وكلاهما مستحق للعقوبة ان عاقبه الله تعالى وكذلك قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم اى حكمه ان يجازيه بذلك والله يفعل
ما يشاء وهذا على حديث ابى هريرة من وعده الله على عمل ثوابا فهو
منجزة له ومن وعده على عمل عقابا فهو تعالى فيه بالخيار وحدثنى

لمن يشاء تفضلا اى قبل التوبة فصح انه يجوز ان يغفر غير الشرك قبل
التوبة وهو المطلوب ثم ان المص اجاب عن ذلك بما لا يبقى معه حسن
النظم وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلايم الاية ولا يوافقها فان
الموافق للاية مما ذكره من المثال ان يقال من المثال ان يقال ان
الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه
لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا من شرح العلامة
على الكشاف ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على خلود عذابه
ولان ذنبه لا يمحى اثره فلا يستعده للعفو بخلاف غيره ويغفر ما دون
ذلك اى ما دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه
واحسانا والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا يغفر الشرك
لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه
تقييد بلا دليل اذ ليس عموم ايات الوعيد باولى من محافظة اولى منه ونقض
لمذهبهم فان تعليل تعليق الامر بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل
التوبة والصفح بعدها فالاية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج
الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد فى النار من انوار
التنزيل للقاضى البيضاوى عليه رحمة البارى قوله لانه بت الحكم
على خلوده الخ قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لانا لثانى مبنى
على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفة والشرك يكون بمعنى
اعتقاد ان الله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا وهو المراد هنا وقد صرح
به فى قوله تعالى فى سورة لم يكن بقوله ان الذين كفروا من اهل
الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدا فيها فلا يبقى شبهة فى عمومه
شهاب قوله وفيه تقييد بلا دليل يعنى ان تاويل المعتزلة مبنى على
تقييد عموم اية الوعد وهى الاية الناطقة بمغفرة ما دون الشرك
بالتوبة عنها حيث قالوا معنى الاية انه تعالى يغفر ما دون الشرك
لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم يحافظون عموم ايات

جمع صورتست ومعنی انکه خدارا فرشته ایست که جند هزار سر دارد
ودرهر سر جند هزار زبان وشیخ عزیز نسفی درین مقام گفته جون
باطن عارف باو گوید که سر حقیقت اظهار کن باید گفت تو زبان
بسیار داری بزبان دیگر این سخن بگو وباتفاق لاهوت ذاتست
وناسوت انسان وملك عالم شهادات اما جبروت وملکوت خلافست
بعضی گویند جبروت صفاتست وملکوت مجردات وعالم مثال
وقیصری در شرح فصوص گفته اهل الجبروت العقل الاول والملائکة
المهیمة والعقول السماویة والعنصریة البسیطة والمرکبة التی هی للمواليد
الثلث واهل الملکوت النفس الکلیة والنفوس المجردة السماویة والعنصریة
البسیطة والمرکبة وما فی الوجود شیء الا ولها من الجبروت والملکوت
عقل ونفس واین سخن مطابقست باحدیث ان لکل شیء ملکا ویتزل
مع کل قطرة ملك از شرح دیوان للقاضی میر حسین المیبدی صوفیه
گویند سالك را منازلست ودیدن ابراهیم خلیل علیه السلام ستاره
وماه وافتاب را واعراضا وازهریك اشارتست بان واول منازل
توبه وطاعت وذکراست ودرین مرتبه نور سبز متمثل شود ثانی تزکیهٔ
نفس استازصفات شیطانی وسبعی وبهیمی چه نفس تا بصفات
شیطانی گرفتارست اماره است وچون ازان خلاص یافت
وبصفات سبعی مبتلاست لوامه است وچون ازان مبرا شد وبصفات
بهیمی آلوده است ملهمه است وچون ازان مبرا شد مطمئنه است وفرق
میان شیطنت اماره وسبعیت لوامه آنست که شر اول متعدیست وشر ثانی
لازم وترقی سالك در طور نفس نزولیست چه اماره بصفت نارست
ولوامه بصفت هوا وملهمه بصفت آب ومطمئنه بصفت خاك ودر مرتبهٔ
اطمینان نور کبود متمثل میشود ونهایت سیر مطمئنه ملکوت سفلیست ثالث
تخلیهٔ قلب باخلاق حمیده ودرین مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل ذاکر گردد
ونور طاعات واخلاق وصفات روحانیه بیند ونهایت سیر قلب اوائل ملکوت

منازل صوفیه در سلوك

بروانه جيزها را بنور اتش علم اليقين است وديدن اتش عين اليقين
وسوختن در اتش حق اليقين از شرح مذكور للمبيدى رحمه الله ايات
الشفاء هى ست ويشف صدور قوم مؤمنين شفاء لما فى الصدور
فيه شفاء للناس وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وانا
مرضت فهو يشفين قل هو للذين امنوا هدى وشفاء قال السبكى وقد
جربت كثيرا وعن القشيرى انه مرض له ولد ايس من حياته فرى الله فى
منامه فشكى له ذلك فقال له اجمع ايات الشفاء واقرأها عليه او
اكتبها فى اناء واسقه فيه ما محبت به ففعل فشفاه الله والاطباء
معترفون بان من الامور الروحانية والرقى ما يشفى بخاصة روحانية
كما فصله الاندلسى فى مفرداته ومن ينكره لا يعبوئه من حاشية
الشهاب على البيضاوى فى سورة الاسرا عند قوله تعالى وننزل
من القران ما هو شفاء الاية ورايتانا فى بعض كتب الحكمة نقلا عن
ارسطاطاليس انه قال انا ارتفع من الهيا كل الدعاء حل ما عقدته
السماء يعنى ان للدعوات تاثيرا عندهم كما عند اصحاب الشرايع
كتبه الفقير محمد راغب الوزير مقدار مساحة كرة الارض قالوا دور
كرة الارض معلوم بطريق الهندسة وهو ثمانية الاف فرسخ بحيث لو
وضعنا طرف الحبل على اى موضع كان من الارض واردنا الحبل على
كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض والتقى
طرفا الحبل فانا مسحنا ذلك الحبل كان اربعة وعشرين الف ميل وهى
ثمانية الاف فرسخ وذلك قطعى لا شك فيه وقد اراد المامون ان يقف
على حقيقة ذلك فسال بنى موسى بن شاكر وكانوا قد انفردوا بعلم
الهندسة فقالوا نعم هذا قطعى فسالهم بحقيقة معانية فسالوا عن
صحراء مستوية فقيل صحراء سنجار فخرجوا اليها فوقفوا فى موضع واخذوا
ارتفاع القطب الشمالى ببعض الالات وضربوا فى ذلك الموضع
وتداوربطوا حبلا طويلا ثم مشوا الى الجهة الشمالية على الاستواء

والثانى شرير بخيل قاس مؤذ والاله الخير له اعوان وجند وهم الملائكة
والاله الشرير المؤذى له اعوان وجند وهم الشياطين والارواح الخبيثة
والاله الخير له السماء وجنده فى السماء والاله الشرير فى الارض وجنده
ايضا فى الارض وهذا الذى يسمونه بالاله الشرير هو الذى يسمونه
المسلمون بانه ابليس والمسلمون متى وقع فى هذا العالم شر او فتنة او محنة
فانهم ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا فى هذا
العلو الى ان اول كلمة يذكرونها هى قولهم اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فيستعيذون من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه
درجة عظيمة موهمة للمقابلة انا عرفت هذا فنقول قد اتفق ارباب
الملل والنحل على وجود روح قوى من الارواح الخبيثة المؤذية الداعية
الى الشرور والاختلاف ليس لانى فى الاسماء والالقاب واما الثنوية فهم
ايضا مفرطون فى هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم هو النور
والظلمة وفى عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير
الرحيم وانوار اخرى مختلفة بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم
الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفى عالم الظلمات موجود هو
الظلمة التامة الكاملة وهو الاله المؤذى الشرير وارواح اخرى مختلفة
بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام
الاعظم وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل
مذاهب ارباب الملل والنحل فى هذا الباب واما الفلاسفة فالمتأخرون
منهم اتفقوا على انكاره واما المتقدمون فلا اعرف مذهبهم فى هذا
الباب الا انى رأيت فى كتاب الالهية والبلدان لبقراط ذكر فيه ان
المياه الواقعة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها الصرع
ثم قال لا اريد به الصرع الذى يعالجه اصحاب الهياكل بل الصرع الذى
يعالجه الاطباء وهذا تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون
جسمانيا من المطالب العالية وباقى الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين

فان اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم القطعي
فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان
لكنه لا يلايم مذهب الاشاعرة من انه لا يعتبر ايمان المقلد وقد قال
صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب ابي حنيفة الاصل في المسائل
الاعتقادية ان يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله غيري
باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله
تعالى في وصف الكفار ان الظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين اقول الاكلام
فانه لا يكفي الظن في اثبات الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب
القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وامثالها وانما الكلام في اثبات
الوحدانية والقيمة والنبوة ونظايرها والظاهر اعتبار الجزم تتمة الايمان
المجمل يتم بشهادة واحدة عند ابي حنيفة وهو ان يقول لا اله الا الله ثم
يجب عليه الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين
وهو ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر اوصاف
الايمان وشرايطه وحد شرائط الايمان واوصافه فكل مسئلة يجب
الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافه فانه لا يكون شرطا لصحة الايمان
ويكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سئل عن الايمان فقال ان تقر بالله وبملائكته وكتبه ورسله
والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من مجموعة الحفيد قال
المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبداء الخ قد سبق
ان لفظ القوة كما يطلق على مبداء التغيير والفعل فكذا يطلق على مبداء
التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي
للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها
في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة
ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب
النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي ومتوسط او

اصلا حتى قالوا انه اخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او
يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجردا الحضور حتى يكون قبل
العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف
هو الغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية
والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع
نعم حضور الكل بحيث لا يغيب صلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت
فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت
ح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم يكن حاصلة بالفعل
بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس ح عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة
الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون
الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس يكون عقلا بالملكة ثم عقلا
بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر
فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من
الضروريات اى ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات
واستنتج منها النظريات فلم نجد فى كلام القوم من شرح المقاصد
للمحقق التفتازانى اهل الفروع المختلفون فى الاحكام الشرعية والمسائل
الاجتهادية اعلم ان اصول الاجتهاد واركانه اربعة وربما تعود الى
اثنين الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما تلقوا صحة هذه
الاركان وانحصارها فى الاربعة من اجماع الصحابة وتلقوا اصل
الاجتهاد والقياس وجوازه ايضا منهم فان العلم بالتواتر وقد حصل
انهم اذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال وحرام فزعوا الى الاجتهاد
وابتداؤا بالكتاب بالله تعالى فان وجدوا فيه نصا ظاهرا تمسكوا به واجروا

بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الالفاظ الوضعية والمستعارة
والنص والظاهر والعام والخاص والعام والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل
ومحوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه المطابقة وما يدل
بالتضمن وما يدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالالة التي يحصل
بها الشئ ومن لم يحكم الالة والاداة لم يصل الى تمام صنعته ثم معرفة
تفسير القران خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار في
معاني الايات وما راى من الصحابة المعتبرين كيف سلكوا مناهجها واى
معنى فهموا من مدارجها ولو جعل تفسير سائر الايات التي تتعلق بالمواعظ
والقصص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان
لا يدري تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القران وكان من اهل
الاجتهاد ثم معرفة الاخبار بمتونها واسانيدها والاحاطة باحوال
النقلة والرواة عدولها وثقاتها ومطعونها ومزورها والاحاطة
بالوقايع الخاصة فيها وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو خاص
عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الواجب والندب والاباحة والحظر
والكراهة حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب
بباب ثم معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين
حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الاجماع ثم التهدي الى مواضع الاقلية
وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصلا اولا ثم طلب معنى مخيل مستنبط
منه فيعلق الحكم عليه او شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به فهذه خمس
شرايط لا بد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجبا لاتباع
والتقليد في حق العامي والا فكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل
ما ذكرنا فهو مرسل فهمل قالوا فاذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له
الاجتهاد ويكون الحكم الذي ادى اليه اجتهاده سايغا في الشرع وجب
على العامي تقليده والاخذ بفتواه ثم اختلفا هل الاصول في تصويب
المجتهدين في الاصول والفروع فعامة اهل الاصول على ان الناظر

تقررت النصوص والاجماع على كفرهم وخطائهم وكان سياق مذهبهم
يقتضى تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل الا ان النصوص والاجماع
صدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق وللاصوليين خلاف فى تكفير
اهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم
شرعى والتصويب حكم عقلى فمن بالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل
مخالفه ومساهل متالف لم يكف ومن كفر قرب كل مذهب ومقالة
بمقالة واحد من اهل الاهواء والملل كتقريبا القدرية بالمجوس وتقريب
المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى فما جرى حكم هؤلاء فيما
من المناكحة واكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم
بانهم هالكى فى الاخرة واختلفوا فى اللعن على حسب اختلافهم فى التكفير
وبالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان
صدر خروجه عن تاويل واجتهاد سمى باغيا مخطئا ثم البغى هل يوجب
اللعن ام لا فعند اهل السنة انه لم يخرج بالبغى عن الايمان لم يستوجب
اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن بحكم فسقه والفاسق خارج عن
الايمان وان كان صدر خروجه عن البغى والجحد والمروق عن اجماع
المسلمين استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان واما
المجتهدون فى الفروع فاختلفوا فى الاحكام الشرعية من الحلال والحرام
ومواقع الاختلاف مظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل
مجتهد فيها وانما بينا ذلك على اصل وهو انا نبحث هل لله تعالى حكم
فى كل حادثة ام لا فمن الاصوليين من صار الى ان لا حكم لله تعالى فى
الوقايع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال
وحرام وانما حكمه تعالى ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم
منوط بهذا السبب فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على
مذهب من قال ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفات فى الذات وانما
هى راجعة الى اقوال الشارع افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب

بعينها فى وقت اخر فلا يجوز له ان يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز
ان يبدو له فى الاجتهاد الثانى ما اغفله فى الاول واما العامى فيجب
عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسئل مذهب من يسئل عنه
هذا هو الاصل الا ان علماء الفريقين لم يجوزوا ان يأخذ العامى
الحنفى لا بمذهب بحنيفة والعامى الشافعى لا بمذهب الشافعى لان
الحكم بان لا مذهب للعامى وان المفتى يؤدى الى خلط وخبط فلهذا
لم يجوزوا ذلك واذا كان مجتهدان فى بلد اجتهد العامى فيهما حتى
يختار الافضل والاروع منهما حتى يأخذ بفتواه ومن اصحاب الظاهر
مثل داود الاصفهانى وغيره ممن لم يجوز القياس والاجتهاد فى الاحكام
ومنع ان يكون القياس اصلا من الاصول وقال اول من قاس ابليس
وظن ان القياس امر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدر انه
طلب حكم الشرع ولم ينضبط قط شريعة من الشرايع الا باقتران
الانتشار به لان من ضرورة الانتشار فى العالم الحكم بان الاجتهاد
معتبر وقد رأينا الصحابة رضى الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا
خصوصا فى مسائل الميراث ومن توريث الاخوة مع الجد وكيفية
توريث الكلالة وذلك مما لا يخفى على المتدبر لاحوالهم الى هنا من
الملل والنحل ملخصا بعض التلخيص حدثنا اخر حدثنا نصر بن الفتح ثنا
محمد بن سليمان بن الحارث الباغندى ثنا محمد بن عمران بن محمد بن ابى
ليلى ثنا سليمان بن رجاء عن صالح المرئ عن الحسن عن ابى سعيد الخدرى
او غيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابدالا متى لم يدخلوا
الجنة بالاعمال ولكن دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة
الصدور ورحمة للمسلمين قال الشيخ انما سموا ابدالا لانهم بدل من
الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار فى
ان يصرف الله بهم العذاب عن اهل الارض بعصيانهم فان النبى

والابدال وغيرهم من اضافاهل الولاية
تفصيل كتبناه بعد ورقات

الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك يختلف احكام القرنات واحوال
السفليات وليس من ضرورة كل دورة ان لفرض عود مثلها وسبق
مثلها فكذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز ان يحدث دور
وشكل لم يسبق له نظير ولا يخلفه نظير ولذلك قد يحدث فى بعض الادوار
حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يبعد ان يكون الادوار
متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فانا فرضنا القاء حجر
فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو القينا حجرا مثله عقيب قبل
انقطاع حركة الاول لم يلزم منه ان يكون شكل الماء متحركا فكان
تشكيله للمتحرك خلاف تشكيله للساكن فيختلف الاشكال مع تساوى
الاسباب لامتزاج اثر السابق باللاحق فعلى هذا لا يستحيل ان يكون
فى التقدير الازلى دور مخالف للدور المعهود يقتضى نظام الوجود
والابداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل ان يكون ذلك بداء
عالم لم يسبق له نظير ولا ان يكون حكمه باقيا لا يلحقه مثل الدور السابق
المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا فى جنسه وان كان يتبدل
احوال احاده فيكون ميعاد القيمة حصول ذلك الشكل الغريب فى
الاسباب العالية ويكون ذلك سببا كليا جامعا لجميع الارواح
فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيمة عامة مخصوصة بوقت لا تتسع
القوة البشرية لموقتها اعنى لمعرفة وقتها من احاد الناس ولا من الانبياء
فان الانبياء ايضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم
فان لم يقم برهان كلامى ولا فلسفى على استحالته وجب التصديق به
اذ ورد الشرع به تصريحا لا يتطرق اليه احتمال فوجب الايمان به

مسئلة انكار المنكر لاعادة النفس الحاجسد فى القبر ثم التفريق بينهما
ثم اعادتهما فى القيمة مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول
انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه
بالبدن وانه كيف تعلق وهو ليس بحال حلولا لاعراض بالجواهر فانه

ينكشف تأثير اعماله فى تقريبه من الله تعالى وابعاده ومقادير تلك
الاثار وان بعضها اشد تأثيرا من البعض وفى قدرة الله تعالى ان
يحدث شيئا يعرف الخلق به فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة
الى تأثيراتها فى التقريب والابعاد فحد الميزان ما يتميز به الزيادة عن
النقصان ومثاله فى العالم المحسوس مختلف فمنه الميزان المعروف
للذهب والفضة والقبان للاثقال ومنه الاصطرلاب لحركة
الافلاك والاوقات والمسطرة المقادير الخطوط والعروض لمقادير
الشعر والحركات الاصوات فالميزان الحقيقى انما مثله الحواس مثله
بما شاء من هذه الامثلة او غيرها وحقيقة الميزان وحده موجود فى
جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة عن النقصان وصورته يكون
موجودة للحس عند التشكيل وللخيال عند التمثيل والله اعلم بما يقدره
عن تشكيل حقيقى او تمثيل خيالى فالقدرة واسعة والتصديق بجميع
ذلك واجب مسئلة الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة
عن جميع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله
اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف قدرها ولا يحصر
احاد متفرقاتها فانا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا
وان كان فى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين
متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا ومعلوم
ان فى قدرته ذلك مسئلة الصراط حق وما يقال انه مثل الشعر
فى الدقة فهو ظلم فى وصفه بل هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين
دقته وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسى الفاصل بين
الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة
الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له اصلا لانه على
مثال الصراط المستقيم وهو فى الدقة مثل الخط الهندسى والصراط
المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة كالسخاء

هذا الصراط المستقيم الذى يطالب كل امرئ بالاستقامة عليه بمثل
ماهو الخط الهندسى الذى لاعرض له فمن استقام فى هذا العالم
على الصراط المستقيم مرسوبا على ذلك الصراط ولم يمل على احد الجانبين
لانه فى هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا
طبيعيا فاذا لعاده طبيعة خامسة تمر على الصراط المستقيم مستويا
فهذا الصراط حق قطعا كما ورد به الشرع مسئلة لعلك تقول ان هذه
اللذات الحسية والخيالية التى وعدت فى الجنة لاتدرك الا بالقوى
الحساسة والمتخيلة وهذه القوى جسمانية ولايجوز ابداعها الا فى
الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لايدرك الا بالقوى الجسمانية
واذا فارت الروح الجسد وانحلت اجزاؤه واضمحلت القوة الخيالية
والحسية فكيف يمثل لمانع الزكاة شجاع اقرع ويسلط على الكافر
فى القبر تنين له تسع وتسعون رأسا كالحية فهذه الصورة اما حسية
اوخيالية وقد بطلنا الكل بالموت فكيف السبيل الى اثباتها فاعلم ان
هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل ردّ النفس الى الجسد
وليس يقوم على استحالته برهان حقيقى بل لايبعد ان يوضع بعض
الاجساد لتخيل النفس واحساسها بعد الموت فى القبر والقيمة وكل
ماذكره الاوائل بزعمهم فى الدلالة على الاستحالة ليس برهانا محققا
والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل انه ليس مبرهنا عند
الفلاسفة ان افضل متأخرى الفلاسفة ابو على بن سينا قد اثبت
ذلك فى كتابية النجاة والشفا وقال لايبعد ان يكون بعض الاجسام
السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عن عظمت
رتبة عندهم اذ قال قد قال من لايجازف من العلماء ان ذلك غير
ممتنع وهذه القضية تدل على انه لاشك فى هذا الاصل ولم يقم
عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف قائله بانه لايجازف بل
اى مجازفة يزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما

والتسوية للامام الهمام ابى حامد الغزالى رحمة الله وقدس سره
ونور ضريحه فصل اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنان من اكل
وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهى حسى وخيالى وعقلى
اما الحسى فبعد رد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام فى ان
بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح
المنضود والسدر المخضود فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى
اعينهم ويشتهون غاية الشهوة وفى كل صنف وكل اقليم مطاعم ومشارب
وملابس يختص بقوم دون قوم ولكل واحد فى الجنة ما يشتهيه كما
قال الله عزوجل ولكم فيها ما تشتهى انفسكم ولكم فيها ما تدعون ورب
يعظم لله تعالى فى الاخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة فى دار
الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة
فيها فى الاخرة دون الدنيا واما الخيالى فلذته كما فى النوم لانه مستحق
لانقطاعه عن قريب فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى
لانا لتذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من
حيث وجودها فى الخارج فلو وجد من خارج ولم يوجد فى حس بالانطباع
فلا لذة ولو بقى فى المنطبع فى الحس وعدم الخارج لدامت اللذة والقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا ان صورها المخترعة
متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم تعظم لذته لانه لا يصير مبصرا كما فى النوم فلو كانت له قوة على
تصويرها فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة
الموجودة من خارج ولا يفارق الاخرة الدنيا فى هذا المعنى الا بين
حيث كمال القدرة على تصوير الصورة فى القوة الباصرة فكل ما تشتهيه
يحضر عنده فى الحال فيكون شهوته بسبب تخيله وتخيله بسبب بصاره
اى بسبب انطباعه فى القوة الباصرة فلا يخطر بباله شئ يميل اليه

فهی مختلفة المراتب مختلفة الذوق لکل واحد مذاق یفارق الاخر
وکذلک اللذات العقلیة ینبغی ان یفهم کذلک وان کانت مما لا عین
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر فجمیع هذه الاقسام ممکنة
فیجوز ان یجمع بین الکل ویجوز ان یکون نصیب کل واحد بقدره
واستعداده فالمشغوف بالتقلید والجمود علی الصور الذی لم ینفتح
له طرق الحقایق یمثل له الصورة فالعارفون المستقصرون بعالم
الصورة واللذات المحسوسة ینفتح من لطایف السرور واللذات العقلیة
ما یلیق بهم وینبغی شرههم وشهوتهم اذ هذا الجنة ان فیها الکل ما
ما یشتهیه فاذا اختلفا لشهوات لم یبعد ان یختلفا لعطیات واللذة
والقدرة واسعة والطاقة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة قاصرة
والرحمة الالهیة القت بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی
احتملته افهامهم فیجب التصدیق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهی
الفهم من امور یلیق بالکرم الالهی ولا یدرک بالفهم البشری وانما
یدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر الی هنا من الرسالة
الموسومة بالمضنون به عن غیر اهله للامام الهمام ابی حامد الغزالی
رحمة الله وقدس روحه در بیان انکه اولیا جنداصنا قند بباید دانست
که ارباب ولایة جنداصنا قند چنانکه عبدالله بن مسعود روایت
کند که حضرت مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود ان لله ثلثمأته
قلوبهم علی قلب ادم علیه السلام وله اربعون قلوبهم علی قلب موسی
علیه السلام وله سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم علیه السلام وله
خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل علیه السلام وله ثلثة قلوبهم علی قلب
میکائیل علیه السلام وله واحد قلبه علی قلب اسرافیل علیه السلام
کلما مات لواحد ابدل الله مکانه من الثلثة وکلما مات من الثلثة واحد
ابدل الله مکانه من الخمسة وکلما مات من الخمسة ابدل الله مکانه من
السبعة وکلما مات واحد من السبعة ابدل الله مکانه من الاربعین وکلما مات

وایشان غیر ابدال و نقبا اند در جبین جهل شخصند که در اول رجب
ثقلی عظیم در ایشان می سود چنانچه قادر بر حرکت نیستند و روز
بروز ان ثقل کم میشود تا اول شعبان تمام زوال میباید بعضی
گویند نجبا جهل اند و نقبا سیصد و ملامیة قومی اند که حال خود
از مردم پوشیده دارند نگذارند که مردم ایشان را بولایة شناسند
وایشان افضل طائفه اند از شرح جام گیتی نما لعمر بن احمد جلی
تفصیل اقسام اولیا و عدد منازل ایشان و مشرب و مذاق هر
یکی این طائفه کرام در باب هفتاد و سیوم در فتوحات مذکور ست
اگر خواهی مراجعت بفتوحات باید کرد واعلم ان الانسان له قوة
یجتمع فیها صور المحسوسات لانه یحکم علی هذا الحلو بانه ابیض
ولو لم یکن له قوة یجتمع فیها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحکم
بدون حضور المحکوم علیه والمحکوم به وتسمی هذه القوة بالحس
المشترک وینطبع فیها صور المحسوسات بطریقین احدهما ان
الحواس الظاهرة التی هی السمع والبصر والشم والذوق واللمس
تأخذ صور المحسوسات وتؤدیها الی الحس المشترک والثانی ان فی
الدماغ قوة متخیلة من شانها ترکیب الصور وتفصیلها وهی التی
ترکب رأسین علی بدن انسان حتی تحصل صورة انسان ذی رأسین
وتفصل رأس الانسان عن بدنه حتی یحصل تصور انسان عدیم
الراس وهذه اذا رکبت من الصورة وردت علی الحس المشترک
تصیر مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجیة لانا الصورة التی
فی الخارج لم یکن مشاهدة لکونها خارجیة بل لکونها منطبعة فی الحس
المشترک فتلک الصور التی رکبتها اذا وردت علی الحس المشترک
صارت مشاهدة واناثبت هذا فنقول ان الصورة التی یراها
النائمون اما ان یکون موجودة فی الخارج اولا والاول باطل
ولا لراءها کل من کان سلیم الحس وحیث لم یرها دل علی انها من

فی الرؤیا والوحی والالهامات
والمعجزات والکرامات علی رأی الحکماء

والالهام فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها
بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادى القدسية وكانت المتخيلة
قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة
اتصلت حالة اليقظة بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل
لها ادراك المغيبات على وجه كلى ثم المتخيلة يحاكيها بصور جزئية
مناسبة لها ويترا الى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة وقد
يعرض لبعضهم ان يسمع كلاما منظوما او يشاهد منظرا بهيا
يخاطبه بكلام منظوم فيما يتعلق باحواله واحوال ما يقرب منه
واما النفس التى ليست لها هذه القوة فتستعين حالة اليقظة
بمايدهش الحس ويحير الخيال كما يفعل بعض الناس بمن يضعف
فعله فى الهام الجن واما المعجزات والكرامات فالنفس الناطقة قد
تكون تصوراتها سببا للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على
جذع موضوع على قضاء يوجب الانزلاق وتصور المرض يحدث المرض
وتصور الصحة يوجب الصحة واذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية
مطيعة لمجردات التصورات النفسانية الا ان تأثيرها فى اغلب الامر
يقتصر على البدن لحدوثها معه وعشقها اياه بالطبع فاذا حدثت
نفس قوية يكون نسبتها الى هيولى عالم الكون والفساد كنسبة نفوسنا
الى ابدانها كان مجرد تصوراتها موجبا للتغيرات العنصرية فيصدر
امور عجيبة خارقة للعادات وصاحب هذا النفس ان كان خيرا
رشيدا واستعمل تلك القوة فى الخير ازدادت قوته الى ان يبلغ الامد
الاقصى فهو ذو معجز من الانبياء عليهم السلام او ذو كرامة من
الاولياء وان كان شريرا واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر
الخبيث ويتكثر قوته بسبب ذلك الشر الى هنا من كتاب مقاصد
المراصد الرؤيا هى انطباع الصورة المخذرة من فى المتخيلة الى
الحس المشترك والصادقة منها انما يكون باتصال النفس بالملكوت

وليس هذا المقاصد المعروف للتفتازانى
فى الكلام بل كتاب من كتب الحكمة
المحضة
م

قال ابن عطية رحمة الله وهو الراجح عند المحققين وعلى الاول لاينافى
اختصاص عموم الرسالة بنبينا صلى الله عليه وسلم لانها لمن بعده
الى يوم القيمة شهاب ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة
المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لايبطل الصلاة ويدل
عليه ان المشابهة حاصلة منها جدا والتميز عسير فوجب ان يسقط
التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف
المجهورة والثانى انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف
المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان
واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان ومابينهما
من الاضراس الا انه حصل فى الضاد انبساط لاجل الرخاوه وبهذا
السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد
مخصوص بالعرب قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد
فثبت بما ذكرناه ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التميز
بينهما عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقوع
السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وازمنة الصحابة
لاسيما عند دخول العجم فى الاسلام فلما لم ينقل وقوع هذا السؤال
عن هذه المسألة المبينة علمنا ان التميز بين هذين الحرفين ليس فى محل
التكليف من التفسير الكبير للامام الرازى عند تفسير اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم مسئلة درقسمت اول انكه دليل قطعى از نص باجماع
دارد اگر مجتهد در طلب ان تقصير كند آثم باشد واگر سعى كند ونيابد
اثم باشند ولكن مختار انست كه مخطئ است ثانى انكه دليل قطعى ندارد
واشعرى وابو على جبائى كويد مجتهد دران مسئله مصيب است يعنى
خدا را حكم معين دران مسئله نيست وحكم خدا تابع ظن مجتهد است
هرچه ظن مجتهد بان منتهى شود حكم خدا است درشان او درشان
مقلد او وجمعى برانند كه خدا را حكم معين هست ومصيب يكيست

البسملة مستقر لسائر العلوم والفنون ومستودع لجوهرها
المكنون الا ترى ان البسملة اذا حصلت جملتها كان عددها
سبعمائة وستة وثمانين فوافق جملتها ان مثل عيسى كآدم ليس
لله من شريك بحساب الالف التى بعد لا فى الجلالة ولا اشراك
بربجا حد يهدى الله لنوره من يشاء باسقاط الالف الجلالة فقد
اجابتك البسملة بما لم تحط به خبرا وجائتك بما لم تستطع عليه
صبرا انتهى ملخصا من تعريفات ابى البقاء الكفوى فى تعريف الابن
المشهور ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عندنا لاشاعرة
خلافا للمعتزلة وقال الامام الصفار الحنفى فى يلخص الادلة
لا يقال لله تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا يكون الحكمة علة ولو لم
يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال المولى
صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان
الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول
من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال فى شرح المقاصد
والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
كايجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة
واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قول كل
فعل من افعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه فى علمه تعالى
فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر من مجموعة الحفيد وبعضى كويند
ابليس قوة واهمه است ومراد ازين كه ملائكه سجده آدم عليه السلام
كردند وابليس نكردانست كه جميع قوى منقاد نفس ناطقه اند مكر وهم كه
معارض اوست وشيخ محى الدين در فص الياسى كويد الوهم هو السلطان
الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرايع

مقدم است جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین نه هرکه کمر سلوك
برمیان بندد بمقام ولایت رسد و نه هرکه قدم درین بادیه نهد زلال
وصال جشد خلیل قطاع الفیافی الی الحمی کثیر واما الواصلون
قلیل ارتجوا وصالا من سلیمی . ولم تجد بنفسی متی نال الوصال
بخیل جنابجه تن را غذا وصحت ومرض هست روح راهم هست
وجنابجه هرمرض جسمانی را سببی ودوایی خاصست که غیر طبیب
حاذق دقایق ان نداند هرمرض روحانی هم سببی ودوایی خاص
دارد که غیر انبیا واولیا حقایق ان نداند اگر کسی داسودا غالب باشد
وبمعالجهٔ صفرا ویم مشغول شود هلاك گردد وهمچنین هرمرض
روحانی علاجی دارد که ازان تجاوز نتوان کرد از مصطفی صلی الله
علیه وسلم تفسیر بدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون پرسیدند
فرمود هی اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فی کفة السیئات
بس جارهٔ نیست از محبت ولی واصل وصحبت مرشد کامل من مات
ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة وجنابجه نبض وقارورة
دلالت براحوال بدل دارند واقعه دلالت براحوال نفس دارد ولهذا
سالکان واقعات خود را بر شیخ عرض کنند وشیخ ترقی وتنزلی نفس
معلوم کند وبر طبق ان تعیین ذکر وغیران فرماید فتح ولایت جهار
قسم است اول ولایتی که باطن نبوت مطلقه است ثانی ولایت
مقیدهٔ هر نبی ثالث ولایت مطلقه وهر نبی وان در محمد صلی الله
علیه وسلم مطلقهٔ مشکاة اقتباس ولایت انبیا ست ودر دیگر انبیا
مشکاة اقتباس ولیاست رابع ولایت عامه که مخصوص بنبوت
نیست وهریك را خاتمی است وخاتم قسم حضرت امیر المؤمنین
علیست رضی الله عنه ولهذا فرموده است کرا هل کتبا ربعه جمع شوند
حکم کنم بر هریك از ایشان بکتاب او وخاتم ولایت مقیده محمدیه بزعم
شیخ محی الدین محمد بن علی بن محمد بن محمد بن العربی الحاتمی الطائی

وله ظاهر وباطن فهو بمقتضى اسم الظاهر يربي ظاهر العالم وبمقتضى
اسم الباطن يربي باطنه فله البرية الكاملة ولذلك قال خصصت
بفاتحة الكتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع
البحرين وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التامات
من الله تعالى وهذه عناية منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلائق
ولما كان ينبغي ان تدوم هذه العناية وتقع كل زمان حسبه اظهر من
النور المحمدي صور الانبياء عليه السلام لتظهر الشرايع في كل عصر
حسبه على ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد بالنظر الى جهة
وحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الكثرة واليه اشار بقوله ه
والمناصب كلها اصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية
والتبع لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهو نبي وادم بين الماء
والطين لان روحه صلى الله عليه وسلم اول المخلوقات وارواح
غيره مخلوقة من روحه كان نبينا بين الارواح ونبوة غيره لم يتحقق الا
حين بعث فنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم
ولما كان حال الولاية كحال النبوة فان ثبوتها اصالة لمحمد صلى الله عليه
وسلم وبالتبعية كغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي
وادم بين الماء والطين وعلى هذا جميع المناصب ثم لما اشتهر الاشكال
فيما بين المشتغلين بمطالعة الفتوحات حيث ذكر ختم الولاية في مقام
على عيسى عليه الصلاة والسلام وفي مقام على محمد المهدي رضي
الله عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى واحد لا يمكن تعدد الختم وما
فصل الولاية حتى تميز الختم ويظهر وجه التعدد اراد الشيخ المحقق
قدس سره دفعه ببيان اصناف الولاية اولا ثم اعطى كلا حظه ثانيا
واليه اشار بقوله ثم اعلم ان الولاية عبارة عن الجهة الباطنة مع الحق
تعالى وهي اي الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية شاملة لجميع
الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق ففي هذه

اقسام الولاية وختمها

وان ظهرت لكنها ليست بكمال الظهور كما في الشيخ محي الدين بن
العربي قدس سره حيث فتحت كلمة الوحدة الوجودية منه بلا قبض في
البيان لكن نفس ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين بقطب العالم
ولا يلزم من هذا تفضيله على من عداه بل ربما يكون عدم افشائها في
الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية النبوة على النهاية بحيث
تضمن تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال القرب مع حضرت
النبي صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما خلق له لا تفرق بين احد من
اوليائه كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في نبينا
صلى الله عليه وسلم منطمسة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه
المذكور وكانت النبوة والرسالة قد ختمت عليه صلى الله عليه وسلم
وبقي من المناصب ما بقي فاراد الله ان يخط امته عليه السلام يخط
الختمية فيما بقي من المناصب فاول منصب ختم وهو على كرم الله وجهه
هي الخلافة كما ظهرت ولا في ادم عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة ولما كاد ان يقال اي نكتة في تقديم ختم
الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان في الخلافة معنى الرسالة
كما نص الله تعالى لداود عليه الصلوة والسلام بقوله انا جعلناك
خليفة اي رسولا فينبغي ان يكون ختمها كما ختم الرسالة ومنصب
الامامة ختم على اولاده رضي الله عنه بمعنى ان كمال ظهور الامامة
تحقق في اولاده بحيث لا يظهر مثله في غيرهم وهذا لا ينبغي عن غيرهم
ثم ختم الولاية الثانية اي كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمة الله عليه ثم يختم ولاية النبوة على المهدي
اللهم قرب زماننا ان تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على
عيسى عليه السلام ثم يختم الولاية على خاتم الاولاد يكون مولده
في الصين ويرى العقم في الرجال والنساء فاذا قبضه الله ومؤمن
زمانه بقي من بقي مثل البهايم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما

الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا ينظر فيها الا واحد وهو لا بشرط فالمرايا
متعددة غير محصورة والمرئى واحد فلو جعل المراة مرئية مقصودة
بالرؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه والى الاياب سبحان من فعل
فسماه حقا والفعل فسماه خلقا وجل عن اللطف ذاته فدعاه ريا واكشف
نفسه فدعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل فى الكون ما شئت واسكت
واسكن فى الحيرة ان لم نشأه فهو هو هو انتم اينما كنتم من عايد الصورة

مسئلة وحدة الوجود

اعلم ان مسئلة وحدة الوجود طريق فهمها بدون كمال الفضل والفتح
الالهى مسدود وحتى اشتبه على اكثر المتقدمين والمتأخرين تصورها
فضلا عن التصديق بتحققها مع ان تصورها غير مستلزم لتصديقها
فاعلم بالله ومن الله ان حقيقة كل شئ ما به هو هو ووجه عرفان ان
الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرره يكون محالا نظرا الى نفسه
والخارج اللازم وان كان بينا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الملزوم
نفسه وان كان المفروض محالا نظرا الى كونه لازما فقط فان الوجود
المطلق لا بمعنى الكون المصدرى ولا بمعنى مبداء الاثر الخارجى بل بمعنى
الثابت المحض مطلقا عنهما وعن الوجود المتعارف خارجيا او ذهنيا
وعن التقوم والتقرر المتحقق فى نفس الماهيات المتحصلة من حيث
هى هى فانها فى تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود
الزايد وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست
نفيا محضا وعدما مطلقا والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها
والتالى باطل فان قلت التوجه هو الوجود الذهنى قلت معلوم
بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ليتوجه اليه فان قيل
اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثم قلت لا كلام فى السبق بل فى عينية
الوجود فنقول الوجود العلمى اما عين حقيقة المعلوم فثبت ذاتية
الوجود واما غيرها متعلق بها فلا شك ان تعلقه بالمنفى المطلق
لا يمكن ارجع الى المبداء جامع لجميع الاشياء من الماهيات

قوله ارجع الى المبداء جملة معترضة
لمجرد الربط والوصل
منه

قوله جامع جميع ان فى قولها ان
الوجود المطلق لا بمعنى
منه

فى مرتبة الذى لا يعتبر اى ايجاب او اى سلب وثانيهما ان ما لا يعتبر
فيه شىء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون
فى كل منهما عينه لكن لا بعينه معتبرة فيه حتى ينافى اتحاده عينية بظهر
اخر فان العينية والغيرية ايضا من جمله المتقابلات المسلوبة الاعتبار
عنه والنفس انما تنقبض عن الايقان بثبوته فى كل بسبب تقييده بقيد
الوحدة او الكلية اولا او جسه حين ظهوره بعين مظهر مخصوص
فى تلك العينية ثانيا فقول كيف يكون شىء واحدا كثيرا او كلى جزئيا
ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك والا لكان هذا عين ذلك وكل
ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة
المقابلة للكثرة فان قيدته بواحدة بينهما انقبضت بنفسك وانجست
فى نفسك وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم
وهو الظاهر فى كل المظاهر والباطن فى كل البواطن ونظرا الى هذا
قال الله تعالى وهو الظاهر والباطن فانك لو خليت عقلك السليم
عما يقال او قيل من الصرف والتاويل تيقنت بان كل شىء اما ظاهر
او باطن وهو بديهى واستفدت من النص المذكور ان كل باطن
وظاهر هو فانجيتا نتيجة حقة وهو كل شىء لكن بالنظر الى المطلق
الجامع لا الواجب تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد
تحقق عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق على مرتبة الواجب تعالى
وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذى هو فوق المراتب كما يجىء
وقد قال السلف الصالح والاشعرى لا بد من ابقاء المتشابهات على
ظاهرها وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل هو شهودا
فاذا عرفان التباس المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتى الواجب
والممكن هو الحق لا ريب فيه وهو المعتقد العارفين بلا توحيد بينهما
نعم يحصل بسبب الاعمال اللحقة او بدونها وهو عزيز وما ذلك عليه
بعزيز القرب الى جنابه تعالى بحيث تمحى روية العبد نفسه مطلقا

مراتب الذات

ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو والاحدية والبحت المطلق والذات
الغنية وايضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبيعي الاولى الاحدية التي
لا اسم ثم ولا رسم وهي بشرط لا ويطلق عليه لفظ الله وما بعده كما مر
والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حدا فاصلا وبرزخا اكبر وحقيقة
محمدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لكونه واسطة بين الواجب
والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن شوائب النقص
واثار الامكان وهي من حيث قطع النظر فيها عن الصفات الوهية
مجملة ويطلق عليها الاحدية والبحت والحق وهو ولفظ الله وهو اشهر
في العرف العام جل عن يشاركه الممكن في اطلاق هذا اللفظ فان قيل
فكيف فاينما تولوا فثم وجه الله قلت هذا بالنظر الى الاطلاق لا قيد
الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل
وتسمى الجبروت والهيبة مفصلة والخامسة مرتبة الامكان المجمل
وهي المحتاجة الى الواجب تقدس وتعالى في وجودها السادسة مرتبة
الكائنات وهي تفصيل الامكان الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض
كذلك فتحقق يا حافظ المراتب ان مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان
ليست واحدة منهما متحدة بالاخرى بل الثانية معلولة للاولى كيف
واتحاد التشبيه مع التنزيه ممتنع عقلا ونقلا والقول حقيقة بهذا الاتحاد
الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله السيد في حاشية شرح
التجريد القديم وتذكر بتمامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيد وسعي
مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم
اليه الوجود لوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا قطعا وما لم
يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل
مفهوم مغاير للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره
الذي هو الوجود فهو ممكن اذ لا يغني بالممكن الا ما يحتاج في كونه
موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من

وغيره قلت هذا الكلام وان كان له امكان بعيد عن البداهة المجبولة
على اثبات الوجود المفاض على الماهيات حقيقة ليس تحقيقا
للتوحيد الحقيقي الذى هو مقصود الموحدين اذ المغايرة بل المباينة
حينئذ بينة لا يخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين
لكم ايها الطالبون الصادقون ان مرتبتى الوجوب والامكان
متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيد هما مع انه لا يمكن
نعم يمكن فى وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود
واراد اثباتها بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى والسيد الشريف قد
وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قدر على تحقيقه فانه قال فى تلك
الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ما ذا تقول فيمن يرى ان الوجود
مع انه حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها
ولا يخلو عن شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت
وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء طور
العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية
وكل ميسر لما خلق له تم كلامه ولعل الله وفقه للوصول الى تلك المرتبة
بعد هذا الكلام كما وفق الجامى بفضله السامى حيث قال فى شرح كلام
الشيخ فى الفصوص فى فص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين
واحدة اى كل من الخالق والمخلوق منها فان الحقايق ثلاث حقيقة
فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهى حقيقة الله الخالق سبحانه
وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهى حقيقة العالم
المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه واحدة من وجه
منفعلة من وجه كثيرة من وجه وكنا فى سائر الصفات المتقابلة وهذه
الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والاخرية
العظمى وهى العين الواحدة التى انتشأت منها نشئتا الخالقية والمخلوقية
انتهى واذا تحققتم بمعرفة الحقايق وحقيقتها فكيف يلتبس عليكم

مراتب الحقايق

قف على ان السيد الشريف الجرجانى ما قدر
على تحقيق مسئلة وحدة الوجود فكيف
بمشايخ فى زماننا من المتصوفة المدعين

الى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقى ليس
بمعنى مطلق ما فى نفس الامر والا بطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم
التبدل وهما باطلان وقد بطل بما تقدم وواجبا بلا مغايرة اصلا
وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا لم يكن بين معجزة موسى
وسحر سحرة فرعون فرق بل بمعنى الموجود الازلى الابدى الدائم الذى
لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب فى انحصاره فى الواجب تعالى
ولا كلام فيه وهو اخص من حقيقة الوجود المطلق عن الدوام والتغير
الذى ظهر فى كل شئ بذلك الشئ وكل موجود به حقا وكل شئ متحقق
فى مرتبة لا يتحد بمرتبة اخرى فتوهم ان هذه العوالم توهمات محضة
توهم محض ومجرد ارتياب وتوهم ان ذات الواجب عين كل شئ وظهره
باطل واجب الاضطراب فان رأيتم فى كلام الشيخ او غيره من اهل
الكشف الحقيقى ما يكون ظاهرا فى انتساب وحدة الوجود الى الواجب
فمعناه انا الواجب بحقيقة المطلقة التى هى حقيقة كل شئ ظهر بكل
شئ لا بذاته وتعينه الوجودى فان النص يحكم على الظاهر وقد نصر
بما ذكرنا كاشفا عما تقدم فى الباب السابع والسبعين منها حيث قال
من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهو الركن من
المعرفة اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رايحة الى ان قال
ولا وجود حقيقى لا يقبل التبدل الا ذات الله تعالى فما فى الوجود الحقيقى
الا الله تعالى وما سواه فهو فى الوجود الخيالى واذا ظهر الحق فى هذا
الوجود الخيالى ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التى لها الوجود
الحقيقى الى ان قال فكل ما سوى ذات الحق فهو فى مقام الاستحالة السريعة
او البطيئة فكل سوى ذات الحق خيال حايل وظل زائل ولا يبقى كون فى
الدنيا والاخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شئ مما سوى الله اعنى
ذات الله تعالى على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دائما
وليس الخيال الا هذا انتهى واذا تحققتم بمعرفة الوجود الحقيقى والخيالى

مما يجب الاطلاع عليه

لم نجده فى هذا الباب من الفتوحات
ولعل فى النسخة تحريفا وتصحيف

وانما يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهايم بل هو
موجود للميت ونحن اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب لم نعن به
ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو من عالم الملك والشهادة وقد
تدركه البهايم بحاسة البصر فضلا من الادميين والمعنى الثانى هو
لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة
هى حقيقة الانسان وهى المدرك العالم العارف من الانسان وهو
المخاطب والمطالب والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسدانى
وقد تحير عقول اكثر الخلق فى ادراك وجه علاقته وان تعلقه به
يضاهى تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات
او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك
مما نتوقاه لمعنيين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا
فى هذا الكتاب الا علوم المعاملة والثانى ان تحقيقه يستدعى افشاء
سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره
ان يتكلم فيه والمقصود انا اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب اردنا به
هذه اللطيفة وغرضنا ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها فى ذاتها
وعلم المعاملة يفتقر الى معرفة صفاتها واحوالها ولا يفتقر الى ذكر حقيقتها
اللفظ الثانى الروح وهو ايضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا المعنيين
احدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة
العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن وجريانها فى البدن وفيضان
انوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق منها على اعضاء
يضاهى فيضان النور من السراج الذى يدار فى زوايا البيت فانه لا ينهى
الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثاله النور الحاصل فى الحيطان
والروح مثاله السراج وسريان الروح وحركتها فى الباطن مثاله
حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا اطلقوا
الروح اراد وا به هذا المعنى وهو بخار لطيف انضجه حرارة القلب

اى ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وبسائر المعلومات اللفظ الرابع
العقل وهو ايضا مشترك لمعان مختلفة ذكرناها فى كتاب العلم والمتعلق
بغرضنا من جملة معنيان احدهما انه قد يطلق ويراد به العلم بحقايق
الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب الثانى انه قد يطلق
ويراد به المدرك للعلوم ويكون هو القلب اعنى تلك اللطيفة ونحن نعلم
ان كل عالم فله فى نفسه وجود هو اصل قائم بنفسه والعلم صفة حالة
فيه والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم
وقد يطلق ويراد به محل الادراك اعنى المدرك وهو المراد بقول صلى
الله عليه وسلم اول ماخلق الله العقل فان العلم عرض لا يتصور ان
يكون اول مخلوق بل لابد وان يكون المحل مخلوقا قبله او معه ولانه
لا يمكن الخطاب معه وفى الخبر قال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر
الحديث فاذا قد انكشف لك ان معانى هذه الاسامى موجودة وهو القلب
الجسمانى والروح الجسمانى والنفس الشهوانى والعلم فهذه اربعة يطلق
عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس وهو اللطيفة الخامسة المدركة من
الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والالفاظ
اربعة وتوارد ها فتراهم يتكلمون فى الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل
وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدرى الناظر اختلاف
معانى هذه الاسماء فالاحل كشف الغطاء عنه قدمنا شرح هذه
الاسامى وحيث ورد فى القران والسنة القلب فالمراد به المعنى الذى
يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذى
فى صدره لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها
وان كانت متعلقة بساير البدن ومستعملة لها ولكنه يتعلق بواسطة
القلب فتعلقها الاول بالقلب فكانه محله ومملكته وعالمه ومطيته
ولذلك شبه سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسى فقال
القلب هو العرش والصدر هو الكرسى ولا تظن به انه عرش الله وكرسيه

الدخول المضايق فقد المسام ولا يدفع عنا لوصول الى الحقايق
بعد المقام فهو فى الممكنات اشرف الاقسام وبه يليق ان يقال هو جسم
لا كهذه الاجسام فانه لطيف لا كالهواء الضعيف قوى لا كالحجر
الكثيف والذى عندنا من الاجسام ان كان لطيفا كان ضعيفا
وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور المتكلمين لوجوه
الاول انا نحكم على الكلى بالجزئى فيلزم ان مدركهما ومدرك الجزئى منا
هو الجسم ليس الا كما فى جميع الحيوانات الثانى ان كل واحد يقطع بان المشار
اليه بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم الثالث انها
لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل
فلا يكون زيدا لان هو الذى كان والكل كما فى المقاصد ضعيف وظواهر
النصوص لا يفيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تحيزها فيجب
نفيه فمع ضعفه معارض بانه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه ولهذا
اختار حجة الاسلام الغزالى والامام الرازى والراغب وكثير من
المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية المكاشفين ذى التجليات
القدسية انه جوهر فرد قايم نفسه متعلق ولا بروح قلبى يسرى فى البدن
فيفيض على الاعضاء قواها ومع ذلك هو غير متحيز ولا قاويل الاشارة
حسية فهو من الحقايق الامكانية لا من الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن
تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلا فيه فى الجزئية او
الحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعى يرهقه الى تدبيره ما دام قابلا لذلك
وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه ان يكون حالا فيه او متصلا به
فان الولد اذا سقط فى ماء فان الام بالطبع قد تلقى نفسها فى الماء اشفاقا
عليه مع ان نفسها غير حالة فى بدن الابدان وحيث جاز على نفس الام
ان تعشق الولد لانه جزء من بدنها جاز ان تعشق اصل البدن وان لم
تكن فيه نعم انما تستعمل اعضاء البدن بواسطة الروح الذى فى القلب
وانما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس ما دام على مزاج معتدل فاذا فسد

الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت
المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه تنبيه اعلم ان تنزيه الارواح عن
الجهات لا يلحق بالله شيئا من النقصات بل يفيد اعتقاد عظمة البارئ
تقدس فان المخلوق كلما كان اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا
ان الروح اعظم من الجسد واشرف ثم نقول هو مع استغنائه عن الحيز
والمكان محتاج الى الله وله وصمة الامكان بيان شرف الرب اكثر
مما اذا قلنا لا يحتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان
انكشف لك قول بعض الجاهدين على الظواهر كيف نصف نفسك
يا انسان بما هو صفة للالة على الخصوص فكانك اضفت الالهية
الى نفسك وبذلك كفرت وكذبت من قبيل الهديان وكما انه ليس
في قولنا الانسان حي ناطق سميع عالم الخ تشبيه لانه ليس فيه اختصاص وصف
فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس اختصاص وصف له سبحانه بل اختصاص
وصفه انه قيوم اى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته
لس الاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج
العارية ثم انهم ربما اثبتوا ارواحا سماوية وارواحا ارضية وقالوا
السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون
والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ويأمرون وقالوا بيد السماوية
الخلق والايجاد وبيد الارضية تحريك الاجساد ومن اثبت الارواح
الارضية اتفق على انها كلها اخيار ليس فيها شرير بيد ان بعضهم قال ان
في الارواح الارضية ارواحا شريرة وهي الشياطين وذلك في حين
السقوط الا ان يريد بالروح النفس واعلم ان الروح قد يطلقون على
كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشتمل العقول والنفوس لكن يختص
الروح بما لا حاجة الى آلة جسمانية فيكون الروح اعلى من النفس وهو
الذي يسمونه اعني الحكماء العقل واما النفس فعندهم جمعين سماوية
وارضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد

الدين وعناد والتوغل فيما لم يرد به قران ولم يقم عليه برهان غلو في
الارض وفساد بل نقل بعض الائمة الاعلام ان هذا لم يبينه الرسل
الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فاقول قد اجاب عنه حجة
الاسلام بان قول غير هؤلاء بين ان يقبل ويرد ويصدق ويكذب
وكلام الرسل ليس كذلك فان المسئالة في نهاية الغموض واكثر الاذهان
ضعيفة وربما لم يفهم فيعترض من قولهم على قولهم فلم يوردوا فيها
الا اشارات ورموزا وفي قوله سبحانه قل الروح من امر ربي جواب مقنع
كاف لمن علم الامر على ما هو عليه ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع
لان السامع عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم بان المسئلة معترك النظار
وفيها اقاويل مختلفة حتى اذا اجاب بجواب قالوا ليس الجواب بكذا وما
ياتون باقوال من تقدم ولا يتم الجدال الا في محل الخلاف يأتي بالجواب
مرموزا ليعلمه العلماء بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه
لغيرهم لان الافهام لا تحتمله خصوصا على طريقة الحكماء اذ من غلب
على طبعه الجمود لا يقبله ولا يصدق به في صفة الباري عز شانه فكيف
يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا انكر الكرامية ومن العامية من
غلب على طبعه ذلك وجعلوا الاله تعالى جسما اذ لم يعقلوا موجودا
الا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق
ان ينفي عوارضها فاثبت الجهة تعالى الله عما يقولون تتمه هذا الجسم اعني
الجسد يجري من النفس مجرى الثوب من البدن فان الجسد يحرك الثوب
بواسطة اعضائه الظاهرة والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية
متناسبة وقواها التي تظهر في مواضع من البدن تبلغ عشرا تنبيه علم
مما مر ان الانسان يطلق على معنيين احدهما محسوس مشاهد يراه البصر
ويجسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الثاني النفس الناطقة والانسان
الاول له لوازم وخصايص يتميز بها عن الثاني وكنا الثاني بل اكثر
اوصافه تباين الاول فان الاول ميت بطبعه والثاني حي بالذات بل

البدن ويتفكر فى هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس
الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شئ واحد وذلك
ان الانسان لاشك انه الرائى المبصر السامع الذايق اللامس المتخيل
المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراك بديهية وانما
اعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام ارباب النظر على وجهه حيث
قالوا المدرك للمعقولات النفس واما المدرك للمحسوسات فالقوى
البدنية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها
على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على ساطين اهل النظر
ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والخطاء فى الفهم لا فى المفهوم وانما
القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس
انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة الاتها
التى هى الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لامراء فيه الى هنا من شرح قصيدة
النفس للشيخ الرئيس ابى على بن سينا والشرح للفاضل المناوى شارح
جامع الصغير فى الحديث رحمهما الله تعالى رحمة واسعة اتفق المليون
على ان النفس الناطقة حادثة اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من
اثبتها زائدة على الذات ثم اختلفوا فى انها هل حدثت مع حدوث البدن
او قبله فقالت طائفة حدثت معه لقوله بعد تعداد اطوار البدن ثم
انشأناه خلقا اخر والمراد بذلك الانشاء افاضة النفس على البدن وقال
بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمى وغيره خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفى عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين
المطلوب فى هذا الفن اما الاية فلا مكان ان يريد بقوله ثم انشأناه الخ
جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث
ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الاية وهى مقطوعة المتن
مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان
واما الحكماء فاختلفوا فى حدوثها فقال افلاطون انها قديمة لان الحادث

لا يتعلق الا بمركب ولا كل مركب فان الطين مركب ولا يشتغل فيه النار بل
لا بد بعد تركيب الطين الكثيف من تردده في اطوار الخلقة حتى يصير نباتا ٤
لطيفا فيثبت به النار ويشتغل فيه كذلك الطين بعد ان يشئ الله تعالى خلقا
بعد خلق في اطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الادمي فيصير دما وتنزع
القوة المميزة المذكورة في كل حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو اقرب
الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمزج بها مني المراة فيزداد
اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فيزداد تناسبا حتى ينتهي في الصفا الى
تشبه الاجزاء التي يستعد بها لقبول الروح وامساكها كالفتيلة التي تستعد
عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفا
تستحق باستعدادها روحا يدبرها ويتصرف فيها فيفيض اليها الروح
من جود الجواد الحق لذهاب لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله
على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه
الافعال المردودة لاصل النطفة السالكة بها الى صفة الاستواء والاعتدال
وسئل عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتغل من نور الروح في فتيلة
النطفة وللنفخ صورة ونتيجة اما صورته فاخراج الهواء من جوف
النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى تشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ
سبب لاشتعال وصورة النفخ التي هي سبب في حق الله تعالى محال
والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن
نوع تغير في الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه
وايلامه فعبر عن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ
بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل له فما السبب الذي اشتعل به
نور الروح في فتيلة النطفة قال هو صفة في الفاعل وصفة في القابل
اما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو ينبوع الوجود وهو فياض
بذاته على كل ما له قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثالها

ام غير متحيز فان كان متحيزا فما مكانه اهو القلب ام الدماغ ام
موضع اخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون جوهرا غير متحيز قال رض
الله عنه هذا سئوال عن سر الروح الذى لم يؤذن لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فى كشفه لمن ليس اهلا له فان كنت من اهله فاسمع واعلم ان
الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب
والدماغ حلول السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل هو جوهر وليس
بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم
عرض ولو كان عرضا والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا
خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل الاحكام فيما قام به والروح يفيد
حكمين متغايرين فانه حين يعرف خالقه يعرف نفسه فدل ان الروح
ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم
قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم
بشئ وبجزء اخر جهل بذلك الشئ بعينه فيكون فى حالة واحدة عالما بالشئ
جاهلا به فيتناقض والعلم والجهل بشئ واحد فى حق شخص واحد محال
وفى شخصين غير محال فلذلك انه واحد لا ينقسم وهو باتفاق العقلاء جزء
لا يتجزى الى شئ اى لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء له
اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا ان يراد ما يريد القابل بقوله الواحد
جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجودات وجميع ما به قوام الانسان
فى كونها انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت انه شئ لا ينقسم
فلا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فباطل ان يكون متحيزا اذ كل
متحيز منقسم والجزء المتحيز الذى لا يتجزى باطل بادلة هندسية وبادلة
عقلية واقربها انه لو فرض جوهرين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين
يلاقى الوسط غير ما يلاقى من الاخر فيجوز ان يقوم بالوجه الذى يلاقى
به هذا الطرف علم وبالوجه الاخر جهل فيكون عالما جاهلا فى حالة واحدة
بشئ واحد وكذلك نقطة الدايرة لو مدت خطوط علة من محيطها

فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم احالوا ان يكون
هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروك وقالوا انك تصف
نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فانك تدعى الالهية
لنفسك فقيل له فلم احالوا ان يكون هذه صفة الله ولغير الله ايضا
قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل فى ذوات المكان ان يجتمع اثنان
فى مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان لا فى مكان ايضا لانه انما استحال
اجتماع جسمين فى مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز احدهما عن الاخر
فكذلك لو وجدا اثنان كل واحد منهما ليس فى مكان لم يحصل التميز
والفرقان ولهذا ايضا قالوا لا يجتمع سوادان فى محل واحد حتى قيل
المثلان متضادان فقيل له وهذا اشكال قوى فما جوابه قال رضى الله
عنه جوابه انهم اخطأوا حيث ظنوا ان التميز لا يحصل الا بالمكان
بل يحصل التميز بثلثة امور احدها بالمكان كجسمين فى مكانين والثانى
بالزمان كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين والثالث بالحد والحقيقة
كالاعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
فى جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معانى
مختلفة الذوات بحدودها وحقايقها فيتميز الطعم عن اللون بذاتها
لا بمكان وزمان ويتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان الجميع
كشئ واحد فاذا تصورا عراض مختلفة الحقايق فبان يتصور اشياء مختلفة
الحقايق بذاتها فى مكان اولى فقيل له ههنا دليل اخر على احالة ما ذكرتموه
اظهر من طلب التفرقة وهو ان هذا تشبيه واثبات لاخص وصف من صفات
الله تعالى للروح قال رضى الله عنه هيهات فان قولنا الانسان حى عالم
سميع بصير قادر متكلم وانه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك
اخص وصف الاله فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليس اخص وصفه
بل اخص وصفه انه قيوم اى هو قائم بذاته وكان ما سواه قائما به وانه
موجود بذاته لا لغيره وكل ما سواه موجود به لا بذاته بل ليس الاشياء من

مخلوقا فهو قديم قال قد توهم ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح
غير مخلوق على معنى انه غير مقدر بكمية فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول انه
مخلوق بمعنى انه حادث وليس تقديم وبرهان حدوثه طويل ومقدماته
كثيرة ولكن الحق ان ارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول
كما حدثت الصورة في المراة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة
سابق الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت موجودة
قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها وباطل
وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة
ان ما يعلمه زيد يجوز ان يجهله عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما
واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه كما يستحيل في زيد وحده ونعني
بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان الواحد انما يستحيل ان يثنى وان
ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار فله
بعض فيتبعض اما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم اما تقدير كثرتها
قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا يخلوا اما ان يكون متماثلة او مختلفة
وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل
ولهذا يستحيل وجود سوادين في محل وجسمين في مكان لان الاثنينية
تستدعي مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان في محلين جائزان لان هذا
يفارق ذاك في المحل اذ يختص احدهما بمحل لا يختص به الاخر وكذلك جائز
في محل واحد في زمانين اذ لهذا وصف ليس للاخر وهو الاقتران بهذا
الزمان الخاص فليس في الوجود مثلان مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا
زيد وعمرو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد الحبر والغراب مثلان
في السوادية ومحال يغايرهما لان التغاير نوعان احدهما باختلاف
النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثاني
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان
كان تغاير الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية

والرباطات المتعلقة بالعضلة فتنجذب الاوتار فيتحرك به الاصبع
فيتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة مايريد
كتبة على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخيل فانه لم يتصور
فى خياله صورة المكتوب اولا لايمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرى
افعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة
تحريك السموات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة فى تحريك السموات
علم ان تصرف الادمى فى عالمه الاصغر اعنى بدنه يشبه تصرف الخالق
فى العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه
نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسى والحواس كالملائكة الذين
يطيعون طبعا ولا يستطيعون خلافا والاعصاب كالسموات والقدرة
فى الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الاجساد والمداد كالعناصر التى
هى امهات المركبات فى قبول الجمع والتركب والتفرقة ومراة التخيل كاللوح
المحفوظ فمن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه
وسلم ان الله خلق ادم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة
غامضة يحتاج فيها الى تحصيل علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى الجملة
فقيل له ما معنى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه قال
رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المتناسبة ولولا المضاهاة
المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه
ولولا ان الله تعالى جمع فى الادمى ما هو مثال جملة العالم حتى كانه نسخة
مختصرة من العالم وكانه رب فى عالمه متصرف لما عرف صانع العالم
من التصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية
فصارت النفس بضاهاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة خالق النفس فى
استكمال المعرفة وبالمثلية التى قدمناها يكشف عن وجه هذه المسئالة
فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فمعنى قوله عليه السلام
ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وقوله عليه السلام

والكمالات سابقة فى التقدير لاحقة فى الوجود وهو معنى قولهم اول
الفكرة اخر العمل بيانه ان المهندس المقدر للدار اول ما يتمثل صورتها
فى تقديره وهى دار كاملة واخر ما يوجد من اثر الدار الكاملة والدار
الكاملة هى اول الاشياء فى الصفة تقديرا واخرها وجودا الان ما قبلها
من ضرب اللبنات وبناء الحظيان وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية
وكمال وهى الدار فالغاية هى الدار ولاجلها تقدم الالات والاعمال
فاذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من فطرة الادميين ادراكهم السعادة
والقرب من الحضرة الالهية ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها وغايتها لا اولها وانما يكمل
بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج فمهد اصل
النبوة بادم عليه السلام ولم يزل ينمى ويكمل حتى بلغ الكمال لمحمد صلى
الله عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيدا وامهادا وسيلة
كتاسيس البنيان وتمهيد اصول الحظيان فانه وسيلة الى كمال صورة
الدار ولهذا السر كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان
والكمل شكل له الباطشة كف عليه خمس اصابع فكما ان نا الاصبع
الاربع ناقص فذوا الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة على
الكفاية فهى نقصان فى الحقيقة وان كانت زيادة فى الصورة واليه
اشار بقوله عليه السلام مثلى النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها الا موضع
لبنة فكنت انا تلك اللبنة اولفظ هذا معناه فاذا عرفت ان كونه خاتم
النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ به الغاية والكمال والغاية
اولى فى التقدير اخر فى الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا وادم
بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان فى التقدير قبل تمام خلقة
ادم لانه لم ينشاء خلق ادم الا لينتزع الصافى من ذريته ولا يزال يصطفى
تدريجا الى ان بلغ الكمال كمال الصفاء فقبل الروح القدسى المحمدى
صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا الا بان يفهم للدار مثلا وجودا

ولاجله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه من البيضاوى
فى سورة السجده قوله ومناسبة ما الى الحضرة الربوبية اى انتساب
ولذا عداه بالى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمقام والمحضر والحم
تأديا على ما عرف فى الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم
العلوى وتجردها عن التجسم وتصرفها وقوله من عرف نفسه الخ ليس
بحديث بل هو من كلام ابى بكر الرازى كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلة
يظنه حديثا كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس معناه ما ذكر بل
معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف ان له صانعا موجدا له
واليه الاشارة بقوله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون قلت ما ذكره
المصنف سبقه اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء الصوفية واللفظ
يحتمله فيامله قال الامام الرازى فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة
من الكتاب السابع من المطالب العالية فى تقرير الوجوه الاقناعية فى
ان النفس تبقى بعد موت الجسد الحجة الرابعة انا الانسان قد يرى اباه
وامه فى المنام ويسئلهما عن اشياء وهما يذكران جوابا صحيحة
وربما ارشداه الى دفين دفناه فى موضع لا يعلمه احد واقول انى حين
كنت صبيا فاول التعلم وكنت اقراه مسئلة حوادث لا اول لها فرايت
ابى فى المنام فقال اجود الدلائل ان يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة
فهى تقتضى بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازل ينافى
كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا واقول ظاهر
ان هذا الوجه احسن من كل ما قيل فى هذه المسئلة وسمعت ان الفردوسى
الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم سلطان محمود بن سبكتكين
وانه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق
قلب الفردوسى فراى رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا
الكتاب كثيرا وانا فى زمرة الاموات فلا اقدر على قضاء حقك ولكن
اذهب الى موضع الفلانى واحفر فانك تجد فيه دفينا دفنته فخذه فكان

والحقد والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكما ان فى العالم
ملائكة برره ففى الانسان طهارة وطاعة واستقامة وكما ان فى العالم
من يظهر بالابصاره ومن يخفى ففى الانسان ظاهر وباطن عالم
الحس وعالم القلب فظاهره ملك وباطنه ملكوت وكما ان فى العالم
سماء وارضا ففى الانسان علو وسفل فقابل بينهما تجد النسخة الالهية
صحيحة ما اختل حرف ولا نقص معنى ولم تجد له فى مقابلة الا الابد
فهو متناهى الطرف الاخير واعلم انا اول ماخلق الله القلب لانه سرير
الروح ومنصته ومدرسة المعرفة ونقاوة الصفوة ومنزل المحبة ومحل
العلم والفهم والادراك والنور الفايض من خطاب فاعلم انه لا اله
الا الله لا يتجلى فيه الا هو والاستقرار المتولد من وعد لا يذكر الله تطمئن
القلوب لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود فى الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كان سلطان البدن المخلوق
اولا ثم بنى له سبحانه منزها عجيبا عاليا مشرفا فى ارفع مكان من هذه
المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشاء الحس الذى هو الواسطة
بين القلب وبين العالم العلوى وفتح له فيه طاقات وخوخات يشرف
كل منهما على ملكه وهى الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له فى
مقدم ذلك المنزه سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خبایاه وموضع
رفع ولاة الحس وفيها تخزن خبايا المبصرات والمسموعات والمطعومات
والملموسات وما يتعلق بها ومن تلك الخزانة تكون المرئى والاحكام
النومية وبنى فى وسط هذا المنزه خزانة الفكر يقع اليها التخيلات
فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى فى اخره خزانة المحفظ وجعل
هذا الدماغ مسكن الوزير الذى هو العقل وشق له العين وجعل مقدار
الابصار قدر عدسة ثم اظهر فى تلك العدسة صورة العالم مع اتساع
اطرافها وتباعد اكنافها وجعل الحدقة مصونة بالاجفان لتستر وتحفظها
وتصقلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل الاجفان سودا ليجتمع النور

وخلق الشفتين تحسينا للشكل وليقيم بهما مخارج الحروف وجعل
الاذن بلاحجاب ولا باب وخلق اللسان وراء ما بين الاسنان والشفتين
تنبيها على انه يجب كون استماع الكلام اكثر وجعل الفم معدنا للرطوبة
العذبة اللعابية فاذا طحن الطعام باسنانه امتزج اللعاب فوطئ
اثر الطعام اللذيذ حالا ولولا العاب تعذر مضغ الطعام وعسر
بلعه فسبحان المصور انظر الى وجهك مع صغره وضع اربعة بحار
مختلفة الطبايع والطعم فجعل الاذن مملوة ماء مرا لئلا يدخلها
شئ من الحشرات كما مر والعين مملوة ماء ملحا لئلا تنطرق العقوبة
الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا ليجد الطعم والانف ماء غضبا متغيرا
لانه مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين للطلب والرجلين للهرب
ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا على بقية البدن لضاقت
الانفاس وامتلأ القرطاس فسبحان من له فى كل شئ حكمة من شرح
قصيدة النفس للمنادى اعلم ان الغرض من اتصال النفس بالبدن تحصيل
المطالب التى يمكنها تحصيلها من الاطلاع على حقايق الاشياء بقدر
ما يمكنها لان النفس فى مبداء الفطرة خالية عن جميع المعقولات ولذلك
سميت فى تلك الحالة بالعقل الهيولانى تشبيها بالهيولى الخيالية عن جميع
الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب العقلية قابلة
للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة فى ذلك وهى مع ذلك على
اربع مراتب احدها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والكمالات البشرية
من معرفة الصانع والوقوف على حقايق الاشياء بقدر الطاقة الثانية
مرتبة النفوس التى لم يرتسم فيها المطالب ولا اضدادها وهم فى سعة من
رحمة الله واليهم اشار المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله اكثر اهل الجنة
البله وقال الناظم البله انا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم
وقال البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء الثالثة مرتبة النفوس
الجاهلة التى ارتسمت فيها نقايض المطالب الحقة المطابقة لما فى نفس

واما الاشقياء فمحصورون فى اقل الاشخاص واذا كان كذلك ظهر
الغرض لانا لغرض المطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا
الى الكمال وان بقيت فيه منهم فى عذاب القبر واما نفوس الاشقياء
الاشرار فلقلتها ساقطة عن الاعتبار فكانها بالقياس الى الفائزين
الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم
ترك خير كثير بشر قليل الا ترى الى قول السروري خير كثير يلزمه شر
قليل لا يجوز على رحمة المبدع لاهما له لان فى ترك خير كثير يلزمه شر
قليل شر كثير كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها احيانا حريق
ثوب فقير لا يقال فهلا خلق هذا القسم بريا من الشر لانا نقول هذا
سؤال فاسد كانه قيل لم لا جعل الماء غير والنار غير النار فاهما لـ
المصالح الكلية والخيرات الكلية بشر جزئى لا يجوز الم تر ان الحكمة
توجب قطع عضو لسلامة بدن والمبداء الاول لا يفعل الاشياء
لغرض والعالى لا يعمل للسافل فالحق تعالى لا غرض له فى الصنع
والاشياء ما لم يلزم لا يكون وانما يطول حديث الخير والشر من
يظن ان حركات الافلاك وسلاسل الاسباب كانت لمصلحة
الانسان اولترفيه زيد وعمرو بل هذه لوازم ممن لا يلتفت اليها
وقد بينا ان الوجود لا يصح ان يكون اتم مما هو عليه والممتنع غير
مقدور ولو كان للبارى غرض ما ثبت فضله وقد قال ولكن الله
ذو فضل على العالمين وليس للبارى جل شانه مشتغل الذات بان
يعمى ارملة او يهمل رضعا بامانة مرضعة او يهتك ستر ربات الستر
بل هى لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شئ عنده بمقدار
انتهى وبما مر كله عرف ان الاشقياء فى غاية الندرة بالنسبة للسعداء
ورحمته وسعت كل شئ على انه قد جاء فى بعض الاثار ما يدل على
خلاص الكل اخرا وان النار تفنى ويزول عذابها دون الجنة قال ابن
تيمية نقل ذلك عن عمر بن مسعود وابى هريرة رضى الله عنه وابى

ابن القيم على نحو ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمسانى اذا
بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم
لجنازة فقالوا انه يهودى فقال الملك معها اليست نفسا قال فى
الفتوحات هذا ارجى ما يتمسك به اهل الله اذا لم يكونوا من اهل الكشف
ولا التعريف الالهى فى شرف النفس الناطقة وان صاحبها وان شقى
بدخول النار فهو كما يشفى هنا بامراض النفس والعلل والهموم فان
ذلك كله غير مؤثر فى شرفها اذا كانت من العالم الاشرف فقام لها
لكونها نفسا اى لذاتها وهذا يودن يتساوى النفوس وفى رسالة
القشيرى عن بعض الصلحاء انه ذم من راى نفسه خيرا من فرعون
قال وهذه مسئلة من اعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها لكل
نفس وان عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد
ان الله سيعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا اهل
الله فانه من الاسرار المخصوصة بهم فكما ان الحد يجمعهم كذلك المقام
يجمعهم لذاتهم ان شاء الله قال الله تعالى فى الذين شقوا ان ربك
فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال فى السعداء ورحمته
سبقت غضبه ووسعت كل شئ منة واستحقاقا وبالاصل كل ذلك
منه منة فانه الذى كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربى وقد
قلنا لك ان اعتقادنا ما عليه الجماعة من اهل الفقه والحديث ان
النار لا تفنى وان اهلها لا يخرجون منها فائدة فى المصون المنسوب
الى حجة الاسلام وان فى التورات ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم خمس
عشرة الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذا وازيد ثم
يصيرون شياطين وفى الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون
ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفى القران ان الناس يحشرون
كما خلقهم الله اول مرة انتهى من شرح قصيدة النفس للمناوى عليه رحمة
البارى فى بيان بان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع هل

مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا تكثير الهذيان وان حصل فيه
ذلك الكشف فان كان الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة في تلك
الاضواء والانوار فلا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان
كان الكشف ضعيفا بحيث يبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبا
لهذه الاغراض الحسية راغبا في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك
المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تفيد شيئا الحجة السابعة ان الدعاء
يجري مجرى تنبيه الغافل واعلام الجاهل فكانه يقول للمعبود تركت
الجود والفضل والرحمة فانا اعلمك ان الاولى فعله ولا شك ان هذا
مبالغة في سوء الادب الحجة الثامنة ان من حضر في مجلس السلطان
القاهر فان الادب يقتضي ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الادب في
حضرة الجلال اولى الحجة التاسعة ان العلل العالية منزهة عن البخل
موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل
على امتناعها في نفسها اما بحسب الامتناع الذاتي او لاجل انها على
ضد المصلحة العامة الحجة العاشرة اتفق جمهور ارباب الرياضات
على ان الرضاء بالقضاء باب الله الاعظم والاقدام على الدعاء خوض
في التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضاء فوجب
ان يكون هو المنهج الاكمل والطريق الافضل وهذا البيان شبهات المنكرين
للدعاء واما المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج
مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها
مجبولة على حب اللذات الجسمانية والاغراض العاجلة واما الاغراض
عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله بالكلية فعلى خلاف عادتها
وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول للداعي انا اعتقدان له
في الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى جانب
جلال الله ويصير ويلح وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس
في الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيته في جميع اجزاء العالم الاعلى

العلماء لهذا مثلا فقالوا القرانات مرتبة على اربع مراتب القران
الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب فى هذا التفاوت
انه كلما كانت الكواكب اكثر وكان قريب بعضها من بعض اتم كان
التأثير اقوى فلهذا السبب مرتبا لشريعة الحقة ترتب الاجتماعات
على اربع مراتب فاولها اداء الصلوة الخمس فى الجماعات لان القوم
اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية اثار لا تحصل عند الانفراد
وثانيها صلوة الجمعة فان الجمعية هناك اتم واكثر فلا جرم تكون
قوتها اكمل وافضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها اكثر واتم
مما فى صلوة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم
فى موقف الحج فان الجمع العظيم من اهل المشرق والمغرب يجتمعون
فى ذلك الموقف ويوجهون افكارهم وازهانهم الى استنزال الرحمة
وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا يحصل
من سائر الوجوه ولهذا الباب شرايط كثيرة سنذكرها فى شرح السحر
المبنى على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان
ومن خاض فى هذا الطريق وجد فيه من انواع الفوائد ما لا يمكن
ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادى الى الحق ليس الا العلام
من المطالب العالية للفخر الرازى قال الامام الرازى فى سورة البقرة
عند تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب
دعوة الداعى اذا دعانى فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون
بعد ما ذكر حقيقة الدعاء وفائدتها فى التفسير الكبير المسئالة الثالثة
فى الاية سؤال مشكل حال مشهور وهو انه تعالى قال ادعونى
استجب لكم وقال فى هذه الاية اجيب دعوة الداعى اذا دعانى وكذلك
قال من يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ فى الدعاء
والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا
انه وردت اية اخرى مقيدة وهى قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف

وفى قوله تعالى ادعونى استجب لكم
يا عبدونى انبكم كذا فى البيضاوى

بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب
يقام كل واحد منهما مقام الاخر كقولنا سمع الله لمن حمده اى اجاب
الله فكذلك ههنا قوله اجيب دعوة الداعى اذا دعانى اى اسمع تلك
الدعوة فانا حملنا قوله تعالى ادعونى استجب لكم على هذا الوجه زال
الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك
لان التائب يدعوا الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير
عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها ان
يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة
ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين
يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين فظهر انا الدعاء
ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة
عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا
وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها
ان تفسير الدعاء يطلب العبد من ربه حوايجه فالسئوال المذكور اذا
كان متوجها على هذه التفسيرات الثلثة المتقدمة فقد ثبت ان
الاشكال زائل وان كان متوجها على هذا التفسير فقد عرفت
جوابه فى اول المسئالة انتهى من التفسير الكبير اجيب دعوة الداع
اذا دعانى تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة بيضاوى قوله
ووعد للداعى بالاجابة اى فى الجملة على ما هى عليه كلمة اذا الاكليا
فلا حاجة الى ما قالوا من ان اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة
ان يقول الرب لبيك ياعبدى وهذا موعود موجود لكل مؤمن عبد
الحكيم فى بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور سئالنى بعض
اكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغورى وكان رجلا
حسن السيرة مرضى الطريقة سديد الميل الى العلماء قوى الرغبة فى
مجالسة اهل الدين والعقل فكتبت له فيه رسالة وانا اذكرها ههنا

التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من تلك التربة حصل
لنفس هذا الزاير بتلك التربة وقد عرفتان لنفس ذلك الميت تعلق
بتلك التربة ايضا فيحصل لنفس هذا الزاير الحي ولنفس ذلك الانسان
الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان
النفسان شبيهتين بمرايتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع
من كل واحدة منهما الى الاخرى فكل ما حصل في نفس هذا الزاير
الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة
من الخضوع لله تعالى والرضى بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح
ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من
العلوم المشرقة والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى
روح هذا الزاير الحي وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول
المنفعة والبهجة العظمى لروح الزاير ولروح المزور فهذا هو السبب
الاصلي في شرعية الزياره ولا يبعدان يحصل فيها اسرار اخرى
ادق واحق مما ذكرناه وتمام العلم بالحقايق ليس الا عند الله تعالى
من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمة الله
عليه رحمة واسعه **در بيان تاريخ عالم منقول از نسخه وفايئ منجم**
استرآبادي در كتب حكما مسطور ست كه بزعم فارسيان ايام
وشهور سال تاريخ عالم مبني بر ادوار ست واعظم ادوار سيصد
وشصت هزار سال شمسي است وارقامش اينست ٦٠٠٠٠ وگويند
برسر هر دوري دراول حمل اجتماع كواكب واقع شود ودر زيج الغ
بيگ مسطور ست كه تسييرات وقرارات وانتها آتا زد لايلي كه تعلق
بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبداء ايام عالم دراول نقطهٔ
حمل بوده است پس برين تقدير اذان سيصد وشصت هزار سال اين
دور عالم كه ابتداى وجود عالمست تا زمان اين تاليف كه سنه
سبع عشرة والف هجريست صد وهشتاد وچهار هزار سال

برین صفت ۴۳۲۰۱۰۲۳۰۳ وباقی ادوار بها منه معلوم نیست
ودر تاریخ بناکتی الناصر الحسینی از صاحب جامع المعارف نقل
است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان نوح علیهما السلام دو
هزار و دویست وچهل و دو سال واز طوفان تا وفات نوح سیصد
وپنجاه واز نوح تا ابراهیم علیه السلام دو هزار دویست وچهل
وشش واز ابراهیم تا موسی علیه السلام هفتصد سال وداود
علیه السلام پانصد واز داود تا عیسی علیه السلام یکهزار و صد
سال واز عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل التحایا
ششصد وبیست سال وبرین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر
المرسلین هفت هزار وپنجاه وهفت سال باشد ودر تاریخ یهود
از فوت آدم تا زمان نوح هزار وپنجاه واز نوح تا ابراهیم هشتصد
ونود وچهار سال واز ابراهیم تا موسی پانصد واز موسی
تا سلیمان علیه السلام چهارصد وهشتاد واز سلیمان تا اسکندر
پانصد وبیست وچهار واز اسکندر تا هجرت خاتم الانبیا
علیه من الصلوة ازکاها نهصد وبیست وچهار سال وابو الحسین
عبد الله بن مسعود در تألیف خود اورده که از هبوط آدم تا طوفان
دو هزار ودویست وپنجاه وشش سال واز طوفان تا مولد ابراهیم
هزار وهفتاد ونه واز ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از تیه پانصد
وشصت وپنج سال واز خروج تا بناء بیت المقدس ششصد وپنجاه
وشش واز بنا تا مولد اسکندر هفتصد ونوزده واز ان تا مولد
مسیح ششصد وهفتاد سال واز مولد مسیح تا ولادت پیغمبر ما
علیه السلام پانصد ودویست سال وحسین خوارزمی در مقصد
اورده که از ولادت خاتم الانبیا تا ولادت عیسی ششصد وبیست
سال واز عیسی تا داود هزار ودویست واز داود تا موسی پانصد
واز موسی تا ابراهیم هفتصد وهفتاد واز ابراهیم تا نوح هزار

نفسه وسائر الاحاديث لم يصفها الى الله ولم يروها عنه من المجموعة
الحفيدية واعلم انه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا
في الصورة والحكمة في ذلك انه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه
فما كان زوج هذه المراة عمن لم يكن زوجها ولا عبد هذه الانسان
عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن الحرام والمستحق عن غير المستحق
وذلك يفضي الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
الحكمة الالهية بتخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من اعظم
الدلائل على القادر المختار لان الاب والام واحد وتاثير الطبايع والنجوم
والافلاك واحد ثم يكون مع هذا التشابه والتساوي يكون كل
واحد منهم مختصا بصورة مخصوصة معينة فهذا لا يكون الا بتاثير
القادر المختار وروي ان واحدا استعظم امر الشطرنج عند عمر رضي
الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه انواع غير متناهية
من اللعب فقال عمر رضي الله عنه رقعة الوجه اصغر من رقعة
الشطرنج ولكل عضو من اعضاء الوجه موضع معين من الوجه
لا يتغير عنه فان العين لها موضع معين وكذلك الانف والفم
ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له فانك لا ترى انسانين
في المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا يدل على
كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من اسرار
التنزيل للفخر الرازي عليه الرحمة الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في
ان مدركة العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل اجلا وعاجلا والذم
والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند

من توقف فى التاويل وقال عرفنا بمقتضى العقل انا لله تعالى ليس
كمثله شىء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها وقطعنا
بذلك الا انا لا نعرف معنى للفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدى ومثل قوله وجاء ربك
الى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الايات وتأويلها
بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له وليس كمثله شىء
وذلك قد اثبتناه يقينا ثم ان جماعة من المتأخرين زاد على ما قاله
السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما
وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر فوقعوا فى التشبيه
الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كنا للتشبيه
صرفا خالصا فى اليهود ولا فى كلهم بل القرائين منهم اذ وجدوا فى
التوراة الفاظا كثيرة يدل على ذلك ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا
فى غلو وتقصير اما الغلو فتشبيه بعض ائمتهم ما لا له تعالى وتقدس
واما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة
والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض من الغلو والتقصير
ووقعت فى الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر
فوقعت فى التشبيه اما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا
للتشبيه فمنهم مالك بن انس رضى الله عنه اذا قال الاستواء معلوم
والكيفية مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل
احمد بن حنبل وسفين وداود الاصفهانى ومن تابعهم حقا انتهى الزمان
الى عبد الله بن سعيد الكلابى وابى العباس القلانسى والحارث بن اسد
المحاسبى وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام
وايدوا عقايد السلف بحج كلامية وبراهين اصولية وصنف بعضهم
ودرس بعض حتى جرى بين ابى الحسن الاشعرى وبين استاذه مناظرة
فى مسئلة من مسائل الصلاح والاصطلاح فتخاصما وانحاز الاشعرى

واحدا اوزائدا فان كان واحدا فيجوز ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته
ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك
فعلم انا لاعتبارين مختلف فلا يخلوا اما ان يكون ان يرجع الاختلاف
الى مجرد اللفظ او الى الحال او الى الصفة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد
فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر قدم
الالفاظ راسا ما ارتاب فيما يصوره وبطل رجوعه الى الحال فان
اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين العدم
والوجود والاثبات والنفى وذلك محال فتعين الرجوع الى صفة
قائمة بالذات وذلك مذهبه على ان القاضى ابا بكر الباقلانى من
اصحاب الاشعرى قد رد قوله فى اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على
الاثبات ومع ذلك اثبت لصفات معان قائمة به لا احوالا وقال
الحال الذى اثبته ابو هاشم هو الذى يسميه صفة خصوصا اذا ثبت
حالة اوجبت تلك الصفات قال ابو الحسن البارى تعالى عالم بعلم
قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع وبصير
ببصر وله فى البقاء اختلاف رأى وهذه صفات ازلية قائمة بذاته
لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على انه متكلم
بكلام قديم ومريد بارادة قديمة قال قام الدليل على انه تعالى تلك
والملك من له الامر والنهى فهو امر ناه فلا يخلوا اما ان يكون امرا
بامر قديم او بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلوا اما ان يحدث فى
ذاته او فى محل ولا فى محل ويستحيل ان يحدث فى ذاته لانه يؤدى الى
ان يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل ان يكون فى محل لانه
يوجب ان يكون المحل به موصوفا ويستحيل ان يحدثه لا فى محل لان
ذلك غير معقول فتعين ان قديم قائم به صفة له وكذلك التقسيم
فى الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات
المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة

قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة
الحادثة ثم على اصل ابي حسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث
لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر
والعرض فلو اثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث
كل محدث حتى فصل لاحداث الالوان والطعوم والروايح
وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء
والارض بالقدرة الحادثة غير ان الله تعالى اجرى سنة بان يخلق
عقيب القدرة الحادثة او تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا اراده
وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا
واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي ابو بكر
الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على ان
ان المقدرة لا يصلح للايجاد لكن لا يقتضي صفات الفعل او وجوهه
واعتبارا نه على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوه اخر وراء الحدوث
من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا
وسوادا وغير ذلك وهذه احوال عند مثبتي الاحوال قال فجهة كون
الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة او تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك
كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة قال فاذا جاز على اصل المعتزلة
ان يكون تأثير القدرة الحادثة او القادرية القديمة في حال هو
الحدوث والوجود او في وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز ان يكون
تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للمحادث او في وجه من وجوه
الفعل وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة وذلك ان المفهوم
من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير والمفهوم من القيام والقعود
غيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما
ومن المعلوم ان الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا اوجد وبين
قولنا صلى وصام وقعد وقام وكما لا يجوز ان يضاف الى البارئ

اصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك
حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الاجسام فى الاجسام
ايجازا وتأثير الطبايع فى الطبايع احداثا وليس ذلك مذهب
الاسلاميين كيف وراى المحققين من الحكماء ان الجسم لا يؤثر فى
ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز ان يصدر عن جسم ولا عن قوة ما فى
جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر من جهتيه اعنى بمادته
وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو اثرت لاثرت بمشاركة العدم
والتالى محال فالمقدم انا محال فنقيضه حق وهو ان الجسم وقوة ما
فى الجسم لا يجوز ان يؤثر فى الجسم وتخطى من هو اشد تحقيقا واغوص
تفكرا عن الجسم وقوة فى الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو
جائز بذاته لا يجوز ان يحدث شيئا ما فانه لو احدث لاحدث بمشاركة
الجواز والجواز له طبيعة عدمية فلو خلى الجائز وذاته كان عدما فلو اثر
الجواز بمشاركة العدم ادى الى ان يؤثر العدم فى الوجود وذلك محال
فانا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته وما سواه من الاسباب
معدات لقبول الوجود لا محدثات لحقيقة الوجود فمن العجب ان يأخذ
كلام الامام ابى المعالى اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة الفعل
الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال ابو الحسن
الاشعرى اذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لا يشاركه فى الخلق
غيره فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسير
اسمه تعالى الله وقال ابو اسحق الاسفرائنى اخص وصفه هو كون يوجب
تميزه عن الاكوان كلها وقال بعضهم نعلم يقينا ان ما من وجود الا
ويتميزه بامر ما والا فيقتضى ان تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية
والبارى تعالى موجود فيجب ان يتميز عن سائر الموجودات باخص وصف
الا ان العقل لا ينتهى الى معرفة ذلك الاخص ولم يرد به سمع فنتوقف ثم
هل يجوز ان يدركه العقل ففيه خلاف ايضا وهذا قريب من مذهب

فلا يجب عليه شئ بلى ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة
دعوة المضطرين وهو المالك فى خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
فلو ادخل الخلايق باجمعهم الجنة لم يكن حيفا ولو ادخلهم لم يكن
جورا اذ الظلم هو التصرف فيما يملكه المتصرف ووضع الشئ
فى غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب
اليه جور قال والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا
ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع
تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وكذلك شكر
المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل
ولا يجب على الله تعالى شئ ما بالفعل لا الصلاح ولا الاصلح ولا
اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه
من وجه اخر واصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى اذ لم يرجع
اليه نفع ولا اندفع به عنه ضر وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا
وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا والثواب والتفضل
والنعيم واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل
لا يسئال عما يفعل وهم يسئلون وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة
لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات
وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع
بسلكه فيعرف به صدق المدعى ولا بد من ازاحة العلل فلا يقع فى
التكليف تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى
سليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة
وهو منقسم الى حق المعتاد والى اثبات غير المعتاد والكرامات
للاولياء حق وهى وجه تصديق للانبياء وتأكيد للمعجزات والايمان
والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق
عنده خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية

وخلق القران تحيروا فى تقرير مذهب اهل السنة والجماعة فى متشابهات
ايات الكتاب واخبار النبى صلى الله عليه وسلم فاما احمد بن حنبل
وداود بن على الاصفهانى جماعة من ائمة السلف فجروا على منهاج
السلف المتقدمين عليهم من اصحاب الحديث مثل مالك بن انس
ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به
الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عز وجل
لا يشبه شيئا من المخلوقات وكل ما يمثل فى الوهم فانه خالقه ومقدره
وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية قالوا من حرك يده عند قرأته
خلقت بيدى واشار باصبعه عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن وجب قطع يده وقلع اصبعه قالوا انما توقفنا
فى تفسير الاية وتأويلها لامرين احدهما المنع الوارد فى التنزيل فى
قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم
يقولون كل من عند ربنا فنحن نحترز من الزيغ والثانى انا لتأويلام
مظنون بالاتفاق والقول فى صفات البارى تعالى بالظن غير
جائز فربما اولنا الاية على غير مراد البارى فوقعنا فى الزيغ بل نقول
كما قال الراسخون كل من عند الله ربنا امنا بظاهره وصدقنا بباطنه
ووكلنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس من شرايط
الايمان واركانه واحتياط بعضهم اكثر احتياط حتى لم يفسر اليد
بالقارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس ذلك بل
ان احتياج فى ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا
هو طريق السلامة وليس من التشبيه فى شىء غير ان جماعة من الشيعة
الغالية وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل
الهشاميين من الشيعة ومثل مضر وكهمس واحمد البيهقى وغيرهم
من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض وجوارح

ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله وزادوا على التشبيه قولهم
في القران ان الحروف والاصوات والرقوم والمكتوبة قديمة ازلية
وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة واستدلوا فيه باخبار منها
ما رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى يوم القيمة
يسمعه الاولون والاخرون ورووا ان موسى عليه السلام كان يسمع
كلام الله كجر السلاسل وقالوا اجتمعت السلف على ان القران كلام
الله غير مخلوق ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القران
الا ما هو بين اظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأوه ونكتبه والمخالفون اما
المعتزلة فوافقونا على ان هذا الذي في ايدينا كلام الله وخالفونا
في القدم وهم محجوجون باجماع الامة واما الاشعرية فوافقونا على
انا القران قديم وخالفونا في ان الذي في ايدينا ليس هو في حقيقة كلام
الله وهم محجوجون ايضا باجماع الامة انا المشار اليه هو كلام الله
فاما اثبات كلام هو صفة قائمة بذات الباري تعالى لا نبصرها ولا
نكتبها ولا نقرؤها ولا نسمعها فهو مخالفة الاجماع من كل وجه فنحن
نعتقد ان ما بين الدفتين كلام الله انزله على لسان جبريل عليه السلام
فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي
يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة
وذلك معنى قوله سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه
السلام اني انا الله رب العالمين ومناجاته بغير واسطة حين قال
وكلم الله موسى تكليما وقال اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب التوراة
بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق ادم بيده وفي التنزيل وكتبنا له
في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء قالوا فنحن لا نريد
من انفسنا ولا نتدارك بقولنا امرا لم تعرض والسلف قالوا ما بين
الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا عليه بقوله تعالى وان

وبنوا على هذا ان من حكم على القائمين بانفسهما انهما اما ان يكونا
متجاورين او متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم
بالتباين وربما قالوا ولما كان البارى قائما بنفسه وجب ان يكون
بجهة من العالم ثم اعلى الجهات واشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق
بالذات حتى اذا رأى رأى من تلك الجهة ثم لهم اختلاف فى النهاية
فمنهم من اثبتها له من ست جهات ومنهم من اثبتها من جهة تحت
ومنهم من انكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى انه مع وحدته على جميع
اجزاء العرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه
وقال بعضهم معنى عظمته انه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة اكثر
من واحد وهو يلاقى اكثر اجزاء العرش وهو العلى العظيم الى هنا من
الملل والنحل للشهرستانى الفصل الحادى عشر فى الصفات الخبرية
وهى اليدان والوجه والعين والاستواء وزعم ابو الحسين فى احد
قوليه ان اليدين عبارة عن صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الايجاد
على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى وراء الذات
والعين عبارة عن صفة اخرى سوى البصر والاستواء عبارة
عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه ابو اسحق الاسفرائنى
على ذلك الا ان الاشعرى زعم انه لا طريق الى اثبات هذه الصفات
الا بالخبر والاسفرائنى حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل
العقل وزعم بقوله فى قوله الثانى انا المراد باليد القدرة ومن الوجه
الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب
القاضى وجمهور المعتزلة والصحيح لنا ان الصفات التى يثبتونها لا تسمى
بهذه الاسماء لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ حقيقة فى شئ
ومجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يكون ان لو كان
المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقولة لهم فلا يمكن
جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولما اثبتها ان يتمسك بالعقل

والكرامية مقالات اخر فاسدات
تركناها تحاشيا عن تكثير السواد
بلا طائل
منه

الالهية فثبت ان ماوراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا
فوجب نفيها الى هنا من نهاية العقول من اخر النصف الاول لايخفى
ان عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن
من الاستعارات قول ابى تمام لاتسقنى ماء الملام فانني صب
قد استعذبت ماء بكائى اذ ليس يظهر للملام شبه بشئ له مايع مستكره
كالحنظل او الحوض الاجن ماؤه حتى يشبه به ويضاف اليه الماء
ويرشح بالسقى قيل كانه توهم للملام بلا ملاحظة تشبيه بذى مايع
مستكره شيئا رقيقا به قوام سريانه فى النفس وتأثيره فيها واطلق
عليها اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقى ومع هذا لايخفى كونه
سمجا مستهجنا ويحكى ان بعض الظرفاء المعاصرين لابى تمام لما سمع
قوله هذا جهز اليه كوزا وقال ابعث لى فى هذا قليلا من ماء الملام
فقال ابو تمام ابعث لى ريشة من جناح الذل حتى ابعث لك قليلا
من ماء الملام فان صح هذا فقد اخطاء ابو تمام لان الاستعارة للجناح
للذة فى غاية الحسن واين هذا من ماء الملام من انوار الربيع فى انوار
البديع لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله فى البديعيات الطبع
والطبيعة والطباع بالكسر السجية التى جبل عليها الانسان او الطباع
كتاب ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التى
لاتزايلنا كالطباع كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة عبارة عن
القوة السائرة فى الاجسام بها يصل كل جسم الى كماله الطبيعى من
تعريفات السيد الطبع هو مايكون مبداء الحركة مطلقا سواء كان له
شعور بحركة الحيوان او لا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا
او هو الصورة النوعية او النفس والطبيعة مايكون مبداء الحركة
من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص مطلقا فالعام
هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبرها للبدن على
التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبسايط والطبع

في سورة الانعام عند تفسير قوله تعالى كالذى استهوته الشياطين
في الارض حيران الاية كالذى ذهبت به مردة الجن والغيلان
في الارض في المهمه حيران تايها ضالا عن الجادة لا يدر كيف يصنع
وهذا مبنى على ما تزعمه العرب وتعتقده من ان الجن تستهوى الانسان
والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذى يتخبطه الشيطان
فشبه به الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان
والمسلمون يدعونه اليه فلا يلتفت اليهم انتهى تجاوز الله عنه
يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون حلالا مفعول كلوا وحال من مما فى
الارض طيبا طاهرا من كل شبهة ولا تتبعوا خطوات الشيطان
فتدخلوا فى حرام او شبهة او تحريم حلالا او تحليل حرام ومن
للتبعيض لان كل ما فى الارض ليس بمأكول وقرئ خطوات بضمتين
وخطوات بضمة وسكون وخطوأت بضمتين وهمزة جعلت
الضمة على الطاء كانها على الواو وخطوات بفتحتين وخطوات
بفتحة وسكون وخطوة المرة من الخطو والخطوة ما بين قدمى
الخاطئ وهما كالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع
خطواته ووطئ على عقبه انا اقتدى به واسن بسنته مبين ظاهر
العداوة لاخفاء به انما يأمركم بيان لوجوب الانتهاء عن اتباعه
وظهور عداوته اى يأمركم بخير قط انما يأمركم بالسوء بالقبيح
والفحشاء وما يتجاوز الحد فى القبح من العظايم وقيل السوء ما لا حد
فيه والفحشاء ما يجب الحد فيه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وهو قولكم هذا حلال وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما
يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف حديث ابن عمر بينما
نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبل من جبال

من الغرايب

عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون واذا الشمس كورت
والمعوذتين وقل هو الله احد وقال رفع الينا حاجتك يا هامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتعه الينا عق من طريق
اسحق بن بشر الكاهلي وجاء من حديث انس ومن طريق ابي سلمة محمد
بن عبد الله الانصاري بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه
ثم قال وليس للحديث اصل تعقب بان الكاهلي قد تابعه محمد بن
ابي معشر رواه البيهقي في الدلائل وسماك عقب اخراجه ابو معشر
روى عنه الكبار الا ان اهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من
وجه اخر هذا اقوى منه وجاء ايضا من حديث عمر اخرجه ابو نعيم
من طريق عطاء الخراساني عن ابن عباس عن عمر واخرجه الفاكهي
في اخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر واخرجه جعفر المستغفري
في الصحابة عن سعيد بن المسيب قال قال عمر ولحديث انس طريق
ثان ليس فيه ابو سلمة الانصاري اخرجه ابو نعيم في الدلائل وجاء
عن عائشة مرفوعا ان هامة بن لهيم ابن لاقيس في الجنة اخرجه علي
بن الاشعث احد المتروكين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن
الكتاب المسمى بتنزيل الشريعة المرفوعة عن الاخبار الموضوعة
لعلي بن محمد بن علي بن عراق الشافعي الكناني ذكره في كتاب القدماء
في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكم بن الجوزي بوضعه وتعقب
فيه على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجة حرر
بمدينة الرها من اعمال الرقة فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش
قال القاشاني في التأويلات عند تفسير سورة الفيل قصة اصحاب
الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهي احدى ايات قدرة الله واثر من اثار سخطه على من اجترء
عليه بهتك حرمه والهام الطيور والوحوش اقرب من الهام الانسان
لكون نفوسهم ساذجة وتأثير الاحجار الخاصية اودعها الله تعالى فيها

شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فما صارت
النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكلية
وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي
كانت فيه الهيئة الطينية او النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت
فيه هيئة انسان او هيئة انسان او هيئة والقسمان الاولان باطلان
لان كل من زرع بذرا لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يحكم
على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان
عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذب بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى
من حيث المفهوم المذكور مما وقع فيها خلاف وانما الخلاف في ان
ذلك لامر اجزاء لا تتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او
جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام
صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقراطيس
او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راى جماعة من الاقدمين او امر رابط
من الجسم كما عليه راى المعتبرون من المشائين فمادة الجسم عند اصحاب
المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيره بالانفصال والحكما
اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل الاتصال
والانفصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته
بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالة الاتصال والانفصال
وهو الهيولى عندهم من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازي
صاحب الاسفار الاربعة والشواهد الربوبية هو المعز قال في اخوان
الصفا في الرسالة المسماة بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من
القسم الاول من الرياضات فصل اعلم ان النطفة اذا سلمت في الرحم
عن الافات العارضة هناك ومن تغير المزاج وفسادا الاخلاط ومن
اشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادي شهرا يشهر وتمت
بنية البدن وكملت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية

من الافات عند الابتداء وعند النسو من فساد المزاج وتغير الاخلاط
ومناحس اشكال الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعلمون الصناع
الحناع الحذاق مصنوعاتهم من الاشكال والصور والتماثيل
مناسبات بعضها لبعض فى التركيب والتاليف والهندام كل ذلك
اقتداء بصنعة البارى وتشبيها بحكمته جل ثناؤه كما قيل فى حد الفلسفه
انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حررت بمدينتنا
ومما يجب حفظه ليعلم ان الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق
ثلثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع
العالم جوهرا بان الموجود لا فى موضوع اى القائم بنفسه الذى
لايحتاج الى مقوم القسم الثانى مالا يصدم مذهبهم فيه اصلا من
اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم
ان خسوف القمر عبارة عن اختفاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه
وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء
محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور
الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على
دقيقة واحدة وهذا المعنى ايضا لسنا نخوض فى ابطاله اذ لا يتعلق به
غرض ومن ظن ان المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على
الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية
حسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويحقق ادلتها ويخبر بسببها
عن وقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب فى الشرع
وضر الشرع ممن ينصره لا بطريقة اكثر ممن يطعن فيه بطريقة
وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روى انه عم
قال فى اخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على ان

او مستعد لهما وهو الحق واما المادى فاما محل لجوهر اخر فهيولى
او حال فيه فصورة او مركب منهما فجسم طبيعى اما الهيولى فاما ان يمكن
توارد الصور عليها وهى هيولى العناصر او تلزمها صورتها وهى هيوليات
الافلاك والكواكب واما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهى
الصورة الجسمية او مختصة بنوع منها وهى الصورة النوعية والنوعية
اما ان يلزم هيولاها وهى صورة الافلاك والكواكب ولا وهى
هيولى العناصر واما الجسم الطبيعى فهى اما بسيطة بمعنى انه لاينقسم
الى اجسام مختلفة الطبايع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقايق كماء الجرة فانه بارد
رطب فاذا صب فى كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع انه مؤلف
من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية وهى حقايق
مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد
او قابل لهما والاول اما ميز اولا فالميز هو الكوكب وهو اما سيار
او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثانى اما مرصود اولا
والاول الف وخمسة وعشرون كوكبا والثانى لا يعلمه الا الله تعالى
وغير الميز هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهى افلاك التداوير
الستة لما عدا الشمس من السيارة او شامل لها وهو اما شرقى الحركة
وهو اربعة الفلك الاعظم ويدبر عطارد وجوزهر القمر ومائله
او غربيها وهو اربعة عشر واحد منها فلك الثوابت وستة منها
فمثلات ما عدا القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التداوير
الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما
خفيف يطلب المحيط او ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على
الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتى البرودة واليبوسة
او تقبل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتى البرودة
والرطوبة واما المركب اما تام او ناقص والتام اما نام اولا والثانى

واما الاعراض النسبية فسبعة الاول الاضافة وهى النسبة بين امرين
يعقل كل بالقياس الى الاخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل
والثانى الاين وهى نسبة الممكن الى المكان الثالث متى وهى نسبة
الاشياء الزمانية الى الزمان او الان والرابع الوضع وهى نسبة
بعض اجزاء الشئ الى البعض والى الخارج كالجلوس والقيام والخامس
الملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المنتقل معه كما عند
التعمم والتقمص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير
كالقطع والكسر والسابع ان ينفعل مادام ينفعل وهو التأثير
كالانقطاع والانكسار من مقدمة رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى
المصرى التى الفها فى الحدوث والقدم والقضاء والقدر وما يتعلق
بالتكليف وافعال العباد القسم الثالث فى المركبات التى لا مزاج
لها وهى ثلثة انواع لان حدوثها اما فوق الارض او عنى فى الهواء
واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه ما يتكون
من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل
من الرطب اجزاء هوائية وما هى البخار ومن اليابس اجزاء راضية
تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلوا عن هوائية وهى الدخان فالبخار
المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاء المائية فيصير هواء وقد
يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم
يكن البرد شديدا وان صابه برد شديد فجمد السحاب قبل التكامل يشكل
القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان
كان من سحاب بعيد لزويان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا
غير مستدير فى الغالب وانما يكون البرد فى الهواء الربيعى او الخريفى
لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى وقد لا يبلغ البخار
المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار رضابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل

كائنات الجو

الامطار

الثلوج

البرد

الضبابا

الصقيع

الطل

الزوبعة والاعصار

الى ان يفتر وبالجمله فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما
الزوبعة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة
فسببا الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة
ان تنفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فتعارضها فى الطريق سحابة
صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزوء من الريح بين
دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فتضغط الاجزاء الارضية
بينها فتهبط ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة
للاشجار والمختطفة للسفن من البخار وما تواتر من تخريبها للمدن
وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك ليشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان
للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير

الهالة

الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية
صقيلة كانها مرايا متراصية بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع
فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى
على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى فى كل واحدة من تلك الاجزاء الرشية
شبحه لانعكاس ضوء الصبغ منها الى القمر لان الضوء انما وقع على
صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ
منه اذا لم تكن جهة مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى
شكله لان المراة صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولو انه ان كان
ملونا كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائره مضيئة لكون
الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب
الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى
فى ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة فى الصحراء واكثر ما تحدث الهالة
فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تاتى
من تلك الجهة وبيطلانها يتخن السحاب على المطر لتكثير الاجزاء المائية

على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل
الحرارة فى الطين اللزج بحيث تستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد
الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك
الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فانا صادفنا الحرة العظيم طينا كثيرا
لزجا اما دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فانا ارتفع بان
تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان
يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاء
الرخوة بالمياه والرياح وتفور تلك الحفر بالتدريج عورا شديدا وتبقى
الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او تحصل من
تراكم عمارات تحتربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا
كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر
التحتانى وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه
وبين الاخر وقد يوجد فى كثير من الاحجار عند كثيرها اجزاء الحيوانات
المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى
البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر
الجبال ويكون الحفار مابينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح
ومن منافع الجبال حفظ الانجرة التى هى مادة المعادن والسحب
والعيون فانا لانجرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر
يعتد به النوع الثالث مايحدث فى الارض قد يعرض لجزء من الارض
حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح اما ينا سب ذلك وكان
وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج
ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها
لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات به هائلة لشدة المحاكة
والمصاكة وقد يسمع منها روى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة فى الاراضى

تكون الاحجار والجبال

منافع الجبال

الزلزلة

اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين
للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لايمتنع استنادها الى
الاسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون
صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من
الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسباب له فان من
الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار ومن
الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض
حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام
الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس
الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضنية النرس ولا يحرق النرس
وان من الكواكب ذوات الاذناب ما تبقى عدة شهور ويكون لها
حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي
فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى
الروحانية الى هنا من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمة
عليه رحمة واسعة اعلم ان ذكر الهوا بسبب ما قرب منها الى كرة
الارض والماء مختلطة بالاجزاء الارضية المائية التي ترفع عنها
اليه وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى
كرتين احاطت احديهما بالاخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف
عن شوب الكثافة التي تحصل من اختلاط الاجزاء المائية الارضية
والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكور كثافة يقبل بها
النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباختلاط وباعتبار
اختلاطها بالابخرة كرة البخار وباعتبار كرة الرياح فهاكرة النسيم
والمحاطة ببرودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية ان يكون
باردة الا ان يكون انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض

الامور من الشرح المذكور المقالة الثالث من القسم الثانى من
الكتاب الرابع من المطالب فى اعادة الكلام فى تقرير الوجوه الدالة على
ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول الفصل
الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة فى اثبات
كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكر ههنا وجوها اخرى فنقول الكلام فى
هذا الباب مرتب على قسمين احدهما فى الاعتبارات المأخوذة من
اصول الحكمة الدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا
لا علة موجبة والثانى الدلائل المذكورة فى هذا الباب فى القرآن المجيد
فانا ضممنا الدلائل العقلية المذكورة فى باب القادر الى هذه الوجوه
بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة اما القسم الاول وهو الاعتبارات
المأخوذة من اصول الحكمة اعلم ان قبل الخوض فى شرح تلك الاعتبارات
بحسب تقديم مقدمة وهى ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية وكل
متناه فهو مشكل ينتج ان هذه الاجسام المحسوسة مشكل وهذه الاشكال
قسمان احدهما الاشكال التى حصلت على سبيل الاتفاق من غير ان
يحتاج حصولها الى فعل فاعل حكيم والثانى فى الاشكال التى يشهد
صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول
فمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر فانه لابد وان يكون لتلك القطعة من
الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا ان صريح العقل شاهد بان
ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصولها
على فعل فاعل مختار واما القسم الثانى فهو مشكل الاشكال الواقعة
على وفق المصالح والمنافع ونذكر منها مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا
الى الابريق رأينا فيه ثلثة اشياء احدها الراس الواسع وثانيها البلبلة
الضيقة وثالثها العروة فلما تاملنا فى هذه الاحوال الثلثة وجدناها
موافقة لمصلحة الخلق فانه لابد من توسيع راس الابريق حتى يدخل
الماء فيه بالسهولة ولابد من ضيق بلبلته حتى يخرج الماء منها بقدر

للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس في الفلك كالملك
في العالم فالكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم والبروج
كالبلدان والدرجات كالمحلات والدقايق كالازقة ولما كان الامر
كذلك لاجرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب
ان يكون في وسط الملك وبيانه ان جملة العالم احدى عشر كرة خمسة
منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ والمشتري وزحل وفلك
الثوابت والفلك الاعظم وخمسة اخرى تحت فلك الشمس وهي
فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء
والكرة الكثيفة وهي الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم
الاجسام لاجرم جعل مكانها في وسط كرات العالم الوجه الثاني ان
القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير
من الناس يزعم ان انوار سائر الكواكب مقتبسة ايضا من الشمس ولولا
ان جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس ولا
لما عرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي
من الفلك بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض
ولو لم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية
لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة
مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت
لخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب لانها وان خفيت لا ان قوتها
باقية ولذلك فانه يكون من يوم من الصيف اخر من يوم اخر وما ذاك
الا بسبب ان الشمس اذا قارنت في خمرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء
وبالضد منه في جانب البرد الوجه الرابع انا نرى جميع الحيوانات
في الليل كالميت فاذا طلع نور الشمس ظهرت في اجساد الحيوانات نور
الحياة فيجري هذا مجرى ما اذا قيل ان طلوع نور الشمس ينفخ في ابدان
الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك النور اتم كان ظهور

هذا الليل قليل النفع وكان التاثير شديدا لافراط فكان تعرض قريبا
مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها اسرع من هذه لما كانت المنافع وما
تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ حركة الجهة مدة ثم ينتقل عنها
الجهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم
بذلك تأثير وكملت منفعته الوجه السادس من منافع وجود الشمس
انه تعالى حركتها بحيث يحصل لها في الحركة اوج وحضيض فعند
حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وسبب القرب من الارض تعظم السخونة حادثة
للرطوبات لاجرم تجذب البخار الى الجانب الذي يسامته حضيض
الشمس واذا جذبت البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب الذي يحاذي
الاوج ولم يبق البحر على وجهة فصار احد جوانب الارض صالحا
لمساكن الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات
الموجود في عالم الكون والفساد والوجه السابع من منافع الشمس ان
كل موضع تكون الشمس بعيدة جدا عن مسامتتنا اشتد البرد فيه مثل
الموضعين اللذين تحت القطبين فانه لا يكون هناك حيوان ولا نبات
يثبت ويكون هناك ستة اشهر نهارا وستة اخرى ليلا ويكون
هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمني فانه اقرب
الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع انه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه
ايضا بالبحر الثاني فانه اذا صارت الشمس في اوائل العقرب الى ان تصير
الى اوائل الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن
ان الاستقراء يدل على ان السبب الظاهر في اختلاف الناس في اجسامهم
والوانهم واخلاقهم وطبايعهم وسيرهم احوال الشمس في الحركة وذلك
لان الناس على ثلثة اقسام احدها الذين يسكنون تحت حد الاستواء
الى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها ممر راس السرطان وهم يسمون

سبطة سفرة وابدانهم عظيمة رخصته وطبايعهم مايلة الى البرد
واخلاقهم وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم
الاول والسابع فانه يقل فيه العمران وينقطع بعض العمارات عن بعض
لغلبة الكيفيتين الفاعليتين ثم لا تزال العمارة فى الاقليم الثانى والسادس
والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها واما الاقليم الرابع فانه متواصل
العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف
باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم
مربوطة باحوال الشمس فان قيل زعمتم انا الاقليم الرابع افضل الاقاليم
وعليه سئوالان الاول انا لادوية النافعة لا يتولد شئ منها فى الاقليم
الرابع وانما يتولد فى سائر الاقاليم والثانى انه لم يخرج عن هذا الاقليم
احد من الانبياء والجواب عن الاول ان الدواء انما يكون دواء اذا كانت
احدى الكيفيات غالبة وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما
يتولد فى الاقاليم الخارجة عن الاعتدال اما الاقليم الرابع فانه لما كان
معتدلا لا جرم ان لا يتولد فيه الا الاجسام الفاضلة المعتدلة اما
الاجسام الدوائية فانها لا بد وان يكون خارجة عن الاعتدال فلهذا
السبب لا تتولد الادوية فى هذا الاقليم والجواب عن الثانى ان عقول
اهل الاقليم الرابع كاملة غزيرة متوفرة بعضهم يقرب من البعض فى
الكمال فلا جرم لم يخرج منهم الانبياء اما سائر الاقاليم فالنقصان
غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لا جرم ظهر
التفاوت ظهورا منتهيا الى حد الاعجاز الوجه التاسع من احوال
الشمس ان المواضع التى تسامتها الشمس على قسمين احدهما موضع
حضيضة وغاية قربه من الارض فهذه المواضع هى البراري الجنوبية
وهى محترقة نارية يتكون فيها حيوان اما المواضع المقاربة لتلك
المواضع فسكانها كلهم سود الالوان لاحتراق موادهم وجلودهم
بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس واما المواضع المسامتة لاوجه

بسبب انتقالها فى ارباع الفلك ولا شك ان السبب فى تولد النبات
ونضجها وكمال حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كانت السبب
لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النبات هو الفصول
والسبب لتولد الحيوانات هو النبات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث
هذا العالم الوجه الحادى عشر فى تأثير الشمس فى النبات وهو من وجوه
احدها انا الشمس اذا تباعدت عن سمت الراس اشتد البرد فى الهواء
واستولى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر فى باطن الارض وتتولد فيه
الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن وانفلاق الحب فى بطن الارض
فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المستخن بسبب قوة الشمس
يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال فى الزروع والثمار وثانيها ان تأثير الشمس
فى النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه ان الريحان الذى
يقال له النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند
اخذ الشمس فى الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت
وثالثها ان الزروع والنبات لا تنمو ولا تنشو الا فى المواضع التى تطلع
عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها ان وجود بعض انواع
النبات فى بعض البلاد فى الحر والبرد الذى لا سبب له الا حركة النير
الاعظم فان النخيل تنبت فى البلاد ولا تنبت فى البلاد الباردة وكذلك
شجرة الاترج والليمون والموز لا تنبت فى البلاد الباردة وفى الاقليم
الاول تنبت الاقاوية الهندية التى لا تنبت فى سائر الاقاليم وفى البلاد
الجنوبية التى وراء خط الاستواء تنبت اشجار وفواكه وحشايش لا يعرف
شئ منها فى البلاد الشمالية واما الحيوانات فيختلف الحال فى تولدها
باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعلم والببر توجد فى ارض
الهند ولا توجد فى سائر الاقاليم التى تكون دونها فى البرودة كذلك
غزال المسك والكركدن ربما لا يوجدان الا فى بلاد الترك وما يقربها

فى المرة الثانية ثم يبتدى الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر
افق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة اخرى ولان الارض
مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلها وفى
مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر افقا
لموضع اخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط سماء لموضع
اخر ومغربا لموضع اخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد تحصل احوال
اخر فلا جرم يحصل لاجل هذه الاسباب احوال تختلف مضربة فى
البحر واعلم ان سكان البحر كلما راوا فى البحر انتفاخا وهيجان رياح
عاصفة وامواج شديدة علموا انه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت
الامواج والرياح علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل
فانهم يجدون عندهم فى وقت المد للماء حركة من اسفله الى اعلاه
فاذا رجع الماء ونزل فهناك وقت الجزر الوجه الثانى من اثار القمر ان
ابدان الحيوانات فى وقت زيادة الضوء القمر تكون اقوى واسخن
وبعد الامتلاء يكون اضعف وابرد وتكون الاخلاط التى فى بدن
الانسان مادام القمر زائدا فى ضوئه فانها تكون ازيد ويكون ظاهر
البدن اكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه
الاخلاط فى غور البدن والعروق وازباد ظاهر البدن يبسا الوجه
الثالث اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبنى
على زيادة نور القمر ونقصانه الوجه الرابع شعر الحيوانات فانه مادام
القمر زائدا فى ضوئه فانه يسرع بناته ويغلظ ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر
فى الانتقاص بطأ نباته ولم يغلظ وايضا ابدان الحيوانات تكثر فى
اول الشهر الى نصفه مادام القمر زائدا فى الضوء فاذا نقص ضوء
القمر نقصت غزارتها وكذلك ايضا ادمغة الحيوانات تكون زائدة
فى اول الشهر مما فى اخره وكذا القول فى بياض البيض ثم قالوا لما هذه
الاحوال تختلف بسبب حال القمر فى اليوم الواحد فانا القمر انما كان

والثانى انه اقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتاثير فيه اولى والثالث
ان القمر بسرعة حركاته يمزج انوار بعض الكواكب بانوار الباقى ولا شك
ان امتزاجاتها مبادى لحدوث الحوادث فى هذا العالم فكان القمر هو
المبداء القريب الفصل الرابع فى احوال سائر الكواكب اعلم ان منافع
الكواكب كثيرة ومن العجايب ان الكرات السبعة التى هى منازل البارات
السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى
الاوج ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبعة كرتان عظيمتان
مادونهما كرة الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاطلس وحصل فى
داخل الكرات السبعة كرتان احدهما كرة الجسم اللطيف وهى كرة النار
والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهى كرة الماء والارض فالكرتان
العاليتان اعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة
المذكورة فى تداويرها المذكورة فى الكرات السبعة كالالة والاداة فهذه
الكواكب اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانها تاخذ القوى من الكرتين
العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل
فكانها تؤدى تلك الاثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة
ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات ستة فهى تتحرك
لطبايعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق
الى المغرب وايضا فهى تميل تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا
فهى تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجاتها واخرى
الى اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ستة حاصلة
لكل واحد من تلك السبعة فهى اثنان واربعون حركة وينضم اليها
حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد
من ذلك فالمجموع اربعة واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة
الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة واربعون نوعا من
الحركة ثم انا اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك

وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبل التداخل اما الترادف
ففى قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال الله تعالى
ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه
وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل مرة عن الايمان فاجاب بهذه
الخمسة واما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومعناه استسلمنا فى الظاهر فاراد بالايمان
ههنا تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان
والجوارح وفى حديث جبريل عليه السلام لما سئل عن الايمان فقال
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحسان
والقدر خيره وشره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فغير
بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل وفى حديث سعد رضى الله
عنه انه صلى الله عليه وسلم اعطى رجلا عطاء ولم يعط الاخر فقال
له يا رسول الله تركت فلانا لم يعطه وهو مؤمن فقال او مسلم فاعاد عليه
فاعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى ايضا انه سئل عليه السلام
فقيل له اى الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اى الاسلام افضل
فقال الايمان وهذا دليل على الاختلاف والتداخل وهو فى الاستعمالات
للغة لان الاسلام عمل من الاعمال وهو افضلها والاسلام هو تسليم
اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذى بالقلب
وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز
فى اللغة اما الاختلاف فهو ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق
بالقلب فقط فهو موافق للغة والاسلام عن التسليم ظاهرا وباطنا
وهو ايضا موافق للغة فان التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس
من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن ان يوجد المعنى فيه

الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة او بعض الكبائر فعند هذا قالت
المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسم الفاسق وهو على
منزلة بين منزلتين وهو مخلد في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة
الثالثة ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال
بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال ابو طالب المكي العمل من الايمان ولا يتم
دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى
الذين امنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على ان العمل وراء الايمان
لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى
الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر احدا لا
بجحوده لما اقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر
والقايل بهذا قايل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه
وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد وان يقول
نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيده ونقول لو بقي حيا حتى
دخل عليه وقت صلوة فتركها ثم مات او زنى ثم مات فهل يخلد
في النار فان قال يفهم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان
العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا في وجوده ولا في استحقاق
الجنة به وان قال اردت به ان يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم
على شيء من الاعمال الشرعية فما ضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات
التي بتركها يبطل الايمان وما عدا الكبائر التي بارتكابها يبطل الايمان
وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صاير اصلا الدرجة الرابعة
ان يوجد التصديق بالقلب فقيل ان ينطق باللسان او يشتغل
بالاعمال مات فهل تقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما
اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان
وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث

عندالله تعالى انه لايحله ذلك الميراث ويلزمه اعادة النكاح ولذلك
كان حذيفة رضى الله عنه لايحضر جنازه من يموت من المنافقين وعمر
رضى الله عنه كان يراعى ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضى
الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا وان في العبادات
والتوقى عن الحرام ايضا من جملة مايجب لله تعالى كالصلاة وليس هذا
مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام
التام مايشتمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر
الالفاظ والعمومات والاقيسة فلا ينبغى ان يظن القاصر فى العلوم ان
المطلب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده فى فن الكلام الذى يطلب
فيه القطع فما اقل من نظر الى عادات والمراسم فى العلوم فان قلت فما
شبهة المعتزلة والمرجئة ومحاجة بطلان قولهم فاقول شبههم عمومات
القرآن اما المرجئة فقالوا لايدخل المؤمن النار وان اتى بكل المعاصى
لقوله تعالى فمن يؤمن بربه فلا يخساف بخسا ولا رهقا ولقوله
الذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما
القى فيها فوج سألتهم خزنتها الم تكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شئ وقوله كلما الفى عام فينبغى ان يكون كل من الفى مكذبا وبقوله
تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبات
ونفى ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهو فزع يومئذ امنون
والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال
الله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولا حجة لهم فى ذلك فانه حيث
ذكر الايمان بهذه الايات نريد به الايمان مع العمل دليلنا ان الايمان
قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافق بالقلب والقول والعمل
ودليل هذا التاويل اخبار كثيرة فى معاقبة العاصين ومقادير العقاب
وقوله يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف
يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر

ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات
والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق
بالقلب من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه
وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها اعلى من بعض وقد قال النبي
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والصحابة رضي الله عنهم ما
اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الايمان بالزنا ولكن غير مؤمن حقا
ايمانا تاما كاملا كما يقال لاحاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان
اي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الانسانية مسئلة فان قلت
فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص
بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا
نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لا جدعن قولهم
عدول فما ذكر حق وانما الشان في فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من
اجزاء الايمان واركانه وجود بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود
والناقص موجود والشيء لا يزيد به بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان
يزيد براسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة هو
يزيد بالركوع والسجود بل يزيد بالاداب والسنن فهذا تصريح بان
الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان
فان قلت فالاشكال قائم فان التصديق كيف يزيد وينقص وهو
خطه واحدة قال اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب وكشفنا
الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلثة
اوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد
من غير كشف وانشراح صدور وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا
الخواص وهذه الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة
تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر
باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف

هذا اعترض خارجا عن علم المعاملة ولكن بين العالمين ايضا اتصال
وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم
المعاملة الى ان نكف عنها بالتكلف فهنا وجه زيادة الايمان بالطاعة
بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال علي رضي الله عنه ان الايمان ليبدو لمعة
بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان
النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهت تمت وزادت حتى يسود القلب
كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم
ما كانوا يكسبون الاطلاق الثاني ان يراد به التصديق والعمل جميعا
كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن واذا ادخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يخف زيادته
ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق
هنا فيه نظر وقد اشرنا الى انه مؤثر فيه الاطلاق الثالث انه يراد به التصديق
الذي لا شك فيه يختلف طمانينة النفس اليه فليس طمانينة النفس
الى ان الاثنين اكثر من واحد كطمانينة الى انا لعالم مصنوع حادث
وان كان لا شك في كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمانينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات
ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار
انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض
المواضع في حكم اخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان
كان ما في القلب متفاوت فان قلت ما وجه قول السلف انا مؤمن
ان شاء الله تعالى الاستثناء شك والشك في الايمان كفر وقد كانوا
يمتنعون عن جزم الجواب وقيل الملقمة ليؤمن انت فقال ارجو ان
شاء الله تعالى وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه
ورسله وما ندري ما نحن عند الله فما معنى هذه الاستثناءات
فالجواب ان هذا الاستثناء صحيح وله اربعة اوجه وجها لا يستند

كل انسان شاك فى كمال ايمان وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان
حق من وجهين احدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو
خفى لا يتحقق البراءة منه والثانى انه بكمال بالطاعات ولا يدرى وجودها
على الكمال اما العمل ما قال الله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله اولئك هم
الصادقون فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر
من امن بالله واليوم الاخر الاية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد
والصبر على الشدايد ثم قال اولئك الذين صدقوا واما التباطه بالبراءة
عن النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه
فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن اذا حدث كذب
واذا وعد اخلف وانا اتمن خان واذا خاصم فجر وفى بعض الروايات
واذا عاهد عذر وقال بعض العلماء اقربا لناس من النفاق ومن يرى
انه برئ منه قال ابو سليمان الدرانى سمعت من بعض الامراء شيئا
فاردت ان انكره فخفت ان يأمر بقتلى ولم اخف من الموت ولكن
خشيت ان يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج روحى فكففت وهذا
من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه
لا اصله فالنفاق نفاقان احدهما يخرج من الدين ويلحق من الكافرين
ويسلك فى زمرة المخلدين فى النار والثانى يفضى الى النار الى مدة
او يقصر من درجات عليين ويحط من رتبة الصديقين وذلك
مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء واصل هذا النفاق تفاوت
السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والعجب وامور اخر لا يخلوا
عنها الا الصديقون الوجه الرابع هو ايضا مستند الى الشك وذلك
من خوف الخاتمة فانه لا يدرى السلم له الايمان عند الموت ام لا فان
ختم بالكفر يعوذ بالله حبط الايمان السابق لانه موقوف على سلامة
الاخر والعاقبة مخوفة ولاجلها كان اكثر بكاء الخائفين لاجلها ثمرة

ان يواسى المقاتلة المشروط لهم لتنفيل لشيوخ الذين كانوا عند
الرايات فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا بما شرط لهم فان
لهم ان فعلوا لم يؤمن ان يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التحاب
والتصافى فاتقوا الله فى الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين
متأخين فى الله واصلحوا ذات بينكم وتأنسوا وتساعدوا فيما رزقكم
الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت
احوال بينكم يعنى ما بينكم من الاحوال حتى يكون احوالا لفرقة
وانفاق كقوله بنات الصدور وهى مضمراتها لما كانت الاحوال
ملابسة للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقحاذا انايك يريدون
ما فى الاناء من الشراب وقد جعلا التقوى واصلاح ذات البين
وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته ليعلمهم ان كمال
الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين
كاملى الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة
اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم واللام فى قوله انما المؤمنون اشارة اليهم اى انما الكاملوا الايمان
الذى من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله اولئك هم المؤمنون
حقا وجلت قلوبهم فزعت وعظم الدرداء الوجل فى القلب كاحتراق
السعفة أما تجد له فى شعيرة قال بلى قالت فادع الله فانا لدعاء يذهبه
يعنى فزعت لذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وعزة سلطانه
وبطشه بالقضاة وعقابه وهذا الذكر خلاف الذكر فى قوله ثم تلين
جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمته ورأفته وثوابه
وقيل هو الرجل يريد ان يظلم او يهم بمعصية فيقال له اتق الله فينزع
زادتهم ايمانا ازدادوا بها يقينا وطمانينة نفس لان تظاهر الادلة
اقوى للمدلول عليه واثبت لقدمه وقد حمل على زيادة العمل وعن

مطلب حسن

فقال محمد احسنت فقال الامام لا ادرى اى قوليه اوجع لى قوله
انظر حسنا او احسنت فان احسنت انما يقال لمن صوابه من تعريفات
الجاى البقاء فى حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام قال ابن
بطال مذهب جميع اهل السنة من سلف الامة وخلفها ان الايمان
قول وعمل يزيد وينقص والمعنى الذى يستحق به العبد والمدح والموالاة
من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلثة التصديق والاقرار والعمل
ولا خلاف انه لو اقر وعمل بلا اعتقاد او اعتقد وعمل وجحد بلسانه لا يكون
مؤمنا وكذلك انا اقر واعتقد ولم يعمل الفرايض لا يسمى مؤمنا بالاطلاق
واقول لعل مراده كمال الايمان لا اصل الايمان ونفسه والا فكل من ترك
فرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع انه قد ثبت ان كل من اقر بلسانه سماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم ان تحقيق هذه المسائل
وبيان النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة او بالعموم والخصوص
موقوف على تفسير الايمان وذكر فى الكتب الكلامية له تفاسير فقال
المؤخرون هو التصديق الرسول عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة
والحقيقة التصديق والاقرار والكراضيه وبعض المعتزلة الاعمال
والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان هذه
اقوال الخمسة الثلاثة منها بسيط وواحد مركب ثنائى والخامس مركب
ثلاثى ووجه الحصر انه بسيط اولا والبسيط اما اعتقادى او قولى
او عملى والمركب اما ثنائى او ثلاثى وهذا كله بالنظر الى ما عند الله واما
عندنا هو بالكلمة فانا قائلها حكمنا بايمانه اتفاقا ثم لا يغفل انا النزاع
فى نفس الايمان واما الكمال فلا بد فيه من الثلث اجماعا وانا تحققت
هذه الدقايق انفتح عليك المغالق من شرح البخارى للفاضل الكرمانى
قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والايمان
فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ فى الاخر كانا المصدق من المصدق
من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد

الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته نوره وضيائه فى قلب المؤمن كذا فى
الكفاية لا مغايرة بين الايمان والاسلام عندنا خلافا للحشوية والظاهرية
لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ونقول
باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور الا بالايمان وهو ومعنى الايمان
لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه ان الاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع
فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى فى الوهيته وربوبيته والايمان
عبارة عن تصديق الله تعالى فيما لسان رسله عليهم الصلاة والسلام
وانما يتحقق ذلك لقبول اوامره ونواهيه فلن يتصور انسان يكون
مؤمنا بالله تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل على اتحادهما قوله
عزوجل فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا غير بيت من المسلمين
وقوله سبحانه ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير
ذلك من الاى والجواب ان مستندهم انا لله سبحانه لم يخبر عن
اسلامهم وانما امرهم بان يقولوا اسلمنا اى اسلمنا فى الظاهر مع
الانكار بقولنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عندانفسهم بدون
حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد فى الاية حقيقة لكان ما اتوا به مرضيا
ومقبولا عند الله كذا فى الكفاية الاسلام وهو الخضوع والانقياد بما
اخبره الرسول صلى الله عليه وسلم وفى الكشاف ان كل ما يكون من الاقرار
باللسان من غير مواطاة القلب فهو اسلام وما وطاءه فيه القلب
اللسان فهو الايمان اقول هذا مذهب الشافعى رحمه الله واما مذهب
ابى حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما من التعريفات للسيد قدس سره الاسلام
هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما فى قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا والدين
انا لدين عند الله الاسلام والايمان كما فى قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين ان المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون
الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن الدم

ديات فابى الا قتله فقتله وهو اول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبى صلى
الله عليه وسلم ولما ارادوا قتله قال لا هله بلغنى انا لقتيل يعقل بعد سقوط
رأسه فان عقلت فاتى قابض رجلى وباسطها ثلثا ففعل ذلك بعد سقوط
رأسه من خط السعدى فى هامش المغنى قال القطب الراوندى فى شرح
الشهاب روى ان دعاء صنفين من الناس مستجاب لا محالة مؤمنا كان
او كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر لان الله تعالى من يجيب المضطر
اذا دعاه وقال النبى صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل
اليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا فى ضلال فكيف يستجاب
دعاؤهم الاية واردة فى دعاء الكفار فى النار وهناك لا ترحل العبرة ولا يجاب
الدعوة والخبر الذى اوردناه يراد به فى الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من
كشكول قال الاصمعى سمعت اعرابيا يقول اللهم اغفر لامى فقلت مالك
لا تذكر اباك فقال ان ابى رجل يختال لنفسه وان امى امراة ضعيفة وروى
عنه ايضا قال حج اعرابى فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار
الكعبة وقال اللهم اغفر لى قبل ان يدلهمك الناس وكثر عليك السائلون
الاول من كشكول والثانى من رحلة الغريب لابن الوكيل كلام الملائكة
لا يرون ربهم سوى جبريل عليه السلام راى مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين
لم لا يرون ربهم قال لانه الروية فضل من الله والله يؤتى الفضل من يشاء
كذا فى كنز العباد وقيل لو لم يروا اى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للقاضى
المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الروية ثابتة فى حق جبريل وميكائيل
واسرافيل وكذا فى حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف
فيه لانه لم يوجد النص فى حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف
فيه كذا فى التمهيد للامام السالمى الحنفى كلام الانبياء عليهم السلام ليس
لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سؤال
القبر وكذا العشرة المذكورون بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس
لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة واما حساب العرض فللانبياء

او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار فانا امن او جعل الغير امنا
من التكذيب وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله
تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول
كقوله تعالى حكايت وما انت بمؤمن لنا ولما انه عائد الى خلق شيء صادقا
في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة
قيل امنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزه عما يليق وامنت
بالرسول اى بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة
اى بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة
والانوثة ليسوا بنات الله تعالى ولا شركائه وامنت بكتبه وبكلماته اى
بانها منزلة من عبد الله صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وامنت باليوم
الاخر اى بانه كائن البتة وامنت بالقدر اى بان الخير والشر بتقدير الله
ومشيته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف اقول تضمين الاعتراف في التعدية
بالباء مستلزم لاعتبار الاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك كما سيأتي
مع انا لقول بالتضمين في الايمان بعيد اذ قلنا يوجد استعماله بدون الحرف
ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد
بحرف وقد يحذف منه الحرف المبحث الثاني الايمان في الشرع عبارة اما
عن العمل القلب وحده وهو التصديق على المختار عند اهل السنة او المعرفة
عند الشيعة ومن يجري مجراهم والتسليم عند الظاهرية من المتاخرين
بخراسان واما عن القول اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى
ان من اضمر الايمان ولم يظهر باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني
فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرقاشي وبشرط التصديق عند
القطان واما عن عمل القلب والتصديق مع الاقرار عليه مرة وان
كان في الحقيقة وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكي عن ابي حنيفة فعلى
هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا
واما اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام

الاول وقد حدث البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقولا هل القبلة من
المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل منا هل الايمان
عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيز من الكتب الشافعية
وبه كلام الحنفية فى الاصول وان خالف ظاهر كلامهم فى الكتب الفروع
قال فى شرح المقاصد فى واخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات
الاسلام كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها مسئلة الصفات فذهب
الشيخ الاشعرى واكثر الاصحاب الا انه ليس بكافر وبه يشعر ما قاله الشافعى
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية وفى المنتقى عن ابى حنيفة انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء من اصحابنا فالظاهر ان ما يجب
الايمان به ضرورى كونه من الدين بقسم اخر هو ان كثيرا من الافعال والاقوال
الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقية خلافها
ويمكن ان يقال المراد الايمان الذى وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام
البحث الرابع ان التصديق المعتبر فى الايمان شرعا هو التصديق اللغوى
لانه لو نقل فى الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب به من غير بيان ولتوقفوا
فى الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعا وانما التوقف الى
بيان ما يجب الايمان به فبين فى مواضع من التنزيل وفى الحديث المشهور ثم هذا
التصديق اللغوى يعبر عنه بالفارسية كرويدن وراستكوى داشتن وهو خلاف
التكذيب وينافيه التردد ولذا اختيار العلماء فى الفاظ الايمان كرويدن
بمحمد رسول الله راست كوى داشتم پذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقى المقابل
للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا فى كتابه المسمى بدانشنامهٔ علائى دانستن
دو گونه است يكى دريافتن ودر رسيدن وانرا بنارى تصور خوانند دوم
كرويدن وانرا بنارى تصديق خوانند ولا شك ان هذا الشيخ ثقة فى تفسير
الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوى المنطقى هو معنى الاسلام والتسليم
والاذعان والقبول ومما يدل على انه يكتفى بالتصديق المنطقى فى الايمان ما ذكر
الشيخ ابن الحجر فى شرح البخارى فالسلف قالوا هواى الايمان الاعتقاد بالقلب

وكرويدن وحق دانستن وانرا كه حق دانسته باشي وقال بكفر من لا يعتقد
ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم
ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين
برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه
لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل
هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد
من معنى اخر وهو التسليم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الاية ولم يعلم
ان المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر
اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما
ادعى النبي صلى الله عليه وسلم النبوة واظهر المعجزة ووقع في القلب صدقه
ضرورة من غير ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه
وايضا التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا مع ان في كلامهم كل
منهما بحثا اخر اما في كلام المولى صدر الشريعة فلانا لا نجد من نفسنا
سوى التصديق المنطقي مرايمي بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو
سلم فيلزم ان يكون صاحب التصديق ضرورة مأمورا بتحصيله اختيارا
ثانيا وفيه ما فيه على ان اعتبار الاختيار في التصديق لغة محل تردد وايضا
معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا ليس انه يكون من مقولة الفعل
بل ان يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار سواء كان هو
في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام او الكيفيات كالعلم والنظر
فاعلم انه لا اله الا الله وانظر ما ذا ترى او من الانفعالات كالتسخن والحركات
وغير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم واما في كلام المولى الشهيد
فلانه زعم ان التسليم امر زائد على التصديق المعتبر عند العلماء والمفسر
بقولنا كرويدن وباور داشتن وراستكوى داشتن وبذيرفتن وانه
اطلع على ذلك بعد حين من الدهر وبنذ من العمر فكاد يفضي ذلك
الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل بحقيقة

يرد عليه ان ذلك لا يصح فى مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما
فانه لا معنى له اصلا وان سلم صحته فى الايمان بالله والانبياء وايضا
اعتبار ذلك الرضاء والتسليم فى المعنى اللغوى للتصديق بحسب
اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر فى الكتب ان كون الايمان المعرفة
مذهب سخيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق
المعرفة فما وجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة
مع الانكار والاستكبار باللسان والخوارج وظنى ان الاختلاف
والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقى من قبيل الفعل لا من
اقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا بطلانه فى كتبهم فمن
جعل التصديق من مقولة الفعل فانا لا يمان التصديق لا المعرفة
والعلم ومن قال انه من اقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة واما جهم
بن صفوان جعله من اقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان
وينبغى ان يعلم ان كثيرا من الايات والاحاديث يدل على ان الايمان
مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث المروى
فى صحيح المسلم عن عثمان رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة والمروى فيه
عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اشهد
ان لا اله الا الله وانى رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما
الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة الحفيدية الاسماعيلية ولقبوا
بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره
فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم
من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك
بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل
بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهما بسور له باب
باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولقبوا بالقرامطة لان

الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعمهم الى محمد بن اسمعيل
واصل دعواهم على ابطال الشرايع لان القبازية وهم طائفة من
المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود
على قواعدا سلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه
اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف
لغلبتهم واستيلائهم على الممالك نحتال بتاويل شرايعهم الى ما
يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم وذلك يوجب
اختلافهم واضطراب كلماتهم ورئيسهم فى ذلك حمدان
قرمط وقيل عبدالله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة واستدراج
الطغام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة
ام لا وذلك منعوا القاء البذر فى السبخة اى دعوة من ليس
قابلا لها ومنعوا من التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه
فقيه او متكلم ثم التانيس باستمالة كل من المدعوين بما يميل اليه
بهواء وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه
فى عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح
نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك فى ارشكان الشريعة
بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل
السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها اى لم تجب
احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد
الركعات اى لما كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين
الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء
ويطورن الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط
وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله و
باخذ المواثيق والعهود ويستدلون على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل واحد ميثاقهم بحسب

الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت يتوسط
الافلاك الطبايع البسيطة العنصرية ويتوسط الوسايط حدثت
المركبات من المعادن والنباة وانواع الحيوانات وافضلها الانسان
لاستعداده لقبض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى
وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية
يكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل
يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون
نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى
العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذى هو
وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك
تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر
وزمان قال الامدى هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن
بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة يؤدى عن الامام الذى
لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى
المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر
فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون
وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط
التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا
ضابط ودين ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه
من شرح المواقف الباطنية انما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان
لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تاويلا ولهم القاب كثيرة فبالعراق
يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبالخراسانية التعليمية والملحدة
وهم يقولون نحن اسماعيلية لانا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات
الامامة لاسمعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص

الناطق المتوجه الى الكمال وحكم النطفة المتوجه الى التمام وحكم الانثى
المزدوج بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوصى قالوا وكما تحركت الافلاك
تحرك النفس والعقل كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرايع
تحريك النبى صلى الله عليه وسلم والوصى فى كل زمان دايرا على سبعة
سبعة حتى ينتهى الى الدور الاخير ويدخل زمان القيمة ويرتفع التكليف
وتضمحل السنين وانما هذه الحركات الفلكية والسنين الشرعية لتبليغ
النفس الى حال كمال وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها
الى مرتبة فعالا وهو القيمة الكبرى فتخل تراكيب الافلاك والعناصر والمركبات
وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتتبدل الارض غير الارض وتطوى
السموات للكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر
والمطيع عن العاصى وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكل وجزئيات
الباطل بالشيطان المبطل فمن وقت الحركة الى السكون هو المبداء ومن
وقت السكون الى ما لا نهاية له هو الكمال ثم قالوا ما من فريضة وحكم
من احكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح وطلاق وجراح
وقصاص ودية الا وله وزان من العالم عددا فى مقابلة عدد وحكما
فى مطابقة حكم فان الشرايع عوالم روحانية امرية والعوالم شرايع
جسمانية خليقة وكذلك التركيبات فى الحروف والكلمات على وزان
تركيبات الصور والاجسام ونسبة الحروف المفردة المركبات من
الكلمات كالبسايط المجردة الى المركبات من الاجسام ولكل حرف وزان
فى العالم وطبيعة تخصها وتاثير من حيث تلك الخاصية فى النفوس فمن
هنا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس
كما صارت الاغذية الظاهرة الاطعمة المستفادة من الطبايع
غذاء للابدان وقد قدر الله تعالى ان يكون غذاء كل موجود مما خلقه
منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر اغذاء الكلمات والايات وان
التسمية مركبة من سبعة واثنى عشرة وان التهليل مركب من اربع كلمات

التحقيقى وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتب انما هو فى التلفظ تسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متأخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقة ثم كلامه وهذا المحمل
الكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية
الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى
قواعد الملة من شرح المواقف للسيد فى اخر المقصد السابع فى انه
تعالى متكلم قوله وكعدم اكفار الخ اعلم ان كفار من انكرها انما هو اذا
اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا
اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل
دال على ما هو صفة حقيقة قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبدعات الله
تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك ولسان النبى عليهما السلام
او اوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا من حاشية المواقف
لحسن جبلى الرحمة واعلم ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام
النفسى القديم واللفظى الحادث فحيث وصف بما هو من لوازم القديم
دل على ان المراد اللفظى ثم هل هو مشترك لفظى او معنوى وهل المعنوى
مواطئ او مشكك قال المحقق الوجه انه مشترك معنوى مشكك كذا
فى النجم الوقاد وكتب لدى قوله مشكك معللا هكذا لان الاطلاق فى

اوقسما اوبابا اوفصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور
اشتمال الكل على الاجزاء وهى ههنا لبيان رسم المنطق والحاجة اليه
وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهو مايتوقف
عليه الشروع فى مسائله وهى معرفة حده وموضوعه وغايته فمقدمة
الكتاب هى طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التى يتوقف
عليها ادراكات مسائل العلم فالالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها
مقدمة العلم غانم البغدادى على التهذيب علم انا لمطالب اربعة احدها
مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء اى ما مدلول هذا اللفظ و
مفهومه ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة او معدومة ثم
مطلب ما بحسب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة
كقولنا هل العنقاء موجود فى الهند ام فى السند الى غير ذلك فمطلب ما بحسب
الاسم مقدم على هل البسيطة ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب
الحقيقة وما بحسب الحقيقة مقدم على المركبة من حاشية المطالع لنا مطلبان
مطلب ما ومطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق
والتصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار
مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا
التصور يجرى فى موجودات قبل العلم بوجودها وفى المعدومات ايضا
والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعنى
تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث انه موجود والطالب لهذا التصور
ما الحقيقة وكذا التصديق ينقسم التصديق بوجود الشئ نفسه والى التصديق
بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة والثانى هل المركبة ولا شبهة
بان مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة فان الشئ ما لم يتصور
مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على
مطلب ما الحقيقة لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن ان يتصور من حيث
انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين المركبة وما الحقيقة لكن الاولى تقديم

المركبات ضرورى وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه
بان المركب لابد وان ينتهى فى التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية من الواحد لانه مبداؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة لانتفاء
مبداءها من شرح التجريد لعلى قوشجى الماهية ان اخذت من حيث هو هو
من غير التفات الى ان يقارنه شئ من العوارض واللواحق ولا بل يلتفت
الى مفهومه من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شئ وان اخذت
مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجودة فى
الخارج وكذا الاولى المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود
فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج وان اخذت بشرط العراء عن المشخصات
واللواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود فى الخارج
لان الوجود الخارجى ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون
فى العقل وان كان كونه فى العقل من اللواحق لان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية من شرح الطوالع للاصفهانى اعلم انهم اختلفوا فى ان الماهيات
الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره
المص وهو انها كلها مجعولة بجعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان
المحوج الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسايط
فكلما محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل فى الخارج من جعل الجاعل
اى باثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات
مجعولة يجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة
كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل الجاعل لم يكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال اقول انا لا نسلم
استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه وانما المحال هو ايجاب
المعدوم وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج
راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب

لاينافى الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها
ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه والا لزم ان يكون حادثة بالحدوث
الذاتى هنا خلف نعم ليس اختراعها فى العلم الازلى كاختراع الصور الذهنية
التى لنا اذا اردنا اظهارها لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخرا دهريا بل
علمه الله تعالى ذاته بداهة يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى تأخرا تيا
لامكانها الذاتى لا زمانيا ودهريا كنا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم
الحلبى المصرى فى رسالته التى عملها فى القضاء والقدر والحدوث والقدم
والجبر والاختيار فى سنة سبع وخمسين ومائة والف فى القسطنطنية
المحروسة قال السيد الشريف فى تعريفاته الاعيان الثابتة هى حقايق الممكنات
فى علم الحق تعالى وهى صور حقايق الاسماء الالهية فى الحضرة العلمية
لاتأخرلها عن الحق الا بالذات لا بالزمان فهى ازلية ابدية والمعنى بالاضافة
التأخر بالذات لاغير وقال فيها ايضا الفيض الاقدس هو عبارة عن
التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية
ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف الحديث الفيض
المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه تلك
الاعيان فى الخارج فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فالاول
تحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصل
تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره
القضاء والقدر اما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة فى اللغة
منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام والخلق والانهاء
والموت والاماتة واحكام العمل والانفاذ والايجاب واتمام الوطر
وبلوغه وغير ذلك وعند اهل الشرع قطع الخصومة او قول ملزم صدر
عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع
الشئ واتمامه واما القدر بفتح الدال وتسكن تبيين كمية الشئ والتقدير
والحكم واما معناهما اصطلاحا ففيه اقوال القول الاول للاشعرى وجمهور

مخصوصه على ما هى عليه فى الوجود والقدر حصول الاشياء فى الكون على
وفق ما فى القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الزارى فى نمط السابع
من الاشارات ونصها الواجب يجب ان يكون عالما بكل شئ لان
كل شئ لازم عنه بوسط او غير وسط ينادى اليه بعينه قدره الذى
هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا انا كان ما لا يجب لا يكون انتهاء
فقال الامام القضاء هو المعلول الاول وكذلك واما القدر فهو
سائر المعلولات الصادرة طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول
تجرى مجرى تفصيل الجملة القول الخامس للمحقق الطوسى ذكره فى هذا الموضع
من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور الموجودات الكلية الجزئية
التى لا نهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول
الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ المادة غير متباينة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر
التجدد غير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل
واحد بعد واحد فيصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات فى العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها فى موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء فى التنزيل من قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء
والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين
القول السادس لجمهور العلماء وهو ان قضائه تعالى علمه بما يكون ينبغى
ان يكون عليه الوجود حتى على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية التى هى مبداء فيضان الموجودات من حيث جملتها على

موضع النظر لا تفعل

والتناسل وغيره من اول نشوه الى اخر امره بهذا ما يرى الشيء الواحد في النوع
على هيئات مختلفة واحوال شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات
على الترتيب الزماني كما هو عليه من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي
بعد ذكر مقام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير محمد راغب الوزير قضاء
حكم اجمالي است باحوال موجودات مثل حكم من بموت هر انساني وقدر
تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب ازمنه بحسب قايليات مثل حكم
زيد در فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات
واين علم تابع علمست باعيان ثابته وقدر تابع علمست باحوال اعيان
ثابته واين علم تابع اعيان ثابته است داود قيصري در شرح فصوص
گويد الاعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بان يقال
لم يجعل عين المهدى مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال
كما لا يتوجه ان يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين الانسان
انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء
والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهي
الثابتة ازلا وابدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفناء
اليها وصباغ كرباس را كرباس نميسازد ورنك را رنك نميسازد بلكه
كرباس را رنك كير ميسازد خداى تعالى هم ذات را ذات نميسازد
ووجود را وجود نميسازد بلكه ذات را موجود ميسازد شيخ ابو علي وقتي
كه الو ميخورد معنى الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل پرسيدند
در جواب فرمود كه جاعل الورا الو نميسازد بلكه الورا موجود ميسازد
ونبي خادم قضاست جنانجه طبيب خادم طبيعتاست كرموافق
قضا نباشد چكونه راه نماند ليس لك من الامر شيء انك لا تهدي من احببت
وتطبيق قضا يا نبوت انست كه امر ونهي هما از قضاست وثواب
وعقاب خاصيت فعل ونيت ماست فعل ونيت نيك مقتضاء ابهشت
است وفعل ونيت بد مقتضاء دوزخ جنانجه سقمونيا مسهل وزهر قاتل است

الضوء بل اردنا به ان ماكان حاصلا لكل واحد من المضئ لغيره والمضئ
بذاته بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء وهو حاصل
للضوء بنفسه لنفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء
اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لاخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على
حسب قابليته شرح هداية الحكمة للقاضى مير حسين الميبدى
للموضع عندا هل العربية معنيان احدهما جعل الشئ بازاء شئ ليدل احدهما
عليه نفسه وهو المعنى الاخص المتبادر عنه عند الاطلاق المعتبر فى
اصطلاحاتهم من الدلالات الثلث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق
بين الحقايق والمجازات وثانيهما جعل الشئ بازاء المعنى ليدل عليه ولو
بمعونة القرينة وهو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين
الى وضع العين للعين كما فى المفردات والى وضع الاجزاء للاجزا كما فى
المركبات وايضا ينقسم الى وضع الشخصى وهو وضع الشئ الملحوظ
بخصوصه للمعنى النوعى كوضع الانسان للحيوان الناطق ووضع الحروف
لمعانيها والى وضع النوعى وهو وضع الشئ الملحوظ مع اشياء اخر بوجه
عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وايضا ينقسم الى وضع الخاص
للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام للموضوع له
العام كوضع اسماء الاجناس والى وضع العام للموضوع له الخاص كوضع الحروف
والضمايروا سماء الاشارات والموصولات والمشتقات والمركبات والمجازات
من حاشية مير ابو الفتح على شرح التهذيب للدوانى معنى الملاحظة فى
المشتق ان يلاحظ الاسم الفاعل الثلاثى المجرد والمزيد فيه والرباعى المجرد
والمزيد فيه بوجه عام اى من غير تعيين لفظ ويوضع بازائه ذات منصفة
بمبداء الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم ساير المشتقات ومعنى الملاحظة
فى المركب ان يلاحظ لفظ المركب التام الناقص بوجه عام اى من غير تعيين
وضع ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة فى المجاز ان يلاحظ لفظ المجاز
المفرد ولفظ المجاز المركب بوجه عام اى من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاء

كما يقال ان كل مركب اضافى كالهيئة
الاضافية مثلا
غير انى
اظاهر وهو الوضع لامر كلى ملحوظ بعينه او بما هو اعم منه بشرط ان لا يشارك
او بما هو اعم ما للموضوع غيره ويسمى
فى ذلك الموضوع
وصفا عاما
له العام عصام
الدين

سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط
علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار
والاشارات ما روى عن محمد بن على الباقر عليهما السلام قال لما ولد
عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة
اشهر اخذت والدته بيده وجات به الى الكتاب واقعدته بين يدى المؤدب
فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام رأسه
فقال هل تدرى ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربنى
ان كنت تدرى والا فسألنى حتى افسر لك قال فسره لى فقال عيسى عليه
السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين
الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم حطى
حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلمات الله لا ميل الكلمانة سعفص صاع
بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فخشرهم فقال المؤدب خذى اتيها
المراة بيبانبك فقد علم ولا حاجة له فى المؤدب ومما يدل ايضا على ان ابجد
مما وضع فى قديم الزمان سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين ما قرءوا
عليه من قديم الايام من الحساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة
والمخففة ومن لطائف الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف
الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون حرفا فجعلوا سبعة وعشرين منها الاصول
مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات والمأت وواحدا للالف فلم يحتاجوا
معها الى ضم شئ اخر اليها اصلا فضلا عن تكرارها كما اجتبى فى ارقام حساب
اهل الهند الى ضم علامة صفر فى عشراتهم وصفرين فى مأتهم والثلاثة فى
احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود فى جميع المراتب فى نفس هذه الحروف
بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما هو المفرد المشهور فى حساب
اهل النجوم فى بلادنا والدليل على ان اعتبار هذا الحساب من قديم الايام
ما نقله المفسرون عن بعض اكابر فى تفسير المقطعات القرانية ان كل حرف
منها تدل على مدة قوم واجال اخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع

اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول اعتبار الاول الاسماء المطابق للمسميات
فيكون بهذا الاعتبار وعد دالالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا
الثانى اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة
عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد
الجيم خمسين مجموع مسمى الباء والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر
وللحساب الثانى حساب البينات ووجه التسمية فى الاول ظاهر وفى الثانى
يمكن ان يكون مناسبة تقابلهما فى لفظ القران فبعض الحروف يكون زبره
اكثر من بيناته فى الحساب لكل من حروف قرشت وبعضها بالعكس لكل
من حروف كلمن بعضها متساوى الزبر والبينات كما اتفق فى خصوص
سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطايف كثيرة يتفطن بها
الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر
لفظ اسلام وعدد بينات لفظ على لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل
جلال الدوانى فى سلك رباعياته المشروحة بقوله رباعى خورشيد كمالست
نبى ماه ولى اسلام محمدست وايمان على كر بينى برين سخن ميطلبى
بنگر كه زبينات اسماست جلى فهذه كلها اعتبارات جلية اصطلاحية
معظم فوايدها انما هو ما ذكرناه لكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا
من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآة لحقايق الاشياء
حتى لو رقى احد الاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والاتية كانهم اعتقدوا ان الامثال ما نقل عن بعض
المغاربة من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض
زلزالها وقوع زلزلة عظيمة فى سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك
اصلا فى نفس الامر فصرفوا اعمارهم فى تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب
المذكور فى اسماء الله تعالى والالفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد
فى الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا فى وضع تلك الاسماء فى
الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير

والمغلوب ومن الناس طوائف يصنعون قوانين لاستخراج الغيب ليست
من الطور الاول الذى هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس
المبنى على تاثيرات النجوم كما زعمه بطليوس ولا من الظن والتخمين الذى
يحاول عليه العرافيون وانما هى مغالط يجعلونها كالمصايد لاهل العقول
المستضعفة ولست اذكر من ذلك الا ما ذكره المصنفون وولع به الخواص
فمن تلك القوانين الحساب الذى يسمونه حساب النيم وهو مذكور
فى اخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب
فى المتحاربين من الملوك وهو ان تحسب الحروف التى فى اسم احدهما
بالحساب الجمل المصطلح عليه فى حروف ابجد من الواحد الى الالف
احادا وعشرات ومئين والوف فاذا حسبت الاسم وتحصل لك
منه عدد فاحسب الاسم الاخر كذلك ثم اطرح من كل واحد منهما
تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
من حساب الاسمين فان كانا مختلفين فى الكمية وكانا معا زوجين او فردين
فصاحب الاقل منهما هو الغالب وان كان احدهما زوجا والاخر فردا فصاحب
الاكثر هو الغالب وان كانا متساويين وهما زوجان فالمطلوب هو
الغالب وان كانا معا فردين فالطالب هو الغالب ونقل هنالك تبيين
اشتهر بين الناس وهما شعر ارى المزوج والافراد يسمؤقلها واكثرها عند
التخالف غالب ويغلب مطلوبا ذا الزوج يستوى وعند استواء
الفرد يغلب طالب ثم وضعوا المعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها
بتسعة قانونا معروفا عندهم مبتديا من اول الحروف ابجدا الى اخرها وصارت
تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهى ايقغ بكر جلش دمت هنث وبخ
ذعذ حفظ طصض مرتبة على توالى الاعداد ولكل كلمة منها عددها
الذى هى فى مرتبة فالواحد لكلمة ايقع والاثنان لكلمة بكر والثلثة لكلمة
جلش وكذلك الى التسعة التى هى طصض فتكون لها التسعة فاذا اردوا
طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه فاى كلمة هى من هذه الكلمات

بعض قرابته بوقايع يكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمر زيد
من مصر عه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف من المقدمة
المذكورة فى صحة علم الرمل وعدم صحته ومن هؤلاء يعنى من الذين يدعون
مدارك الغيب قوم استنبطوا لاستخراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة
سموها خط الرمل ومحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط
اشكالا ذات اربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها فى الزوجية والفردية
واستوائها فيهما فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها باسمائها ونوعوها
الى سعود ونحوس شان الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كانها
البروج الاثنى عشر التى للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا الكل بيتا
وخطوطا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من
ذلك فنا حاروا به فن النجامة ونوع قضا به الا ان احكام النجامة مستندة
الى اوضاع طبيعية واوضاع فلكية وهذه مستندها اوضاع تحكمية
واهواء اتفاقية ولا دليل يقوم على شىء منها وانتحل هذه الصناعة كثير
من البطالين للمعاش فى المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها
واصولها كما فعله الزناتى منهم وغيره وهم يزعمون ان اصل ذلك من
النبوات القديمة فى العالم وربما ينسبوها الى دانيال وادريس عليهما
السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبى يخط فمن
وافق خطه فذاك وليس فى الحديث دليل على مشروعية خط الرمل
كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبى يخط فيأتيه الوحى عند ذلك
الخط ولا استحالة ان يكون ذلك عادة لبعض الانبياء لانهم متفاوتون
فى ادراك الوحى ومعنى فمن وافق خطه ذلك النبى فهو ذلك اى فهو
صحيح من بين الخط بما عضده من الوحى لذلك النبى صلى الله عليه وسلم
الذى كان عادته ان يأتيه الوحى عند الخط وانما اخذ ذلك من الخط
مجردا من غير موافقة وحى فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله اعلم
من مقدمة ابن خلدون النسب الاربع الواقعة بين الكليتين اعلم انه

ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها
تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة
المعنيين في المقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات
يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة اجابية او سلبية تقتضيها الضرورة
او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس الامر ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك او المخبر
هي المراد هي بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم
مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما
في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة عن زيد او عمرو او غيرهما
بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها
في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس
الامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات حصول الا بحسب التعقل
وكان عند هملن جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر
بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في
الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لنفس الامر كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فالاول متعلق
خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي
لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع ازمان
او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون
ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس
هو الواجب تعالى لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها
على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن
المجيد في اللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس
وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف بصريح قوله

مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسماني
لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن الة النفس في هذا الكسب هو
هذا البدن ومالم يكن الالة لم يقدر المكتسب على الاكتساب فثبت ان
الاشتغال باصلاح مهمات مهمات سعي في اصلاح مهمات النفس
المثال الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه
بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والشهوة كالذي
يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرط ثم ان الشهوة التي
هو كالعبد الجالب للطعام الى المدينة قد يكون خبيثا مكارا فخارعا يتمثل
بصورة الناصح الا ان تحت نصحه كل شر هايل وسم قاتل وتكون عادته
منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يديره وكما انه يجب على الملك العاقل
ان يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة
وان لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير ليستقيم امر المدينة فلذلك
النفس الناطقة متى استعان بنور العقل واستضاء بضوء العلم والحكمة
وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام امر هذه الحياة الجسماني
ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله في حقه ارايت من اتخذ الهه
هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة كالملك والحواس
الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب
كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في اهلاك رعيته فان قصد الملك قهر
ذلك العدو واستقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينازع عدوه
ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثال
الرابع النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وكلبه
فان كان الفارس حاذقا وكلبه وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه معلما كان
جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه احمق وكان الفرس في نفسه جموحا
والكلب غير معلم فلا فرسه منبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه
يسترسل باشارته فهو حليق بان يعطب فضلا من ان ينال ذلك الذي

ويصوت بالحنجرة ويستنشق الهواء بالخيشوم ويصنع بالاسنان ويبلغ
بالمرى والمقصود من كل هذه الالات والادوات ان يكتسب حلية
العلم وتصير هذه النفس منقشة بنقش عالم الملكوت متحلية بحلية اللاهوت
والله اعلم الفصل ذى والعشرون فى خواص الانسان ونحن نذكر
منها اقساما القسم الاول من الخواص النطق وفيه ابحاث الاول ان
الانسان الواحد لو لم يكن فى الوجود الا هو والا الامور الموجودة
فى الطبيعة لهلك وساءت معيشته هل الانسان محتاج الى امور
زايدة مما فى الطبيعة مثل الغذاء والمعمول فان الاغذية الطبيعة لا يلائم
الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية
فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب
معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل
لا بد من المشاركة حتى يخبر هذا ذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الانسان
احتاج الانسان الى ان يكون له قدرة الى ان يعرف الانسان الاخر الذى
هو شريكه ما فى نفسه بعلامة وضعية وهى اقسام فالاول اصلحها واشرفها
وهو الاصوات المركبة والسبب فى شرفها ان بدن الانسان لا يتم ولا يكمل
الا بالقلب الذى هو معدن الحرارة العزيزية ولا بد من وصول النسيم
البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت الات
فى بدنه بحيث لا يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد فى
قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وفسد فوجب اخراجه فالصانع
الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان
ذلك الصوت سهل تقطيعه فى المجالس المختلفة فحصلت هيئات مخصوصة
بسبب تقطيع ذلك الصوت فى تلك المجالس وتلك الهيئات المخصوصة
هى الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف
فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص
فلا جرم صار تعريف المعانى المخصوصة بهذا الطريق فى غاية السهولة

النطق والاشارة والكتابة البحث الثانى مما يتعلق بهذا الباب ان
المشهور انه نهال فى حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان
هذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الحيوان ينطق
واما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق فاجيب عنه بان المراد منه
النطق العقلى ولم يذكروا لهذا النطق العقلى تفسيرا ملخصا فنقول الحيوان
نوعان منه اذا ما عرف شيئا فانه لا يقدر على ان يعرف غيره حال نفسه
مثل البهايم وغيرها فانها انا وجدت من نفسها احوالا مخصوصة فانها
لا يقدر على ان تعرف غيرها تلك الاحوال واما الانسان انا وجد من نفسه
حالة مخصوصة قدر ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة فى نفسه فالناطق
الذى جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه انا بينا ان اكمل طرق
التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة باكمل الطرق الدالة عليها وبهذا
التقدير فان تلك السؤالات لا تتوجه والله اعلم البحث الثالث ان هذه
الالفاظ والكلمات لها اسماء كثيرة فالاول اللفظ وفيه وجهان احدهما
ان هذه الالفاظ انما تولدت بسبب ان ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء
من حلقه فلما كان بسبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء
لاجرم سميت باللفظ الثانى ان تلك المعانى كانت كامنة فى قلب ذلك
الانسان فلما ذكر هذه الالفاظ صارت المعانى كامنة معلومة فكان ذلك
الانسان لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثانى الكلمة واشتقاق
هذه اللفظة من العلم وهو الجرح والسبب فيه ان الانسان اذا سمع تلك
اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سمى
بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهى ماخوذة من العبور والمجاوزة وفيه
وجهان الاول ان ذلك النفس لما خرج منه فكانه جاوزه وعبر عليه والثانى
ان ذلك المعنى عبر من القابل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا
التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها
الى الخارج واما بسبب انها تقوى على التاثير فى السمع وعلى التاثير فى العقل

معنى اللفظ والكلمة والعبارة

والنوع السادس الفكرة والروية وهذا الفكر على قسمين احدهما ان يتفكر
لاجل ان يعرف حالة فى نفسه وهذا النوع من الفكر ممكن فى الماضى والمستقبل
والحاضر والنوع الثانى التفكر فى كيفية ايجاده وتكوينه وهذا النوع من
الفكر لا يمكن فى الواجب والممتنع وانما يمكن فى الممكن الماضى والحاضر
وانما يمكن فى الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة يتبعّ حكمها حصول
الارادة الجازمة ويتبعها تاثير القوة والقدرة فى تحريك البدن وهل
لشئ من الحيوانات شئ من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث
فانها راغبة فى كل ما يكون لديذا عندها نافرة عن كل ما يكون مؤلما عندها
فوجب ان يتقرر عندها ان كل لديذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فاجيب
عنه بان رغبتها انما تكون فى هذا اللديذ وكل لديذ حضر فانه يرغب فيه من
حيث انه ذلك الشئ فاما ان يفتقد ان كل لديذ فهو مطلوب فهذا ليس
عنده واعلم ان الحكم فى هذه الاشياء بالنفى والاثبات حكم على الغيب
والعلم بها ليس الا الله العلى العليم الى هنا من المطالب العاليه فى
خواص الاسم الجليل اعلم ان هذا الاسم اعنى الله مختص بخواص لا توجد
فى سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى انك اذا ان حذفت
الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى
كما فى قوله ولله جنود السموات والارض وقوله لله خزائن السموات والارض
وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما
فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان
حذفت اللام الباقية كانت الباقية هى قولنا هو وهو ايضا يدل عليه
سبحانه وتعالى كما فى قوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى هو الحى لا اله
الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى الجمع والتثنية تقول هما هم وهذه
الخاصة موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء ولما حصلت
هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا
دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته

انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن
شان كل حركة بهذه الصفة ان يستتبع ما وراءها لتلازم صفايح
الاجسام وامتناع الخلاء والغم وصفان مقابلان للوصفين التابعين
للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد
الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان
من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح
الى خارج دفعة والفزع تصحبه حركة الروح الى داخل دفعة ايضا والحزن
وهو الم نفساني يعرض لفقد المحبوب وفوت المطلوب يندفع معه الروح
الى داخل بتدريج والهم يندفع معه الروح الى جهتين في وقت واحد فانه
يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه ينقبض به الروح اولا الى
الباطن ثم يخطر ببال صاحبه انه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا
ويعود الى خارج فيحمر اللون وما ذكرمن احوال الروح المتعلقة بهذه الامور
فانما عرف من طريق التجربة والحدس والحقد يعتبر في تحققه غضب ثابت
والا لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام
وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة والا كان كالحاصل في الخيال
فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء وان
لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان كالمتعذر عند الخيال
فلا يشتاق اليه ولذلك لا يبقى مع الملوك من شرح حكمة العين لبارك
شاه التعسف هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم
ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على
معنى لا يكون دلالته عليه ظاهرة وهو من البطلان والتساهل يستعمل في
كلام الاخطا فيه ولكن يحتاج الى نوع توجيه تحتمله العبارة والتسامح هو
استعمال اللفظ في غير موضعه الاصلي كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة
ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام والتخيل
الاحتيال وهو الطلب لتأمل هو اعمال الفكر والتدبر تصرف القلب بالنظر

تصوب فيه العين طورا وترتقى والقسم الذى تكون فيه حرفا كقولك
مررت بالذى هو كزيد فهى ههنا حرف لانك لو جعلتها اسما لوصلت الذى
بالمفرد والذى يوصل بالجملة والقسم الذى يجوز ان يكون فيه اسما وحرفا
كقولك زيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف اسما فيكون التقدير زيد مثل عمرو
وتصلح ان تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما ان من حرف وقع خبرا عن
المبتداء فكذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت انت كزيد وجعلت
الكاف اسما فلا ضمير فيها كما انك اذا قلت انت مثل زيد فلا ضمير فى مثل
كما لا ضمير فى الخ اذا قلت انت اخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثله شئ تقديره
والله اعلم ليس مثله شئ فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى
من الشرح المذكور مايتعلق بالتواريخ من العربية والرومية والفرس والملكية
اعلم ان التاريخ برهة من الزمان فشا خبرها بين قرن او قرون لما وقع فيها امر
عجيب الشان كوقعة الطوفان فلضبط الاتى والماضى من الزمان بعدمنها
الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر المنجمون من التاريخ اربعة تاريخ العرب
وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ الملكى ولما كانت الشمس والقمر اظهر
الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس فى حدود سنة وتمام دور القمر
فى حدود شهر كان الواجب فى كل تاريخ ان يكون سنة شمسية وشهورا قمرية
مع ان تلك مما لم يذهب اليه احد من اصحاب التواريخ لانه لو كان لذلك لكان
الواقع من الشهور فى كل سنة اكثر من اثنى عشر واقل من ثلثة عشر فاما ان
يكون عدد شهور السنة فى كل سنتين او ثلث سنين ثلث عشرة لكن
العدة التى تقررت فى العقول وتلتفها الطباع السليمة بالقبول انما هى اثنى
عشر كما نطق به القران العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا فى
كتاب الله اى فيما اثبته واوجبه من كلمته وراه حكمة وصوابا وقيل فى اللوح
المحفوظ فمنهم من اعتبر دور القمر وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم
من اعتبر دور الشمس وجعل السنة شمسية تابعة للشمس كارباب التواريخ
الباقية هذا وان العرب فى الجاهلية كان تاريخهم فيما شجر بينهم من الحروب

الكبيسه لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكبس بمعنى الطم
فكانه قد طم من الكسور والكبيسه فى الحقيقة نعت السنة التى يسرق فيها ذلك
اليوم وتلك السنة من كل ثلثين ستة هى السنة الثانية والخامسة والسابعة
والعاشرة والخامسة عشر والثامنة عشر والحادية والعشرون والرابعة
والعشرون والسادسة والعشرون ولما صار ايام ذى الحجة من السنة
الكبيسة ثلثين يوما صار ايام ثلثة اشهر ثلثين يوما صار ايام ثلثة اشهر
ثلثين يوما ثلثين يوما ولما كان الحاصل من اخذ الشهور على الوجه المذكور
ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وثمانى ساعات وثمانى واربعون دقيقة
اما تاريخ الروم وقد وقع سمعك فيما سبق ان التواريخ الباقية باسرها
مبنية على السنة الشمسية وهى مفارقة اية نقطة فرضت من فلك
البروج الى ان تعود الى تلك النقطة بحركتها الخاصة التى هى من المغرب الى
المشرق وذلك الزمان فى ارصاد بطلميوس ومن بعده من المتأخرين
كالمأمون وابن الاعلم والبتانى والحاكمى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع
وعليه بناء التاريخ الملكى وفى ارصاد المتقدمين على بطلميوس كابرخيس
ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ونقصان وعليه
بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلحوا على ايام اربعة اشهر ومنها
وهى تشرين الاخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون وايام سبعة منها
وهى تشرين الاول وكانونين واذار وايار وتموز وابا حد وثلثون احد
وثلثون وايام واحد منها وهى شباط فى ثلث سنين متواليه ثمانية
وعشرون ثمانية وعشرون وفى السنة الرابعة التى هى الكبيسه تسعة
وعشرون لانهم لما اخذوا الشهور على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وبقى ربع يوم اجتمع منه فى مدة اربع سنين يوم
واحد زادوه فى اخر شباط بخصوصه لانه وان لم يكن اخر شهورهم لكنه
انقصها اياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضى اثنى عشر سنة من وفات
اسكندر ابن فيلقوس الرومى الذى ملك الدنيا كلها وعن النبى صلى الله

لاولالب لاولالاشغه است للكط وكط لل شهور كوته است

اسماء شهور رومی

دوتشرین ودوكانون وبس انكه شباط وازرونیسان ایاراست
حزیران وتموز واب وایلول نكهدارشكه ازمن یادكاراست

منازل منحوسه

ازمنازل كه بدین چرخ برین دارد جا انچه نحس است همین است كه گفتم حاشاك
شوله واجنبه ونثره وطرفه وابران بلده ذوابح واكلیل وزبانا وسماك

اسماء شهور فارسیه

زفروردین جو بگذشت بهشتاید بمان خرداد وتیرانكه چو مهرداد همی یاید
بس ازشهریوران مهرابان واذرونی ماه كه بهمن جز اسفندارمذ ماهی نفزاید

اسماء شهور قبطیه

توت وبس بابه بعدازان هاتور كیهك وطوبه امد وامشیر
برمهات وبرموده است بس بشنیش وبونه امد زیر
ازشهور قبط جو بگذشت ده اخر ایشان ابیب مسرك كیر

اعلم ان قولنا فتأمل اشارة الی قوة كلام سابق وفلیتأمل الی ضعفه حسن جلبی علی المواقف وانا قیل تأمل یكون معناه ان فی هذا المحل دقة وفتأمل معناه ان فی هذا المحل امرزایدا علی الدقة بتفصیل لان كثرة الحروف تدل علی كثرة المعانی وكذا فلیتأمل علی زیادة وانا قیل فیه بحث معناه اعم من ان یكون فی هذا المحل تحقیق او فساد ویحمل علی المناسب للمحل وفیه نظر یستعمل لزوم الفساد سعد الدین علی المفتاح الحیز یستعمل علی ثلثة اوجه هو الاول ان یكون افعل تفضیل اصله احیز حذفت همزة علی خلاف القیاس لكثرة استعماله والثانی ان یكون مصدرا من حاز یحیز خیرا والثالث ان یكون صفة مشبهة بتخفیف حیز مثل سید وسید ومیت ومیت حسن جلبی الصواب خلافا لخطاء وهما یستعملان فی المجتهدات والحق والباطل یستعملان فی المعتقدات حتی اذا سئلنا من مذهبنا ومذهب من یخالفنا یجب ان نقول انه خطأ یحتمل

يكون نبوته الهاما او نوما فكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام
النووي في تهذيب الاسماء بان فيه نقصا لصفة النبي فان ظاهره ان
النبوة المجردة لا تكون برسالة ملك وليس كذلك قول التفريع بقول فكل
رسول الخ يشعر بان المراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام
اليافعي في تاريخه عن شيخه ان الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل الى الخلق
ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق والنبي غير متصف بهذه الصفات
وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات النبي في العرف المبناء من جهة الله
بامر يقتضي تكليفا فان امر بتبليغه الى غيره فهو رسول والا فهو نبي غير رسول
فاذا قلت فلان رسول تضمن انه نبي واذا قلت فلان نبي لم يتضمن انه
رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب ان الرسول نبي معه كتاب
وشرع والنبي غير رسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله اقول
فيه ابحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام اذ له كتاب دون الشريعة
ومع ذلك قد امر بمتابعة الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد
الشرع بقرينة قوله كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله الاترى قول
القونوي شارح الحاوي في الفقه الشافعي وبالمراد بالكتاب في قوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب التوراة والانجيل لا الزبور وصحف
ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما لكونهم لم ينزل عليهم او لعدم
تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ بقي ان عيسى عليه السلام لم يدخل
في تعريف الرسول على قول من يجعله صاحب الشريعة البعث الثاني ان صاحب
الكشف ذكر ان هذا التفسير غير شديد لان اكثر الرسول لم يكونوا اصحاب
كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى انا اسمعيل ولوطا والياس ويونس من
المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق ان النبي هو الذي
ينبئ عن ذات الله وصفاته ولا يستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة
بشر والرسول هو المأمور بذلك لاصلاح النوع فالنبوة نظرها الى
الله تعالى والرسول الى المبعوث اليهم والثاني وان كانا خص وجودا

قال الكلبي هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط
وشعيب وموسى عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحاق
ويعقوب ويوسف وايوب وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم
وعيسى وموسى اصحاب الشرايع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلوة والسلام
كذا في معالم التنزيل والقول مختار المولى عبد العزيز شارح الاصول
البزدوي الحنفي الى هنا من المجموعة الحفيدية الفصل السادس عشر
في شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي عجايب
القلب ذهب اكثر العلما الى ان اشرف اعضاء البدن هو القلب وهو
الرئيس المطاع لسائر الاعضاء وهو المخاطب في الحقيقة وهو موضع
التميز والاختيار واما سائر الاعضاء فمسخر والدليل عليه الاخبار
والقران والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى في سورة البقرة قل من كان
عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب
العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فذلت هاتان الايتان بصريحهما
على ان التنزيل والوحي كان على القلب فوجب ان يكون المخاطب المكلف
هو القلب الحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن له قلب او
القى السمع وهو شهيد والاية دالة بصريحها على ان الذكرى والفهم
انما يحصلان بالقلب وتاويل القاء السمع بالجد في الاستماع حتى يصير
سمعه كالشيء الذي القى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس من
قال ان او في هذه الاية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لا بد فيه من
مجموع الامرين يعني كما لا بد فيه من حضور القلب لا بد فيه من القاء
السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقايق والقاء السمع عبارة
عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات ومن المعلوم انه لا بد
من الامرين معا فكانا وههنا بمعنى الواو والجواب انما ذكرتم محتمل
لكن يمكن ايضا اجراء الاية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية
قسمان منها ما يكون في غاية الكمال والصفاء ويكون مخالفا لسائر

الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل ما في الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى
حكاية عن اهل النار وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وستعرف ان العقل في القلب وان السمع منفذ الحجة الخامسة قوله تعالى
ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا ومعلوم ان السمع
والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤدي انه الى القلب فكان السؤال عنهما في
الحقيقة سؤالا عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور ومعلوم ان خيانة الاعين لا يكون الا بما يضمره القلب عند
التحقيق والنظر الحجة السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار
والافئدة قليلا ما تشكرون فخص هذه الثلثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء
الشكر عليها وقد قلنا الاطائل في السمع والابصار الا بما يؤدي انه الى القلب
ليكون القلب هو القاضي فيه والحاكم عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد
مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة وما اغنى
عنهم سمعهم وابصارهم ولا افئدتهم من شئ فجعل هذه الثلثة تمام ما
الزمهم من حجة والمقصود من ذلك هو الفواد القاضي فيما يؤدي اليه
السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلثة ونظيره قوله تعالى لهم
قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها
وجه الاستدلال بهذه الاية ان المقصود منها بيان انه لا علم لهم اصلا
ولو ثبت العلم في غير القلب كثباته في القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة انه
تعالى كلما ذكر الايمان في القران اضافه القلب فقال تعالى من الذين قالوا
امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقال ولما يدخل الايمان في
قلوبكم فثبت ان محل هذه المعارف هو القلب واذا كان كذلك كان محل
الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل وهو

الاستقصاء فنقول لاثبات صحة ماذهب اليه ارسطاطاليس يتوقف
على اثبات مقامين احدهما بيان ان النفس واحدة والثانى بيان ان العضو
الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب اما المقام الاول وهو بيان ان
النفس واحدة فنحن ههنا بين مقامين اما ان ندعى البديهية واما ان
ندعى الاستدلال اما دعوى البديهى فهو ان المراد من النفس ما يشير
كل واحد الى ذاته الخاصة بقوله انا وكل احد يعلم بالضرورة انه اذا اشار
الى ذاته الخاصة بقوله انا فان ذلك المشار اليه شئ واحد غير متعددة فان
قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه كل احد بقوله انا وان كان احدا واحد
الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من ثلثة اشياء وهو القوة المفكرة والغضبية
والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البديهية العقلية حاكمة
باني اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت انا اشتهى انا اغضب انا افكر
فالموضوع فى هذه القضايا الثلث شئ واحد والتعدد انما وقع فى المحمولات
كما انى اذا قلت هذا الجسم حلو واسود ويابس فالموضوع واحد والتعدد
واقع فى المحمولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا ان الجوهر واحد
بالذات متعدد بالصفات واما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة
قولنا وجوه الحجة الاولى ان الغضب حالة نفسانية تحدث عند
دفع المنافى والشهوة حالة نفسانية تتولد عند جلب الملايم ودفع المنافى
وجلب الملايم مشروط بالشعور فالشئ المحكوم عليه بكونه دافعا للمنافى
على سبيل الاختيار لابد وان يكون شاعرا بكونه منافيا فالادراك والغضب
صفتان من صفات شئ واحد وكذا القول فى الشهوة فثبت بهذا البرهان
القاطع ان التفكر والغضب والشهوة صفات ثلثة لذات واحدة الا انها
صفات متباينة الحجة الثانية انا اذا فرضنا مبدائين يكون واحد
منهما مستقلا بفعله الخاص امتنع ان يكون اشتغال احدهما
بفعله الخاص به مانعا للاخر من الاشتغال بفعله الخاص بذلك
الاخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدا مستقلا بنفسها

فقط وثالثها الشهوة ويشاركه فيه البهايم والنبات فان قالوا النفس
الواحدة يكون مصدر الافعال مختلفة قلنا لم لايجوز ذلك لاسيما عند
حصول الايات المختلفة فهذا هو البيان الملخص فى وحدة النفس وهو
اقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات المقامات الثانى فى بيان ان
العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انا قد بينا فيما تقدم
ان المنى انما وقع فى الرحم صار كالكرة ويجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية
وتصير مادة الارواح ويجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك
الكرة لتكون صوانا لها والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذى
اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة هو الموضع الذى اذا تمت خلقته
كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا انا اول عضو يتكون هو القلب واذا كان
النفس واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب يسرى
اثرها الى سائر الاعضاء فثبت ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعول عليه فى اثبات هذا المطلوب وههنا وجوه اخر
اقناعية ونحن نذكرها الحجة الاولى ان العقلاء يجدون الفهم والادراك
والعلم فى ناحية القلب فعلمنا ان القلب محل العلم قال جالينوس مسلم ان
القلب محل للغضب فاما انه محل العلم فممنوع وجوابه ان الغضب دفع
المنافى ودافع المنافى له شعور بكونه منافيا فيوجب ان يكون القلب
محل العلم والشعور الحجة الثانية ان النفس هى الحساس المتحركة بالارادة
فاذا تعلقت بالقلب فلابد وان تفيده الحس والحركة الارادية
فيكون القلب متبعا للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة ان الحس
والحركة الارادية انما تحصلان بالحرارة اما البرودة فعايقه عنهما
والقلب منبع الحراره والدماغ للبرودة فجعل القلب مبداء الحس والحركة
الارادية اولى من جعل الدماغ مبداء لهما الحجة الرابعة كل احد اذا قال
انا يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وايضا اذا قال الرجل العاقل
انا فعلت كذا وانا اقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل

فى على البدن وذلك ينافى هذا المقصود الحجة السابعة انا الناس يصفون
القلب بالذكاء فيقولون ذكى وقلب بليد قال جالينوس الناس اذا
وصفوا انسانا بان له قلبا قويا فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان
لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب ان هذا يدل على انا القلب موضع
الغضب وهذا لا ينافى ان يكون القلب موضع الفهم والعلم والله اعلم
واحتج جالينوس على ان موضع الادراك هو الدماغ بوجوه الحجة
الاولى هى الدماغ منبت العصب والعصب الة الادراك وما كان
منبتا لالة الادراك وجب ان يكون معدنا لقوة الادراك فهذه
مقدمات ثلثة المقدمة الاولى وهى ان الدماغ منبت للعصب
والدليل عليه انا الاعصاب الكثيرة انما توجد فى الدماغ واما القلب
فانه لا يوجد فيه الا عصبة صغيرة واذا كان كذلك وجب ان يكون
الدماغ منبتا للاعصاب واما المقدمة الثانية فهى ان الاعصاب
الة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة وشهدتها
وجدت ما كانا سفل من موضع الشرفانه يبطل عنه الحس والحركة
وما كان اعلى مما يلى جانب الدماغ لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا
يدل على ان الة الحس والحركة هو العصب واما المقدمة الثالثة فهى
انه لما كان الدماغ منبتا لالة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لهما
فالدليل عليه انه اذا كان قوة الحس والحركة انما يصلان من الدماغ
الى جميع اطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب النابتة من الدماغ
فثبت انه المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ واعلم ان ارسطاطاليس
اجابوا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لا نسلم ان الدماغ منبت
العصب ما دليل جالينوس على ذلك هو ان الاعصاب كثيرة قوة
عند الدماغ وقليله صغيرة عند القلب فقد اجابوا عنه من وجهين
الاول ان هذه المقدمة الواحدة غير منتجة للمقصود بل لا بد من ضم مقدمة
اخرى اليها وهى ان القوة والكثرة انما تكون عند المبداء والصغر والقلة

صرفت الى عرض اخر وهو ازيل عنه وصف التجويف وانضمت تلك
الشظايا بعضها الى بعض وصارت على اشكال الاعصاب فبهذا الطريق
صارت العروق واعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لاجرم
كانت منبت الاعصاب ايضا هو القلب بهذا الطريق اجاب جالينوس
عن هذا الكلام من وجهين هو الاول قال الدليل على الاعصاب ليس من
جنس العروق وجوه الاول ان الشرايين نابضة والاعصاب ليست بنابضة
الثانى ان الشرايين مجوفة والاعصاب ليست بمجوفة الثالث ان الشرايين
محتوية على الدم بدليل انها اذا ثقبت جلب ذلك الثقب على صاحبه من
انفجار الدم امر صعب والعصب كله لا دم له الرابع ان الشرايين مؤلفة
من طبقتين احدهما تخل الى اجزاء ذاهبة فى الارض على الاستدارة والاخرى
تخل الى اجزاء تذهب على الاستقامة فى الطول واما العصب فهى تخل
الى ليف ابيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول الخامس
انك اذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل
منه حركة النبض وان شددت الشريان يبطل النبض ولم يبطل الحس
والحركة السادس ان العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريان فعلها
دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه ان الشرايين ليست من جنس الاعصاب
الوجه الثانى من الجواب عن هذا الكلام قال ان اصل الشريان المتولد من
القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الراس وقسم ينزل الى اسفل البدن
والقسم النازل الى الاسفل لا شك انه ينقسم وينفرق الى العروق الدقاق
ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب ان يكون الحال والشرايين
الداخلة كذلك اجاب اصحاب ارسطاطاليس فقالوا اما الجواب الاول
فضعيف لانا لصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها
فى جوهر الدماغ قلتم ان هذه الصفات تبقى والذى يدل عليه ان
الروح الدماغى لا شك انه كان متولدا فى القلب ثم انه تصاعد من القلب
وبقى فى النسيجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه ينفذ فى الدماغ فحينئذ

كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا ان هذا القدر لا يدل على
كون الدماغ منبتا للاعصاب واما الثانى فضعيف ايضا لان جالينوس
استدل بغلظة العصب وكثرة على تولده منه وارسطاطاليس عارض
هذا فقال ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لينا والعصب قويا
علكا يمنع من تولده منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا
صلبا يدل على ان العصب اصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس
بالكلية والله اعلم النوع الثانى من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا ان
الدماغ منبت للعصب الذى هو آلة الحس والحركة لكن لم قلتم انه يلزم
من هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه انه لا يبعد ان يكون
قوة الحس والحركة متولدة فى القلب الا ان الدماغ يرسل الى القلب آلة
نابتة منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب وانا كان هذا
الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الحجة الثانية لجالينوس
على ان معدن القوة المدركة ليس هو القلب وهذا احسن دلائله
انه لو كان قوة الحس والحركة الارادية ينفذ من القلب الى الدماغ لكنا
اذا شددنا العصبة بخيط شدا قويا وجب ان يبقى الحس والحركة فى
الجانب الذى يلى القلب وان يبطل من الجانب الذى يلى الرأس لكن الامر
بالضد فعلمنا ان قوة الحس والحركة يجرى من الدماغ الى القلب والامر
من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها المقدمات الكثيرة
المذكورة فى الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبى
يكون فى غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل
تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة
فاما اذا انسد ذلك المسلك انقطع عن القلب اثر الدماغ فالاجرم لم يبق
مستعدا لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذى
يلى القلب الحجة الثالثة لجالينوس ان الحكماء والاطباء اتفقوا على ان الحامل
لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ فى الاعضاء وهو الروح فانا

الروحانيات فكذلك الدماغ وجبان يكون منزل العقل الذى هو روحانى
هذا البدن والجواب ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه
الاقناعيات فهذا اخر الكلام المنقح فى هذه المسئلة وكنت قد طالعت
كتاب اراء بقراط وافلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة
فتعبت فى تلخيص ابحاثه وضممت اليه اشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت
من ان يضيع ذلك منى فكتبته فى هذا المكان لئلا يضيع وبالله التوفيق
المسئلة الثانية فى شرح احوال القلب الذى يدل على شرف القلب
وجوه الاول ان المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى
وخدمته وذلك لانه تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين
ان المقصود من الخلق هو العبادة ثم قال فى اية اخرى ان المقصود الاية
من العبادة هو المعرفة والاخلاص اما المعرفة ففوله لموسى عليه السلام
اقم الصلوة لذكرى واما الاخلاص فقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين فظهر ان للب ومقصود المقصود انما هو معرفة
الله تعالى ثم انك قد عرفت ان محل هذه المعرفة هو القلب فحينئذ ظهر
ان المقصود من خلق العالم هو القلب الثانى انه ثبت فى الروايات ان
اول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط
الحرارة عليها فارتفع زبد وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات
من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيئا واحدا وسئله من
العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات
ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما
وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة ترابا دم عليه السلام
كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة
الثالثة ثم سل من جسد ادم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة جعل
القلب سريرة المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطلوبة فى رابع السلالات
ليعلم انه الشئ المعظم من جميع المخلوقات وعند هذا ظهر ان جسم الانسان

وهو سويداء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار
في العالم الظاهر يتوقف على شرائط وتلك الشرايط بعينها معتبرة في
البصيرة الشرط الاول للابصار ان يكون المبصر في غاية الجلاء ولا
في غاية الخفاء اما الذي في غاية الجلاء فكالشمس فانا لعين تتحير فيها
فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال واما الذي في غاية الخفاء كالذره
فكذا للعقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في
غاية الخفاء والصغر اما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال
الله تعالى وكبرياؤه ويليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء
القلب يحترق في هذه الحضرات فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من
قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره
واما الذي في غاية الخفاء فكتفاصيل الاحوال وجريان المحدثات اما
تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيما لا يعلمون فانا لنطفة حين ما تقع
في الرحم الى ان ينفصل جنينا لها في كل لحظة حاله وفي كل لحظة حاله صفة الا
انا لتفاوت بين لحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر واما جريان المحدثات
فهو انه تعالى ما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها دف
ومنافع ثم قال بعده والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال ويخلق
ما لا تعلمون والمعنى انه لا يمكنكم ان تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع الحيوانات
لكثرتها واختلاف احوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل
والاواخر ونظيره انا لعقول متحيرة في مبداء الخلق والايجاد وفي منتهى
الاعدام والافنا بل العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان كل
ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل والابد ولو انه بقي الى
قيام القيمة يتقدم الى ما قبل ويتاخر الى ما بعد لم ير في نفسه الا في التوسط
بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزهه عن لواحق
الانظار وعلائق الافكار والشرط الثاني ان المبصر اذا كان حاضرا فما
لم يحرك الانسان حدقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم يتبين المبصر

ارواح قدسية قريبة الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا ايها
الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من
الله نور وكتاب مبين وكما ان الفائدة فى الكواكب الاهتداء كما فى قوله تعالى
وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذا دعوات الانبيا عليه السلام اعلام
نورانية يهتدى بها فى ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات قال تعالى
وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما
فى الارض الا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون فى العظم الثانى وهم
ارواح اولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وثالثها
ارواح المرسلين وهم ثلاثمائة وثلثة عشر وهؤلاء الذين يكونون فى
العظم الثالث من الكواكب ورابعها ارواح جملة الانبياء عليهم السلام
وهم يقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وهولاء هم الذين يكونون
فى مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد هذا مراتب المؤمنين وهى ثلاثة
السابقون والمقتصدون والمظالمون كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات
فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون والمقتصدون هم العلماء كما قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم والظالمون هم العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت
صارت كالمرايا المحازية فتنعكس انوار بعضها الى بعض فيصير كل واحد
منها مكملة للاخر من وجه ومستكملة به من وجه ولهذا السبب كان
احد مقامات الصديقين الحب فى الله والمرتبة الرابعة من نيرات العالم
الروحانى العلو ومرتبته مرتبة النار فى العالم الجسمانى واعلم ان نور العقل
له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما ان نور النار
ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخفف الدماغ فكذا نور العقل ممزوج
بدخان الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بالطخمة
التشبيه والتعطيل واخرى يخفف الدماغ البشرية فيلقى صاحبه فى

اذا انقضى ليل الحياة الدنيوية وتجلى نهار عالم الاخرة وانكشف السرائر وتجلت
الضمائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نيرات عالم الروحانيات
والجسمانيات الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازي
عليه الرحمة المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشيطان
فمن الناس من انكر الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن
والشيطان عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل
الناس والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية
قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على
اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات
لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية
ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية
وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ويليهم مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها
حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك يومئذ فوقهم ثمانية والمرتبة
الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول
العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات
طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة
كرة الهواء التي هو في النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة
الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح
المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة
في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على
كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية حيزة سعيدة وهي المسماة
بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين
واحتج المنكرون بوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى انا الشيطان
لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان

باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله
انا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان جنين الجذع
انما كان لاجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم اظهر الجنين ولم لا يجوز
ان يقال ان لناقة انما تكلمت من الرسل عليه السلام لان الشيطان دخل
فى باطنها فتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان
الشيطان قلعها فثبت انا لقول باثبات الجن والشياطين يوجب القول
ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة
الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن
والشياطين فثبت انه لا سبيل له لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب
ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن
والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول انا الشبهة التى ذكرتم
تدل على انه يمتنع ان يكون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن
الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرقا الفرقة الاولى الذين قالوا النفوس
الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد يكون خيرة وقد يكون شريرة
فان كانت خيرة فهى الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهى الشياطين
الارضية ثم انا حدث بدن شديد المشابهة لتلك النفس المفارقة فقد يحدث
لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفوس
المفارقة معاونة لهذه النفس متعلقة بهذا البدن على الاعمال اللايقة بها
فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك
المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة
كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام فى الالهام الوسوسة
على هؤلاء الفريق الثانى الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية
وعلايقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك
الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهى الملائكة
الارضية وهم المسمون بصالح الجن وان كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين

للنفوس المنتسبة الى روح المشترى اذا عرفت هذا فنقول ان العلة يكون اقوى
من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهى تكون معلولة
لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون فى الروح الفلكى اقوى واعلى
بكثير منها فى هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى
تلك المطابقة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا
السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة
فى النوم على سبيل الرؤيا واخرى فى اليقظة على سبل الالهام ثم اذا اتفق
لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله
بالروح الفلكى الذى هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال
خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من اثبت الجن والشياطين
ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا اجسمانية واعلم ان قوما من
الفلاسفة طعنوا فى هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك
الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا
باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان
وليس بفرس والقاضى على شيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما فههنا
شىء واحد وهو مدرك للكلى هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئى هو
النفس ايضا الثانى هب انا لنفس المجردة لا يقوى على ادراك الجزئيات
ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان يدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية
فلم لا يجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها
الات جسمانية منكرة الاثير او منكرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك
الالات الجسمانية يقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه
الابدان فهذا تمام الكلام فى شرح هذا المذهب واما الذين يزعمون ان
الجن والشياطين اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية
فى الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية فى
قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها فى

الذى ذكره فى اثبات النبوات فلعلك تجده فى هذه الوريقات المسئلة
الثانية اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما
القران فايات الاولى قوله تعالى واذ صرفنا نفرا من الجن يستمعون القران
فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا
انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق وهذا
نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القران وعلى انهم انذروا قومهم والثانية
قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والثالثة قوله
تعالى فى قصة سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل
وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص
واخرين مقرنين فى الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن
من يعمل بين يديه باذن ربه والرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان
استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا والخامسة
قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان
ماورد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك فى الموطاء عن
صيفى بن ابى السائب مولى هاشم بن زهره دخل على ابى سعيد الخدرى
قال وجدته يصلى فجلست انتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحركا
تحت سريرة فى بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما
انصرف من صلاته اشار الى بيت فى الدار وقال ترى هذا البيت قلت
نعم قال انه كان فيه فتى الانصار حديث العهد بعرس وساق الحديث الى
ان قال فاذا امراته واقفة بين الناس فهياء الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقال له
امرانه ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها
فاضطربت الحية فى راس الرمح فخر الفتى فما ترى ايهما كانا اسرع موتا ام
الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد
اسلموا فمن بدى لكم منهم فاذنوه ثلثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان
والخبر الثانى روى فى الموطاء عن يحيى بن سعيد قال لما اسرى برسول

اما ان يكون اجسادهم كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم
من كان صحيح الحاسة اذ لو جاز ان يراهم مع كثافة اجسادهم فليجز ان يكون
بحضرتنا جبال عالية واصوات هائلة لا نراها ولا نسمعها وذلك دخول
في السفسطة وان كان الثاني وهو ان تكون اجسادهم لطيفة رقيقة
فمثل هذا يمتنع ان يكون موصوفا بالقوة الشديدة وايضا لزم ان تتفرق
اجسادهم وان تتمزق بسبب الرياح القوية وان يموتوا في الحال وذلك
يمنع وصفهم بالقوة القوية وايضا الجن والشياطين ان كانوا موصوفين
بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد في زماننا ولم لا يخربون
ديار الناس مع ان المسلمين يبالغون في اظهار لعنهم وعداوتهم حيث لم
نحس بشيء من ذلك علمنا بان القول باثبات الجن والشياطين ضعيف
واعلم انا اصحابنا يجوزون ان تكون اجسامهم كثيفة مع انا لا نراهم وايضا
لا يبعد ان يقال انا اجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى
انها لا تقبل التفرق والتمزق واما الجبائي فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم
ان الناس كانوا يشاهدونهم في زمان سليمان عليه السلام ثم انه
لما توفي مات الله تلك الجن والشياطين وخلق نوعا اخر من الجن
والشياطين تكون اجسامهم في غاية الرقة ولا يكون لهم شيء من القوة
والموجود في زماننا الجن والشياطين ليس من هذا النوع انتهى ما قاله
في هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة
بناء على ما ورد في الاثار ذكروا انه اذا الشياطين يغوص في باطن الانسان
ويضع راسه على حية قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا بما روى ان
النبي عليه السلام قال ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم فضيقوا
مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون
حول قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه
الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه
الاول ان الشياطين في بواطن الناس محال لانه لا يلزم من اتساع تلك

واعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعنى بهما ادراكات
وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما يسمى خواطر
من انها يخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هى
المحركات للارادات والارادات محركات للاعضاء ثم هذه الخواطر
المحركة لهذه الارادات ينقسم الى ما يدعو الى الشر اعنى الى ما يضر فى
العاقبة والى ما يدعو الى الخير اعنى ما ينفع فى العاقبة فهما خاطران
مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم
يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد له من
سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود
وهذا مخلص كلام الشيخ الغزالى بعد حذف التطويلات منه

المسئلة العاشرة فى تحقيق قبل الكلام فيما ذكره الغزالى اعلم ان هذه
الرجل دال على المؤكد انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التفتيش فنقول لا بد
قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا
شك ان هنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا
لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون
كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم الدور والتسلسل وهما محالان
فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شئ يكون مطلوبا لذاته وشئ يكون
مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية انا لاستقراء دال على ان المطلوب لذات
هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليها والمهروب عنه
بالذات هو الالام والحزن عنه والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة
اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شئ
اخر فاللذيذ عند القوى الباصرة شئ اخر فاللذيذ عند القوى السامعة
شئ اخر واللذيذ عند القوى الشهوانية شئ ثالث واللذيذ عند القوة
الغضبية شئ رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شئ خامس المقدمة
الرابعة انا لقوة الباصرة اذا ادرك موجودا فى الخارج لزم من حصول

الدور او التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراك
وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهى اما
الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقى وهو
ان الله خلق تلك الاعتقادات والعلوم فى القلب فهذا ملخص الكلام
فى ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة
ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية
هو هذه القوى المركوزة فى العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى
لا يصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها
وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشئ
لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لابد وان يكون بخلق
الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب شان كل واحد منها استلزام ما
بعده على الوجه الذى قررناه فثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب
على ما قبله لازم لزوما ذاتيا واجبا فانا اذا احسن بالشئ وعرف كونه
ملايما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب
فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لامحالة فلو فرضنا شيطانا من
الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة
عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء
حصل الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان
ووجود الوسوسة قول باطل هل الحق انه ان اتفق حصول هذه المراتب
فى الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق فى الطرف الضار سميناها
بالوسوسة هذا تمام الكلام فى تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكروه
حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن شئ فاذا ذكره
الشيطان ذلك الشئ تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب
الفعل على حصول الميل فالذى اتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك
التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لى عليكم

اى بشعلة منها ليجعله فى وجهى فقلت اعوذ بالله منك ثلث مرات
ثم قلت العنك بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلث مرات العامل فيه لم
يستاخر اوقلت على تنازع الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه العنك
فبعيد لان اللعنة غير مقيدة بالمرات ثم اردت اخذه والله لولا دعوة
اخينا سليمان لاصبح موثقا يعنى لاخذت ابليس وجعلته مشدودا بالوثاق
وهو القيد يلعب به ولدان اهل المدينة وفى الحديث جواز رؤية ابليس
لبعض الادميين واما قوله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
فمحمول على الغالب قال الامام المازرى الجن اجسام لطيفة يحتمل ان
يتصور بصورة يمكن ربطه معها ثم يمتنع من ان يعود الى ماكان عليه
حتى يتاتى اللعب به وفى قوله العنك دلالة على ان خطاب الغير فى
الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه السلام ان الصلاة
لا يصلح فيها شىء من كلام الناس ولهذا قال الجمهور تبطل الصلاة
برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا قاله
النووى رحمة الله قال ابوهريرة رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه
ان عفريتا وهو الجبيث المنكر من الجن تفلت اى تعرض بتشديد اللام
على البارحة ليقطع على صلاتى انما قدم المفعول غير صريح وهو على
على الصريح لان غالبا اهتمام العفريت كان قطعه على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فامكننى الله تعالى منه اى اعطانى الله مكنة من اخذه
وقدرة عليه فاخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل فى الصلاة
وعلى ان الشيطان عينه غير نجسه فلا تبطل الصلاة بمسه فاردت
ان اربطه بكسر الباء وضمها اى اشدة وفيه دلالة على ان الصلاة
لا تبطل بخطور ما ليس من افعالها ببال المصلى على سارية الى اسطوانة
من سوارى المجسد حتى ينظر اليه كلكم فذكرت دعوة اخى سليمان
رب اغفر لى وهب ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى فرددته خاسئا
اى ذليلا مطرودا الان التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من

ناقصين فى هذه المعارف وفى هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم
وثانيها الذين يكونون كاملين فى هذين المقامين لا انهم لا يقدرون
على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين
فى هذين المقامين ويقدرون ايضا على معالجة الناقصين ويمكنهم
السعى فى نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال
وهؤلاء هم الانبياء عليهم السلام وبذا تقسيم معلوم ومضبوط المقدمة
الثالثة ان درجات النقصان والكمال فى القوة النظرية وفى القوة
العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة
وذلك ايضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان وان
كان شاملا للخلق عاما فيهم لا انه لابد وان يوجد فيهم شخص كامل
بعيد عن النقصان والدليل عليه وجوه الاول انا بينا ان الكمال والنقصان
واقع فى الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا نشاهد اشخاصا
بلغوا فى جانب النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من
البهايم والسباع فكذلك فى جانب الكمال لابد وان توجد اشخاص كاملة
فاضلة ولابد وان يوجد فيما بينهم شخص وان يكون افضلهم واكملهم
وهو يكون فى اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية الثانى ان الاستقراء
يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصرى جنس تحته ثلثة انواع
المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان اشرف هذه الثلثة
الحيوان واوسطها النبات وادونها المعادن ثم نقول الحيوان جنس
تحتها انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فان الانسان تحته اصناف
كثيرة مثل الزنج والهند والروم والعرب والازنج والترك ولا شك
ان اشرف اصناف الانسان واقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة
وهم سكان الموضع المسمى بايرانشهر ثم ان هذا الصنف من الناس
مختلفون ايضا فى الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص
واحد هو افضلهم واكملهم ففى هذا قد ثبت انه لابد وان يحصل فى

الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد فى الف سنة او اكثر او
اقل لامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبى المكرم
وواضع الشرايع والهادى الى الحقايق ويكون نسبته الى سائر اصحاب
الادوار كنسبة الشمس الى الكواكب ثم لابد وان يحصل فى اصحاب
الادوار انسان هو اقربهم الى صاحب الدور فى صفات الفضلة
فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو
الامام القائم مقامه والمقرر الشريعته واما الباقون فنسبة كل واحد
منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة
الى الشمس واما عوام الخلق منهم بالنسبة الى ادوات اصحاب الادوار
مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب
ولا شك ان عقول الناقصين تكمل بانوار عقول اصحاب الادوار فقوى
بقوتها فهذا الكلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذى يفيد
القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل الكاملين
وافضل الفضلاء والعلماء يكون فى اخر الافق الاعلى من الانسانية وقد
علمت ان اخر كل نوع متصل باول النوع الذى هو اشرف منه والاشرف
من النوع البشرى هو الملائكة فيكون اخر البشرية متصلا بالملكية و
لما بينا ان ذلك الانسان موجود فى اعلى مراتب البشرية وجب ان
يكون متصلا باول الملكية ومختلطا بهم ولما كان من خواص عالم
الملائكة البراءة عن العلايق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام
فى الاستغناء فى افعالها عن الالات الجسمانية كان هذا الانسان
موصوفا بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى
الجسمانيات قوى التصرف فيها شديدا لانجذاب الى عالم الروحانيات
فيكون قوته النظرية مستكملة بانوار الجلايا القدسية والمعارف
الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة فى اجسام هذا العالم بانواع
التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين

قف على ان الملائكة اشرف
من البشر عند الرازى

القران على اثبات الاله تعالى محصورة فى قاعدة واحدة وهى حدوث
الصفات وهى اما فى الحيوان او فى النبات والحيوان له بدن ونفس
فقوله خلق فسوى اشارة الى ما فى ابدانها من العجايب قوله والذى
قدر فهدى اشارة الى ما فى نفوسها من الغرايب فنبه بهذين الضربين
على ما لا نهاية له من العجايب والغرايب ثم اتبعه بذكر الدلائل
المأخوذة من النبات وهو قوله والذى اخرج المرعى فجعله غثاء
احوى ولما قرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر النبوات وقد علمت
ان كمال حال الانبياء فى حصول امور اربعة اولها كمال القوة النظرية
وثانيها كمال القوة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة العملية التى
لغيره ولا شك ان كمال حاله فى القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره
فى هاتين القوتين ولا شك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية
فهذا البيان يقتضى ان يقع الابتداء اولا بشرح قوة القوة النظرية
وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله فى القدرة على تكميل القوة
النظرية التى للناقصين ورابعا بكيفية حاله فى القدرة على القدرة على
تكميل القوة العملية التى للناقصين فاذا ظهر كماله فى هذه المقامات
الاربعة حينئذ يظهر انه بلغ فى صفة النبوة والرسالة الى الغاية القصوى
انا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد الشروع
فى صفات النبوة فقال سنقرئك فلا تنسى يعنى ان نفسك بمقتضى
قدسيتها منزهة من الغلط والنسيان الا ما شاء الله ان يحصل
الجبلة الانسانية والطينة البشرية ثم اتبعه ببيان كمال حاله فى القوة
العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوى دواعيك فى
الاعمال التى تفيد اليسر والسعادة فى الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال
حاله فى هذين المقامين اتبعه بان امره بان يشتغل بتكميل الناقصين
وارشاد المحتاجين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر له
بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على انه ليس كل من سمع

ثم عاد الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء وهدايتهم
وبين ان ذلك الاعراض انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها
فقال بل تؤثرون الحيوة الدنيا ثم ان الرغبة فى الروحانيات التى
تحصل فى عالم الاخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين
احدهما انها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره فى كتاب
التفسير والثانى انها ابقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم
بالضرورة فقال والاخرة خير وابقى واعلم انه ظهر بهذه الايات
امور اربعة اولها احوال الهيات وثانيها صفات النبى والرسول
وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع به وبيان احوال كل واحد
من هذين القسمين ورابعها التنبيه على ان خيرات الاخرة افضل
وابقى من خيرات هذه الحيوة الدنيا والافضل الابقى اولى بالتحصيل
وعند هذا قدم كل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبداء ومعرفة
صفات الانبياء ومعرفة احوال النفس ومعرفة الاخرة ثم ختم
السورة بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى
والمعنى ان كل من جاء من الانبياء فانزل الله كتابا او صحيفة فالمقصود
منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على اسرار
هذه السورة على الوجه الذى لخصناه علم ان حقيقة القول فى
النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور اللايقة بهذا المعنى

سورة العصر فبداء بقوله ان الانسان لفى خسر وذلك لانا بينا انه
حصل فى بدنه تسعة عشر نوعا من انواع القوى وكلها تجره الى الدنيا
وطيباتها ولذاتها وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهى
الزبانية الواقف على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح
ضعيف وانما حصل بعد استيلاء تلك التسعة على مملكة البدن

يعينونه عليه هم الشياطين واما انا فادعوا الى الله والى الاعراض
عن الدنيا والاقبال على الاخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين
بل اعانة الله فاستدل بكون دعوته الى الله والى الحق على كونه نبيا
صادقا لا ساحرا كاذبا ولما اورد عليه سؤالا اخر وهو ان لكل واحد
من الشعراء شيطانا يعينه وعلى شعره فلم لا يجوز ان يكون حالك
كذلك اجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم
في كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعوا الى الطمع في الدنيا
والترغيب في اللذات البدنية واما انا فادعوا الى الله والى
الاخرة فامتنع ان يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة هو
الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الايات ان الطريق الذي
ذكرناه في اثبات النبوة هو طريق الافضل الاكمل والله اعلم

الفصل الثالث في صفة هذه الدعوة اعلم ان منصب النبوة
والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال الى خدمة الحق
ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الاخرة فهذا هو المقصود
الاصلي الا ان الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين الى
مصالحها وجب ان يكون له حوض في هذا الباب ايضا بقدر
الحاجة فنقول خواص الرسول اما ان يكون فيما يتعلق بالدين او فيما
يتعلق بالدنيا اما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه
البحث في امور ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو
ان يرشد الى ان هذا العالم محدث وله اله كان موجودا في الازل
وسيبقى في الابد وانه منزه عن مماثلة الممكنات وانه موصوف
بالصفات المعتبرة في الالهية والكمال وهي القدرة النافذة في جميع
الممكنات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض
والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة
والولد ثم يجب عليه ان يبين لهم ان كل ما يدخل في الوجود فهو

فی دعوة الخلق الی عبودیة الحق هو الطریق الذی جاء به سید
الانبیاء محمد علیه السلام وذلک انه یبالغ فی تعظیم الله تعالی من
جمیع الوجوه علی سبیل الاجمال ویمنعهم عن الخوض فی التفاصیل
فذکر فی اثبات التنزیه قوله تعالی الله الغنی وانتم الفقراء واذا کان
غنیا علی الاطلاق امتنع کونه مؤلفا من الاجزاء واذا کان کذلک
امتنع ان یکون متحیزا واذا کان کذلک امتنع ان یکون حاصلا فی
الامکنة والاحیان وذکر ایضا قوله لیس کمثله شیء ولو کان جسما
لکان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء علی قولنا الاجسام متماثلة
باسرها ثم انه ذکر فی جانب الاثبات الفاظا کثیرة وبالغ فیه وهذا
هو الواجب لانه لم یذکر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاکثرین کونه
موجودا وایضا بالغ فی تقریر کونه عالما بجمیع المعلومات فقال
وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو وقال الله یعلم ما تحمل کل انثی
وما تغیض الارحام لم یقع فی بیان انه عالم لذاته او بالعلم وبین
ایضا کونه العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا فی ایات
کثیرة ثم بین فی سائر الایات ان الخیر والشر کله من الله ولم یبین
انه کیف بین هذین القولین بل اوجب الایمان بهما علی سبیل الاجمال
وایضا بین انه لا یغرب شیء عن مشیته وارادته وقضاءه وقدره
ثم بین انه لا یرید الظلم والعبث والباطل فالحاصل ان طریقته فی
الدعوة هی تعظیم الله من جمیع الجهات المعقولة والمنع من الخوض
فی بیان تلک الجهات هل تناقضوا ام لا فانا ان قلنا القبایح من
افعال العباد حصلت بتخلیق الله فقد عظمناه بحسب الحکمة
لکن ما عظمناه بحسب القدرة وبحسب الحکمة معا فقال فی
الاول قل کل من عند الله وقال فی الثانی ما اصابک من حسنة فمن
الله وما اصابک سیئة فمن نفسک ثم منع الناس من ان
یخوضوا فی تقریر هذا التعارض وفی ازالته بل الواجب علی العوام

بالنبوات فقال والذين يؤمنون بما انزل اليك وهو اشارة الى
وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال بعده وما انزل من قبلك
وهو اشارة الى وجوب الايمان لسائر الانبياء المتقدمين وعند
هذا ثم يحتاج اليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة
وبالاخرة هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيمة ثم
لما ذكر هذه المراتب السبعة وهي الاصول المتعلقة بالامس واليوم
والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال بعده اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذلك لان الانسان
مادام يكون في الدنيا فهو في الطريق واحسن اصول المسافر ان
يكون على هدى من معرفة الطريق واذا مات فقد وصل المسافر
الى المقصد واحسن احواله ان يكون قد افلح في ذلك السفر وفاز
بالخيرات فثبت بما ذكرنا ان هذا الطريق في الدعوة احسن الطرق
فلو اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة من انواع الاسرار القدسية
والانوار العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق من الكلام والله
اعلم الفصل الرابع في بيان ان محمد عليه السلام افضل من جميع
الانبياء والرسل هو الذي يعالج الارواح البشرية وينقلها من
الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان المراد من
الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان صدور هذه الفوائد
عنه اكثر واكمل وجب القطع بان رسالته اعظم واكمل انا عرفت هذا
فنقول ان تاثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على
بني اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها
تأثير الا في اقل القليل وذلك لان نقطع بانه ما دعى الى الدين
الذي يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن
والتثليث اقبح انواع الكفر واخبث اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق
باجهل الناس فضلا من الرسول المعظم المعصوم فعلمنا انه ما كانت

الله عليه وسلم معالج ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان
فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر انه عليه
السلام لا حاجة به في معرفته الى ان يكون عالما بدقايق المنطق والطب
والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقايقها
بما يضره في كونه مستغرقا في معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات
المذكورة في باب نفي النبوات فانه دلت المشاهدة في انه عليه السلام
كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان روحة قدرت
على قلب طبايع اهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب
الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقايد الصحيحة بقدر
الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه فنقول قد ذكرنا ان
الشرايع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصله يرجع الى ما ذكرناه
في قولنا التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ
عليهما محالا لا جرم قال قل يعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان
لا نعبد الا الله واما القسم الثاني وهو الشرايع الوضعية وهي
الاحوال القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ ان الانسان اذا واظب على
امر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمالوف المعتاد فيأتي بتلك
الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها
بغيرها ازالة لهذه الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب لتقرير
هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبه وعلاجه في الاصول المهمة
انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق
في الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع في الكليات الكبيرة وما لهم
الفاظ التشبيه قد وردت في القرآن فنقول قد بينا ان مخاطبة
الجمهور بالتنزيه المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة
بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند
الجمهور الى هنا من المطالب العالية هو المعز مسئلة فان قلت

ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من
صفاته ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة
الجماع اذا ذكرت للصبى والعنين لم يفهمه الا بمناسبة الى لذة
المعصوم الذى يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة
بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم اكثر من المخالفة بين
لذة الجماع والاكل وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه مما هو
حاضر له فى الحال او مما كان له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك
الغير ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا فى الشرف والكمال فليس
فى قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من العلم
والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك
اكمل واشرف فيكون معظم تخويفه على صفات نفسه لا على ما
اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه
وسلم احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وليس المعنى به
انى اعجز عن التعبير عما ادرك بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك
كنه جلاله ولذلك قال بعضهم على ما عرف الله بالحقيقة سوى الله
تعالى وقال الصديق رضى الله عنه الحمد لله الذى لم يجعل الى
معرفته الا بالعجز عن معرفته ولنرجع الى الغرض وهو انا حددنا الافهام
ما يكل عن دركه الافهام ومن جملة الروح وبعض صفات الله
تعالى ولعل الاشارة الى مثل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادركه
بصره القسم الثانى من الخفيات التى يمتنع والصديقون هو مفهوم
فى نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر باكثر المستمعين ولا يضر
بالانبياء والصديقين وسر القدر الذى منع اهل العلم به عن افشائه
من هذا القسم ولا يبعد ان يكون ذكر بعض الحقايق مضرا ببعض
الخلق كما يضر نور الشمس بابصار الخفافيش ورياح الورد بالجعل

لا تنقص من التخامة تحقير فيضاد معنى المسجد المسجدية مضادة
النار لا تصال اجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول رأسه رأس حمار
وذلك من حيث الصورة فلم يكن ولا يكون ولكن من حيث
المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته للونه وشكله بل لخاصيته
وهو البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى هو قالب
المعنى اذ من غاية الحمق ان يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهما متناقضان
وانما يعرف هذا الامر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلى او شرعى
اما العقلى بان يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه
وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن اذ فتشنا عن
صدور المؤمنين فلم نجد فيها اصابع علم انه كناية عن القدرة التى
هى سر الاصبع وروحها الخفى وكنى بالاصبع عن القدرة لان ذلك
وقع فى تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كناية عن الاقتدار
بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان يقول له كن فيكون فان
ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشئ قبل وجوده فهو
محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود
فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية اوقع فى
النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليه واما المدرك بالشرع
فهو ان يكون اجزاؤه على الظاهر ممكنا ولكن يروى انه اراد وابه
غير الظاهر كما فى تفسير قوله انزل من السماء ماء فسالت اودية
بقدرها الاية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب
وان بعضها احتمل شيئا كثيرا وبعضها شيئا قليلا وبعضها لم يحتمل
والزبد مثل الكفر فانه وان ظهر وطفا على راس الماء فانه لا يثبت
والهداية التى تنفع الناس تمكث وفى هذا القسم تعمق جماعة فاولوا
ما ورد فى الاخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم

يعلم ان ذلك لسان الحال وانه بناء عن كونها مسخرة بالضرورة
ومضطرة الى التسخير ومن هنا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح
بحمده فان البلد يفتقر فيه الى ان يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا
بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق والبصير يعلم
انه ما اريد به نطق اللسان بل مسبحا بوجوده ومقدسا وشاهدا
بوحدانيته الله تعالى كما قيل وفى كل شئ له اية تدل على انه واحد
وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصاحبها بحسن التدبير
وكمال العلم لا بمعنى انها تقول اشهد ولكن بالذات والحال وكذلك
ما من شئ الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده ويبقيه ويديم
اوصافه ويرده فى اطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس
بدرك شهادته ذو البصاير دون الجامدين على الظواهر ولذلك
قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى القاصرون ولا يفهمون
كنهه وكماله اذ لكل شئ شهادات شتى على تقدير الله وتسبيحه ويدرك
كل واحد يقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك الشهادات لا يليق
بعلم المعاملة فهذا الفن ايضا مما يتفاوت ارباب الظواهر وارباب
البصاير فى علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفى هذا المقام
لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مسرف فى دفع الظواهر
انتهى الى تغيير جميع الظواهر او اكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا
ايديهم وتشهد ارجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وكذلك المخاطبات التى تجرى
من منكر ونكير وفى الميزان وفى الحساب ومناظرات اهل النار اهل الجنة
فى قولهم افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله زعموا ان ذلك
لسان الحال وغالا خرون فى جسم الباب منهم احمد بن حنبل حتى
منع من تاويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف
وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كل مكون حتى سمعت

اسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما
وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالفه لوه فاما من يأخذ
معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين
له موقف والايق بالمقتصر عن السمع المجرد مقام احمد بن حنبل
والان فكشف الغطاء عن هذا الاقتصاد في هذه الامور داخل
في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا لخوض فيه الى هنا من
احياء العلوم من كتاب قواعد العقايد وهو الكتاب الثاني من ربع
العبادات قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب
دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الامثال للناس والله بكل شيء عليم اعلم ان الكلام في هذه
الاية مرتب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور عليه تعالى
اعلم ان لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفايضة من الشمس
والقمر والنار على الارض والجدار وغيرهما وهذه كيفية يستحيل ان
يكون الها لوجوه احدها ان هذه الكيفية ان كانت عبارة عن
الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها وان كانت
عرضا فمتى ثبت حدوث الجسم لزم حدوث جميع الاعراض القائمة
بالجسم ولكن هذه المقدمة انما ثبت بعد اقامة الادلة على ان الحلول
على الله تعالى محال وثانيها انا سواء قلنا النور هو الجسم او امر حال
في الجسم فهو منقسم لانه ان كان جسما فلا شك انه ينقسم وان كان
حالا فيه فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين النور ينقسم وكل
منقسم فانه يفتقر في تحققه الى اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره
فكل منقسم فهو في تحققه مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
محدث لغيره فالنور محدث لغيره فالنور محدث فلا يكون الها

وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا فقول الله هو
نور السموات اى ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا
تحصل الا السموات والارض فالحاصل ان مراد الله هادى اهل
السموات والارض بحكمة بالغة وحجة نيرة وهو قول ابن عباس
والاكثرين وثانيها المراد انه مدبر السموات والارض فوصف نفسه
بذلك كما يوصف الرئيس العالم بانه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم
تدبيرا حسنا فهو لهم كالنور الذى يهتدى به الى مسلك الطريق قال
جرير وانت لنا نور وغيث وعصمة وهو اختيار الاصم والزجاج
وثالثها المراد ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن فانه
قد يعتبر بالنور عن النظام يقال مارئى الامر نورا ورابها معناه
منور السموات والارض ثم ذكروا فى هذا القول ثلثة اوجه احدها
انه نور السموات بالملائكة والارض الانبياء والعلماء والثانى نورهما
بالشمس والقمر والكواكب والثالث زين السماء بالشمس والقمر
والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو مروى عن ابى بن
كعب والحسن وابو العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله
فى اخر الاية يهدى الله لنوره من يشاء يدل على ان المراد بالنور الهداية
الى العمل والعلم واعلم ان الشيخ الغزالى صنف فى تفسير هذه الاية الكتاب
المسمى بمشكاة الانوار وزعم ان الله نور فى الحقيقة بل لس النور الا
هو وانا انقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه ثم
ننظر فى صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما
يقع على الكيفية الفايضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام
الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب
ونور السراج على الحايط ومعلوم ان هذه الكيفية انما اختصت
بالفضيلة والشرف لان المرئيات تصير سببها ظاهرة متجلية ثم
من المعلوم كما انه يتوقف ادراك هذه المرئيات على كونها مستنيرة

الممايزة فان الانسانية حيث انها انسانية اومغاير لهذه المشخصات
فقد عقلنا الماهية والكلية واما انا دراك الكليات اشرف
فلان ادراك الكليات ممتنع التغيير وادراك الجزئيات واجب
التغيير ولان ادراك الكلي يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته
لان ماثبت للماهية يثبت لجميع افرادها فلا ينعكس فثبت ان
الادراك العقلي اشرف والثالث الادراك الحسي غير منتج والادراك
العقلي منتج فوجب ان يكون العقلي اشرف واما ان الادراك الحسي
غير منتج فلان من احس بشيء لايكون ذلك الاحساس سببا لحصول
احساس اخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة اخرى لكن ذلك
لكن ذلك لايكون انتاج الاحساس لاحساس اخر واما ان الادراك
العقلي منتج فلانا اذا عقلنا امورا ثم ركبناها في عقلنا يتوسلنا
بتركيبها الى اكتساب علوم اخر وهكذا كل تعقل حاصل فانه يمكن
التوسل به الى تحصيل تعقل اخر الى نهاية فثبت ان الادراك العقلي
يتسع لها فوجب ان يكون اشرف الرابع الادراك الحسي لايتسع
الامور الكثيرة والادراك العقلي يتسع لها فوجب ان يكون الادراك
العقلي اشرف واما ان الادراك الحسي لايتسع لها فلان البصر اذا توالى
عليه الوان كثيرة عجز تمييزها فادرك لونا كانه حاصل من اختلاط
هذه الالوان والسمع اذا توالت عليه كلمات كثيرة التبست عليه
تلك الكلمات ولم يحصل التمييز واما الادراك العقلي يتسع لها
فلان كل من كان تحصيله للعلوم اكثر كانت قدرته على كسب
الجديد اسهل وبالعكس وذلك يوجب الحكم بان الادراك العقلي
اشرف الخامس القوة الحسية اذا ادركت المحسوسات القوية ففي
ذلك يعجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد ففي
تلك الحالة لايمكنه ان يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية
لايشغلها معقول عن معقول السادس القوى الحسية تضعف

لايجتمعان ولايرتفعان وذلك مسبوق لامحاله بتصور مسمى الوجود
والعدم فكانه بهذين الوصفين قد احاط بجميع الامور من بعض
الوجوه واما القوة الباصرة فانها لاتدرك الا الاضواء والانوار
وهما من اخس عوارض الاجسام والاجسام اخس من جواهر
الروحانيات فكان متعلق القوة الباصرة اخس الموجودات
واما متعلق القوة العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات
فكانت القوة العاقلة اشرف الحادى عشر القوة العاقلة تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لاتقوى على ذلك
اما القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها الجنس الى
الفصل فتحدث منهما طبيعة نوعية واحدة واما انها تقوى على
تكثير الواحد فلانها ناخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسيمها
الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسيم
مفهوماتها الى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس
الفصل وفصل الجنس والى سائر الاجزاء المفهومة التى لاتعد من
الاجناس ولا من الفصول ثم ياتى بهذا التقسيم فى كل واحد من الاقسام
المذكورة حتى تنتهى من تلك المركبات الى البسايط الحقيقية ثم تعتبر
فى العوارض اللازمة ان تلك العوارض مفردة او مركبة او لازمة
بوسايط او بوسط او بغير واسطة فالقوة العاقلة كانها نفذت
فى اعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميزت كل واحد منها من
اجزائها عن صاحبها وانزلت كل واحد منها فى المكان اللايق به واما
القوة الباصرة فلا تطلع على احوال الماهيات بل لاترى الا امرا واحدا
ولاتدرى ماهو وكيف هو فظهر ان قوة العاقلة اشرف الثانى
عشر القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية والقوة
الحاسة لاتقوى على ذلك بيانا الاول من وجوه الاول القوة
العاقلة يمكنها ان يتوصل بالمعارف الحاضرة الى استفتاح ه

كالمقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدى المرايتين
محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب
انعطاف الشعاع فى الرطوبات كما هو مسروح فى علم المناظر واما
القوة العاقلة فانها مرآة عن الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست
فى الجهة وكذلك تعقلنا لشئ اما ان يكون وهذا الترديد لا يصح
الا بعد تعقل معنى قولنا ليس فى الجهة الثامن عشر القوة الباصرة
تعجز عند الحجات اما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شئ اصلا فكانت
اشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخدم
والامير اشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور
العشرون القوة الباصرة قد تغلط كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا
وبالعكس كالجالس فى السفينة فانه قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة
والشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطا البصر عن صوابه و
العقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا ان الادراك العقلى اشرف
من الادراك البصرى فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذى
هو اشرف خواص النور فكان الادراك العقلى اولى بكونه نورا من
الادراك البصرى فاذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان
احدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات
الفطرية والثانى ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية اما الفطرية
فليست هى من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية ثم لم يكن
عالما البتة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد ان لم يكن فلا بد
لها من سبب واما النظريات فمعلوم ان الفطرة الانسانية قد يعتبر
بها الزيغ فى الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد ومرشد ولا مرشد
فوق كلام الله وفى ارشاد الانبياء فيكون منزلة ايات القران
عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ بهما الابصار
فكما يسمى نور الشمس نورا قبالا لاجرى ان يسمى القران نورا ونور

اخر نصبت عليه مراة اخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من
الماء موضوع على الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور
الاعظم في الشمس التي هي المعدن وثانيها هي في القمر وثالثها ما
وصل الى المراة الاولى ورابعها ما وصل الى المراة الثانية وخامسها
ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان اقرب
الى المنبع الاول فانه اقوى مما هو ابعد منه فكذا الانوار السماوية
لما كانت مرتبة لاجرم كان نور المفيد اشراقا من نور المستفيد ثم
تلك الانوار لا تزال متراءية حتى تنتهي الى النور الاعظم والروح
الذي هو اعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد من قوله
تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لا شك ان هذه
الانوار المحسة سفلية كانت كانوار النيران او علوية كانت الشمس
والقمر والكواكب وكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح
السفلية للانبياء والاولياء او علوية كالارواح العلوية التي هي
الملائكة فانها باسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته والوجود لغيره
والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود هو النور الخالص فكل
ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذا جميع معارفنا
بعد وجودها حاصل من وجوه الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي
اظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم وافاض عليها
انوار المعارف بعد ان كانت في ظلمة الجهالة فالظهور لشيء من
الاشياء لا باظهاره وخاصة النور اعطاء الاظهار والتجلي
والانكشاف وعند لك يظهر ان النور المطلق هو الله تعالى
وان اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو
ظلمة محضة لانه من حيث هو عدم محض بل الانوار اذا نظر اليها
من حيث هي هي فهي ظلمات لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن
من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور اذا نظر اليه من

ترى الالوان وربما ظننت انك لاترى مع الالوان غيرها فانك
تقول لست ارى مع الحضرة غير الحضرة الا انك عند غروب
الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء عليه
وحال عدم وقوعه عليه فلاجرم تعرف ان النور معنى غير اللون
يدرك مع الالوان الا انه كان لشدة اتحاده به لا يدرك ولشدة
ظهوره يخفى وقد يكون الظهور سبب الخفاء انا عرفت هذا
فاعلم انه كما ظهر كل شئ للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شئ للبصيرة
الباطنة ونوره الحاصل مع كل شئ لا يفارقه ولكن بقى هنا تفاوت
وهو ان النور الظاهر يتصور ان يغيب بغروب الشمس ويجب
في يظهر انه غير اللون واما النور الالهى الذى به يظهر كل شئ لا
يتصور غيبته بل يستحيل بغيره فيبقى مع الاشياء دائما فانقطع
طريق الاستدلال بالتفرقة ولم تصور غيبته لانهدت السموات
والارض ولادرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضرورى
به ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على
وجود خالقها اذ كل شئ يسبح بحمده لا بعض الاشياء وفي جميع
الاوقات لا في بعضها ارتفعت التفرقة وخفى الطريق اذ الطريق
الظاهر معرفة بالاضداد فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه احواله
فلا يبعد ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة ظهوره وجلائه فسبحان
من اختفى عن الخلق بشدة ظهوره واحتجب عنهم باشراق نوره
واعلم ان هذا الكلام الذى رويناه عن الشيخ الغزالى كلام مستطاب
ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نورا انه
خالق العالم وانه خالق للقوى الدراكه وهو المعنى به من قولنا
معنى كونه نور السموات والارض انه هادى اهل السموات والارض
فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذى نقلناه عن المفسرين في المعنى
الفصل الثانى في تفسير قوله عليه السلام ان الله سبعين حجابا

هؤلاء من هذا القسم القسم الثالث الحجب النورية المحضة واعلم
انه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات السلبية
والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال
مترقيا فيها فان من وصل الى درجة وبقى فيها كان استغراقه
فى شاهدة تلك الدرجة حجابا له عن الترقى الى ما فوقها ولما كان
لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا فى السير والانتقال واما
حقيقته المخصوصة فهى محتجبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية مراتب
الحجب وانت تعرف انه عليه السلام انما حصرها فى سبعين الفا
تقريبا لا تحديد فانه لا نهاية لها فى الحقيقة واما الواصلون فصنف
رابع وهم الذين وصلوا الى الذى فطر السموات ودبر الامر فوصلوا
الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصر من قبلهم فاحرقت سبحات
وجه الاول الاعلى ما ادركه بصر الناظرين وبصيرا ذ وجدوه مقدسا
منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من
احترق منه جميع ما ادركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقى هو ملاحظا
للجمال والقدس وملاحظا ذاته فى جماله الذى ناله بالوصول الى
الحضرة الالهية فانمحقت منه المبصرات وجاوز هؤلاء طائفة
هم خواص الخواص احرقت سبحات وجهه انفسهم وغشاهم سلطان
الجلال فانمحقوا وتلاشوا فى ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم
لفنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل
شئ هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يندرج فى
الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم الطريق فوصلوا
فى اول المعرفة القدس وتنزيه الربوبيته عن كل ما يجب تنزيهه
عنه فغلب عليهم اولا ما غلب على الاخرين اخرا وهجم على التجلى
دفعة فاحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن ان يدركه بصر حسى
او بصيرة عقلية ويشبه ان يكون الاول طريق الخليل عليه السلام

من قوله واما الواصلون الى آخر الفصل لم يوجد فى الكبرى وانما اضفناه من مشكاة الانوار تتميما للفائدة

ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب
الزجاجة الى البعض لما فى الزجاجة من الصفاء والشفافية وبسبب
ذلك يزداد الضوء والنور والذى يحقق ذلك ان شعاع الشمس
اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء الظاهر حتى انه
يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة
من كل جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار
والاضواء وبلغت النهاية الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح تختلف
بحسب اختلاف ينقد فيه فاذا كان ذلك الدهن صافيا خالصا
كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس فى الادهان التى توقد
ما يظهر فيه من الصفاء والرقة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه و
شعاع يتردد فى اجزائه ورابعها ان هذا الزيت يختلف بحسب
اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لا شرقية ولا غربية بمعنى انها كانت
بارزة للشمس فى كل حالاته تكون زيتونة اشد نضجا فكان زيته اكثر
صفاء واقرب الى تميز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس
عليها يؤثر فى ذلك فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة وتعاونت
صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح ان يكون مثلا لهداية الله
تعالى وثانيها المراد من النور فى قوله مثل نوره القران ويدل عليه
قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القران وهو
قول الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو
الرسول عليه السلام لانه المرشد ولانه تعالى ذكر فى وصفه وسراجا
منيرا وهو قول عطاء وهذان القولان داخلان فى القول الاول
لان من قول الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى فى صفة
الرسل رسلا مبشرين قال تعالى فى صفة الكتب وكذلك اوحينا
اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وقال فى
صفة الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

والمخزن فاوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاه واما الثانى
وهو الروح الحيالى فتجد له خواصا ثلثا الاولى انه من طينة العالم السفلى
الكثيف لانه الشئ المتجلى ذو قدر وشكل وحيز ومن شان العلايق
الجسمانية ان تحجب عن الانوار العقلية المحضة التى هى المعقولات
الكلية المجردة والثانى ان هذا الخيال الكثيف اذا صفى ورق صار
موازيا للمعانى العقلية ومؤديا لانوارها وغير حايل عن اشراق نورها
ولذلك فان المعتبر يستدل بالصور الخيالية على المعانى العقلية كما
يستدل بالشمس على الملك وبالقمر على الوزير وبمن يختم فروج النار
على انه موذن يوذن قبل الصبح والثالث ان الخيال فى بداية الامر
يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فغم
المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وانت لا تجد فى الاجسام
شيئا يشبه الخيال فى هذه الصفات الثلاثة الا الزجاجة فانها
فى الاصل من جوهر كثيف لكن صقى ورق حتى صار لا يحجب نور
المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة
واما الثالث وهو القوة العقلية على ادراك الماهيات الكلية
والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت
هنا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سراجا منيرة واما الرابع
وهو القوة الفكرية ومن خاصيتها انها ماهية واحدة ثم تقسمها
الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم يجعل كل قسم
من هذه الاقسام مرة اخرى الى قسمين وهكذا الى ان يكثر الشعب
بالتقسيمات العقلية ثم تفضى بالاخرة الى نتايج هى ثمراتها ثم تعود
تجعل تلك الثمرات بذورا لامثالها حتى يتادى الى ثمرات لا نهاية لها
فبالجرى ان يكون فى هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة التزيد
انوار المعارف وثباتها فبالجرى ان لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح بل
بشجرة الزيتون خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذى هو مادة

تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون
صاحبها كانه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان
الملكة نور وحصول ما عليه الملكة نور اخر ثم زعم ان هذه العلوم
التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل من جوهر روحاني تسمى
بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض
الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة
والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهي
الهامات الملائكة لقوله تعالى تنزل الملائكة بالروح من امره قوله نزل
به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة
منافعهم وانما وصفهم بانه لا شرقية ولا غربية لانها روحانية وانما
وصفهم بقوله يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار لكثرة علومها وشدة
اطلاعها على اسرار ملكوت وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وثامنها
قال مقاتل مثل نوره اى مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه
وسلم كمشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة
نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان في قلب محمد ونظير الزيت
النبوة في قلبه وتاسعها قال هو المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام
الزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير مجسد محمد
صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها ان قوله مثل
نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول ابي بن كعب وكان يقراء مثل
نور المؤمن وهو قول سعيد بن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول
هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الاية ولقد انزلنا اليك ايات مبينات
فاذا كان المراد بقوله مثل نوره اى مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقا
لما قبله ولانا لما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بانه هادي اهل
السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بانا المراد مثل هداه كان
ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من التفسير الكبير للامام الهمام فخر

خطيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى
لغنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لايخرج منه شيء
ولايدخل فيه شيء هو غريب منه سميناه خطيرة القدس وربما سمينا
الروح البشرى الذى هو مجرى لوايح القدس بالوادى المقدس ثم
هذه الخطيرة فيها خطاير بعضها اشد معانا فى معانى القدس لكن لفظ
الخطيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات
غير معقولة عند ارباب البصاير واشتغالى لان شرح كل لفظ مع
ذكره يصدنى عن المقصد فلعلك يعسر فهم الالفاظ فعليك التشمر
لفهم المعانى فارجع العرض واقول لما كان عالم الشهادة مرقاة الى عالم
الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى ويعبر
عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لم يكن
الترقى من احدهما الى الاخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على
موازنة عالم الملكوت فما من شيء فى هذا العالم الا وهو مثال لشيء فى
ذلك العالم وربما كان الشيء الواحد مثالا لاشياء من عالم الملكوت
وربما كان الشيء الواحد من الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة
وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطابقه من المطابقة واحصاء
تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين باسرها ولن
يفى به الطاقة البشرية ولا يسعه الاعمار القصيرة فغايتى ان اعرفك
منها انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار
بهذا النمط من الاسرار فاقول ان كان فى عالم الملكوت جواهر نورانية
شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح البشرية
ولاجلها قد تسمى اربابا ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك ويكون
لها مراتب فى نورانيتها متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم
الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق ولا ينتهى الى ما
دون درجة الكواكب فينضح له اشراق نوره وينكشف له ان العالم

التيون فتغبيره ان تحته جاريه هى امه ولا يعرفها واستقصاء ابواب
التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثالها بل اقول كما ان فى
الموجودات العالية الروحانية بامثاله الشمس والقمر والكواكب
فلذلك فيها ماله امثلة اخرى اذا اعتبرت فيها اوصافا اخرى سوى
النورانية فان كان فى تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم
لا يستصغر ومنه ينفجر الى مادوية القلوب مياه المعارف ونفايس
المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك
النفايس اولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كان تلك
النفايس بعد اتصالها بالقلوب البشرية يجرى من قلب الى قلب
فهذه القلوب ايضا اودية ومفتح الوادى قلوب الانبياء ثم العلماء
من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يفترق فمنها
ان يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان كان
الوادى الاول يتلقى من اخر درجات الوادى الايمن بمفرقة شاطئ
الوادى دون الجنة ومبدائه وان كان روح النبى سراجا منيرا وكان
ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى كما قاله تعالى وكذلك اوحينا اليك
روحا من امرنا فمنه الاقتباس مثاله النار وان كان المتلقون
من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه وبعضهم على حظ فى
البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة و
والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبى فى بعض
الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلى بالنار من معه
النار لا من يسمع خبره وان كان اول الانبياء الترقى الى العالم المقدس
عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان
لا يمكن وطئ ذلك الوادى الا باطراح الكونين اعنى الدنيا والاخرة
عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والاخرة متقابلتان
متجاديتان عارضتان للجوهر النورانى البشرى وجب عند التوجه الى

فى التفسير ان الماء هو المعرفة والقران والاودية القلوب خاتمة واعتذار
لا نظن من هذا الانموزج وطريق ضرب الامثال انها رخصة متى نفى
دفع الظواهر واعتقاد فى ابطالها حتى اقول مثلا لم يكن مع موسى
عليه السلام نعلتان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش
لله فان ابطال الظواهرية رأى الباطنية الذين نظروا باعين عوراء
الى احد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما
ان ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذى
يقول بمجرد الظاهر حشوى والذى يقول بمجرد الباطن باطنى والذى
يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقران ظاهر وباطن
وحد ومطلع وربما نقل عن على موقوفا عليه بل اقول فهم موسى عليه السلام
من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهر خلع النعلين وباطنا
باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشئ الى غيره
ومن الظاهر الى السر وفرق بين ان يسمع فقول رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يدخل الملائكة بيتا فى كلب فيعبر عن الكلب فى البيت بالقوة
الغضبية ويقول ليس الظاهر مرادا بل اراد تخليت بيت القلب عن
كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التى هى من انوار الملائكة اذ الغضب
غول العقل وبين من تمثيل الامر فى الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا
المصورة بل المعناه وهو السبعيد والضراوة فاذا كان حفظ البيت
الذى هو مقر الشخص والبدن واجبا عليه ان يحفظ عن صورة الكلب
فلان يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن
شره الكلبية كان اولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل
وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك
ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك احد من حدود الشرع مع كمال البصيرة
وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة وطى بساط
الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك احدهم الصلاة وزعم انه دائما فى

اسفل قوى او ما للجاذب الاخر ضد عن المسير الى الجنة وان كان
جاذب الايمان او قوى اورث عسرا او بطوء فى سيره فيكون مثاله
من عالم الشهادة الحبو فلذلك تجلى له انوار الاسرار من وراء زجاجات
الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره
مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى ايمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم
الايمان ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فهذا يعرفك كيفية ابصار
الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم لمعانى من وراء الصور والاغلب
ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منه على الروح الخيالى
فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحى
فى اليقظة يفتقر الى التاويل كما انه فى النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه
فى النوم نسبة الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة واربعين والواقع
فى اليقظة نسبة اعظم من ذلك واظن ان نسبته اليه نسبة الواحد
الى الثلث فان الذى انكشف لنا من الخواص النبوية تنحصر شعبتها فى
ثلثة اجناس ونحن واحد من تلك الاجناس الثلثة القطب الثانى فى
بيان مراتب الارواح البشرية النورانية اذ بمعرفتها تعرف مثلة القرآن
فالاول منها الروح الحساس وهو الذى يتلقى ما تورده الحواس
الخمس وكانه اصل الروح الحيوانى واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو
موجود للصبى الرضيع الثانى الروح الخيالى وهو الذى يستثبت
ما اورده الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلى
فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبى الرضيع فى مبداء نشوه و
لذلك اذا اولع ليأخذه فاذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته فى
خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش
المتهافت على النار لانه يقصد النار بشفقه بضياء النهار فيظن ان
السراج كوه مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليك فيتأدى به
ولكنه اذا جاوزه ودخل فى الظلمة عاوده مرة بعد اخرى ولو كان له

الاثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع العلماء كلهم
من ارباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يفهموا عليه فهذا مثال
فى امر خسيس يمكن قربه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوى
فاجتهد ان تصير بالاقيسة التى ذكرناها والتنبيهات التى قدمنا اليها
من اهل العلم فان لم تقدر فلا اقل من ان يكون من اهل الايمان بها
ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والعلم
فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس
وعرفان والايمان بقول مجرد بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان
وباهل العرفان واذا عرفت هذه الارواح الخمسة فاعلم انها بجملتها
انوار اذ بها يظهر اصناف الموجودات والحسى والخيالى منها وان
كان يشارك فيهما البهايم لكن الذى للانسان منه نمط اخر اشرف
واعلى مما خلق البهايم فلتكون التهائى فى طلب غذائها وفى تسخرها للادمى
وانما خلق الادمى ليكون شبكة له يقتنص بها العالم الاسفل مبادئ
المعارف الدينية الشريفة اذ الانسان اذا ادرك بالحس شخصا معينا
اقتنص عقله منه معنى عاما مطلقا كما ذكرناه فى مثال عبد الرحمن بن
عوف واذا عرفت هذه الارواح الخمسة فلنرجع الى الغرض الاول
اعلم ان القول فى موازنة هذه الارواح الخمسة للمشكاة والزجاجة
والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكنى اوجزه واقتصر على
التنبيه على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت الى حاسة من حواسه
انواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها
فاوفق مثال له فى عالم الشهادة المشكاة واما الروح الخيالى فتجد له
خواص ثلثا احدها انه من طينة العالم السفلى الكثيف لان الشئ المتخيل
ذو مقدار وشكل وجهات مخصوصة وهو على نسبة من
المتخيل من قرب او بعد ومن شان الكثيف الموصوف باوصاف الاجسام
ان يحجب عن الانوار العقلية المحضة التى تتنزه عن الوصف بالجهات

الى الاولياء اذا كانت فى غاية الشروق والصفاء وكانت الروح المفكرة
منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج
الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كانه تنبيه من نفسه بغير مدد من خارج
فبالحرى ان يعبر عن مثل هذا الصافى البالغ فى الاستعداد بانه يكاد
زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار اذ فى الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد
الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم واذا كانت هذه الارواح متزينة
بعضها على بعض فالحسى هو الاول وهو كالتوطئة والتمهيد للروح الخيالى
اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكرى والعقلى بعدهما فبالحرى
ان يكون الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة فيكون
المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة واذا كانت هذه كلها انوار
بعضها فوق بعض فبالحرى ان يكون نورا على نور خاتمة هذا المثال
انما يصح لقلب المؤمن او لقلوب الانبياء والاولياء لا لقلوب الكفار
فان النور ايراد الهداية والمصروف عن طريق الهدى مظلم بل اشد
من الظلمة لان لا تهدى الا الى الباطل كما ان النور لا تهدى الا الى
الحق وعقول الكفار ان تنكسب وكذلك سائر ادراكاتهم ونعوتهم
على الاضلال فى حقهم فمثالهم كرجل فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه
موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا
وما فيها من الاخطاء المهلكة والاشغال المردية والكدورات العميمة
والموج الاول موج الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية و
الاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية حتى يأكلون
ويتمتعون كما تأكل الانعام وبالحرى ان يكون هذا الموج مظلما فان
حب الشئ يعمى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على
الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهات والتفاخر
والتكاثر وبالحرى ان يكون مظلما لان الغضب غول العقل وبالحرى ان
يكون هو الموج الاعلى لان الغضب فى الاكثر مستول على الشهوات

ومنها ما لايجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ امور متكثرة فى ضمن
مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور
ومن هذا القبيل وضع اسماء الاشارات والموصولات والضمائر
وهذا يسمى وضعا عاما وكذا اذا لوحظ الفاظ كثيرة فى ضمن امر عام
شامل لها ولوحظ ايضا معان كثيرة فى ضمن امر عام شامل ووضع
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعانى المتكثرة
وذلك كما يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول
مصدره فيوضع بذلك لوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع
سائر المشتقات وهذا الوضع وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة
بهذا الوضع فاذا تمهد هذا فنقول ان الموضوع بالوضع الشخصى لايمكن
ان يفيد مسماه بان يصوره فى ذهن السامع ويحصل ابتداء لان العلم
يوضع لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه
بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور واما الموضوع بالوضع
العام ولكنا الموضوع بالوضع النوعى فلما لم يتوقف العلم بوضعهما
لما وضعها لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفى فى العلم بوضعهما
ملاحظة ما وضعها لهما اجمالا فى ضمن امر عام امكن افادتهما
المسميا تهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون الغرض من وضع
المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن لايلزم ان يكون اكثر المفردات
من هذا القبيل لكونها موضوعة اما يا لوضع المركبات النوعى العام
فيكون انا الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور فى تلك
الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق احق بالاتباع هذا ما افاده
المولى المحقق على القوشجى الوضع هو كون الشئ مشارا اليه بالاشارة
الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما فى التلويح وقيل هو جعل اللفظ
دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ
وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم

معينا اما جزئيا او كليا وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى او كل ما يصدق
عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعا شخصيا وح اما ان يكون الوضع
والموضوع له خاصيين بان يتصور معنى جزئيا ويعين اللفظ بازائه
كالاعلام الشخصية فانها اسماء تعين مسماها من غير قرينة او يكون
عامين بان يتصور معنى كليا ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات ويكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا لكل واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات
والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال والحروف وبعض
الظروف كاين وحيث وغيرها مما يتضمن معنى الحرف واما كون الوضع
خاصا والموضوع له عاما فغير معقول لاستحالة كون جزئي الة لملاحظة
كلي والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني ويعرف بالنقل
تواترا كالسماء والارض او بالنقل احادا كالقرء للطهر والحيض او باستنباط
العقل من النقل كالجمع المحلى باللام انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح
الاستثناء وكل ما يصح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله
للمستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المحلى
باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه عند الجمهور
واعلم ان دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي
نسبته من جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الواضع و
تخصيص وضعه لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر ان الواضع
هو الله تعالى على ما ذهب اليه الاشعري من انه تعالى وضع الالفاظ و
وقف عباده عليها تعليما بالوحي او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة
وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته لدلالته على اللافظ والا لوجب
ان لا يختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب ان يفهم كل احد معنى
كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل على المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى
له جهتان ادراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج فهل الوضع له باعتبار
الجهة الاولى او الثانية او من غير نظر الى شيء منهما ففيه ثلثة مذاهب احدها

الاصل المتعارف الجارى بين افراد الناس بطريق الانباء القولى ولايمنع
استعداد الملائكة الملقى من قبله تعالى فيما يجانس فطرتهم الاستفادة من
ادم بطريق الانباء وقد استعد له ادم عليه السلام بحسب مجانسة
فطرية ومناسبة جبلية وملخص ما قاله ابو على فى بعض رسائله هو ان
وصفه تعالى بكونه متكلما لايرجع الى تريبا لعبارات ولا الى احاديث
النفس والفكر المختلفة التى صارت لعبارات دلائل عليها بل فيضان
المعلوم منه تعالى على قلب النبى صلى الله عليه وسلم بواسطة القلم النقاش
الذى يعبر عنه بالفعل الفعال والملك المقرب فيتلقى عليه السلام
بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم وتصورها بصورة الحروف
والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنقش تلك العبارات
والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيتصور فى نفسه
الصافية صورة الملقى والملقى كما تتصور فى المراة المجلوة صورة
المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة الغيرية وتارة بعبارة
العربية والمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع الملائكة وذوقها
وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو ايات
الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع
هذا الخيال بذهن محسوس مشاهد لانا نحس تارة يتلقى المحسوسات
من الحواس الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فنحن نرى
الاشياء بواسطة الحس والنبى يرى الاشياء بواسطة قوى الباطنة ونحن
نرى ثم نعلم والنبى يعلم ثم يرى من تعريفات ابى البقاء المذكور

فصل فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلف
اراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم
فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساوية ومنهم من قال انه فضيلة
نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف
على ماهيته وعلله واسباب معاينه وغايته ومنهم من زعم انه مرض

اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم
الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق
والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال
البالغين رغبة فى الصبيان ومحبته وتعشقا للغلمان الحسان الوجوه ليكون
ذلك وادعيا لهم لتأديبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات
المقصودة فى ايجاد نفوسهم ولا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فى اكثر
الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد فى ارتكاب هذا العشق النفسانى
فى النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة حكمية
وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا محالة
يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة الفضائل والحسنات
لا من جملة الرزائل والمقبحات ولعمرى ان هذا العشق يترك النفس فارغة
عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما
واحدا هو الاشتياق الى روية جمال انسانى فيه كثير من آثار جمال الله
وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم
وبقوله ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد
من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر
عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس
وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك ان هذا العشق النفسانى
للشخص الانسانى اذا لم يكن مبداء افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان
شمائل المعشوق وجود تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب
حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو وفق
القلب ويزكى الذهن وينسبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل
ذلك امر مشايخ مريديهم فى الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف
ادنى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل

فالرجوع الى ماوقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من
الرزائل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل فى مدح العشق وذمه
من هذا السبب الذى ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى
الذى منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال
المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى منشاؤها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل
البطالين الفارغين الهم فلانهم لاخبرة لهم بالامور الخفية والاسرار
اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة
ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة
وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفسانى او قالوا انه جنون
الهى فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل
ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس
الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداءه فساد المزاج واستيلاء
المرة السوداء وليس بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتداءت من
النفس اولا ثم اثرت فى البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل فى امر
باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت فيه قوى البدنية الى
جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبية وتعفن الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس
والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه
المالنخوليا وكنا الذين زعموا انه جنون الهى فانما زعموا من اجل انهم لم
يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرزون مما هم فيه من المحنة الا
الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا
كان ذاب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض
او معالجة عليل ويئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلاة
والصدقة وقربوا قربانا وسألوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم

وانا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحساس بصورة
المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما
سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد
ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر شعر

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته وانا بصرته ابصرتنا

ثم لا يخفى انا لاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من
خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام و
الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة
لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى
ذات في هذه النشاء ابدا وذلك من وجهين احدهما ان الجسم الواحد
المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه
مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال
الا انه لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث
سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة
عن الكثرة فاذا كان خلال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور و
الوحدة فكيف يتحد به شيء اخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخر
انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاق
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن
وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء
اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال
لاستحالة انتقال العرض وكذلك الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين
والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليلا طالبا لوصال ولا يروي
عليله واما الاول فهو ايضا محال لان نفسا من نفوس لو فرض تعلقها
في ذاتها ببدن لكانت نفسا له فيلزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذا نفسين

سبيل الله المبطون والمطعون والحرق والغرق والهدم والمراة تموت
بجمع وفريسة السبع ان شاء الله تعالى فاخبر عليه السلام ان هؤلاء
كالمقتول فى سبيل الله تعالى ثم قال فى هذا الحديث ان من عشق فعف
وكتم ثم مات مات شهيدا فقد صاحب العشق فى هؤلاء والعشق اسم
شنيع ووصف عند بعض الناس فضيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة
وصف محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الا لحكمة فيه ومغارية
وصف هذا ونعته من اوصاف اولئك ونعوتهم فاول ذلك ان
اوصاف هؤلاء الذين وصفهم الخير وعدهم فى الشهداء ليس من اكسابهم
ولا افعالهم بانفسهم وانما هو فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون
ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد من غير سبب موجب
لذلك وان كان بدوه النظر او السماع فليس ذلك بموجب له لان
الانسان قد ينظر الى الكثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف
ويسمع بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذا فالنظر والسماع ليسا بموجبين
له فهو اذا فعل الله به وقد قال افلاطون ما اعلم ما الهوى غير انى اعلم انه
جنون الى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت
خزائن العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب اضطرار لا ذنب اختيار
والعشق فى الجملة افراط المحبة ومجاوزة حدها وذلك ان المحبة لها
بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق واول المحبة عندنا
الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الولع ثم العشق والعشق
درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد
وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والولع زيادة الهوى والعشق
فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد
على المقدار الذى اسمه حب كما ان السرف اسم لما زاد على المقدار الذى
اسمه جود وقال احمد بن عيسى المصرى معنى المحبة الاقبال على الشئ
والطاعة له والاستيناس به فاذا كمل وتم فى معاينة تيتأ من ذلك

سوداء وغلبة السوداء وطغيانه يفسد الفكر فيرجو اما لا يكون ويتمنى
مالم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق فى حال طغيان حال
السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكمدا وربما اراد ان يتنفس
فيخنق نفسه فى تامور قلبه وينظم عليه القلب ولا ينفرج حتى يموت
وربما ارتاح وتشوق الى من يحب فجاءه فخرج نفسه فجاءه فاخبر
علماء الامة كالحسن وابى عمرو وبعض الادباء وطائفة من المتكلمين
وجماعة من الفلاسفة ان العشق يقتل ربما اوردنا من اقاويلهم وان
سبب ذلك فساد الطبايع واختلاط الامشاج وحركات القلب
من الانضمام والانفراج وليس شئ من ذلك من افعال العباد ولا
اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه قال عليه السلام لما نظر الى امراة زيد
يا مقلب القلوب ثبت قلبى لانه عليه السلام وجد فى قلبه حالا لم يكن
يملكه لذلك قالت عائشة رضى الله عنها لو كان النبى صلى الله عليه وسلم
كاتما شيئا من الوحى كتم هذه الاية واذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت
عليه امسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه
وتخشى الناس والله احق ان تخشاه الاية وقد قال عليه السلام ان القلوب
بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فافعال القلوب اكثرها
ضرورات وانما يؤاخذ العبد ويلام بما اكتسبه من افعال الجوارح وان
كانت الباعث عليها خواطر القلب لذلك قال عليه السلام من هم
بسيئة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء ورق
الادباء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وشاهد فيما لا يأثم فيه
مساعد فمن شفع فيهم سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع المغيث
الى بريره فيما روى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما خيرت
بريره رايت زوجها يتبعها فى سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته
قال فكلم العباس النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع اليها قال فقال لها
رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وابو ولدك قالت اتأمرنى به

والكتمان والعفة عفتان عفة عن موافقة الفاحشة وارتكاب المحظور
فقل ما يكون هذه الصفة فى العاشق لانه يكون قد مانت فيه شهوات
النفس ومن كانت وصافه ما ذكرنا لا يكاد يكون فيه الشهوة وحركات
الطبع والعفة الثانية جنس النفس عن الاستمتاع بالنظر والمجالسة و
والحديث والدنو من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فان ذلك
ربما كان سبب الوقوع فى المحظور الى هنا ملخصا من معانى الاخبار
للشيخ السالك المحقق العارف الصوفى ابو بكر بن اسحاق الكلاباذى رحمة
الله عليه وهو كتاب عزيز الوجود كثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث
المشكلة فطبق فى اكثرها بين الحقيقة والشريعة واشار الى مشرب القوم
وحقايق السلوك واكثر شراح الاحاديث حيثما قالوا قال الشارح و
الفاضل اراد به الشيخ المشار اليه حديث النفس لا يؤخذ به ما لم يتكلم
او يعمل به كما فى حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذى يقع فى النفس
من قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقى فيها ثم جريانه
فيها وهو الخاطر ثم حديث وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل او لا
يفعل ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد
والجزم به اجماعا لانه ليس فعله وانما هو شئ ورد عليه لا قدرة له ولا
صنع والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس اول
وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح
واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه الثلاث
لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها اجر لعدم القصد واما الهم فقد
بين فى الحديث الصحيح ان الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة
لا يكتب سيئة وينتظر فان تركها الله كتب حسنة وان فعلها كتبت
سيئة واحدة والاصح فى معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى
قوله واحدة وان الهم مرفوع واما العزم فالمحققون انه يؤاخذ به ومنهم
من جعله من الهم المرفوع وفى البزازية من كتاب الكراهية هم بمعصية

بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس لانا لرؤيا
تختص بالنوم لغة وكنا وقع فى البخارى وذهب الجمهور الى انها يقظة
والرؤيا تكون بمعنى الرؤية فى اليقظة كما فى قول الراعى يصف صايدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده وبشر قلبا كان جما بلابله

وقال الواحدى انها رؤية اليقظة ليلا فقط واحتجوا بما سيأتى قال
السهيلى فى الروض الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضى ابو بكر
الصديق الى المقالتين وتصحيح الحديثين بان الاسراء كان مرتين احدهما فى
النوم قبل البعثة بروحه توطئة وتيسيرا لما بعده مما ضعف عنه قوى البشر
فيما شاهده بعدها وعاناه بجسده وحكى هذا القول عن طائفة من العلماء
وبه جمع بين ما وقع فى طرق الحديث من الاختلاف على ما فصله وحكى
المازرى فى شرح مسلم قولا رابعا جمع به بين القولين فقال كانا لاسراء
بجسده فى اليقظة الى بيت المقدس فكان رؤية عين ثم اسرى بروحه صلى
الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيا قلب ولذا شنع الكفار عليه
قوله عليه السلام اتيت بيت المقدس فى ليلتى هذه ولم شنعوا عليه قوله
فيما سوى ذلك وكلام المص رحمه الله فيه ايهام لهذا القول قوله بروحه
او بجسده الظاهر انه لف ونشر فقوله بروحه راجع للمنام وبجسده راجع
لليقظة والمراد روحه فقط وكون المراد بروحه او بجسده فى اليقظة
خلاف الظاهر قوله وكذلك تعجب قريش واستحالوه لان النائم قد يرى
نفسه فى السماء ويذهب من المشرق الى المغرب ولا يستبعده احد واما
كون العروج بروحه يقظة خارق للعادة ومحل للتعجب ايضا والجواب
بانه غير منكر كالانشقاق الذى ذهب اليه الصوفية والحكماء فامر
لا يعرفه العرب ولم يذهب اليه احد من السلف قوله والاستحالة
مدفوعة بما ثبت فى الهندسة دليل عقلى على صحته ورد لاستحالة الثانية
فى اصطلاح المنجمين جزء من ستين اجزاء من الدقيقة جزء من ستين
جزاء من الدرجة وهى جزء من خمسة عشر جزاء من الساعة المقدرة

هو مقدار قطر الارض على ان يكون الثانية ثانية اليوم ولو اكتفى بهذا
القدر فى سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو ازيد منه لتم اثبات المقصود
وهو جواز ان يقطع جسم مسافة بعيدة فى زمان قليل او يحرر تحريرا تاما
فليتأمل هذا مرة بعد اخرى فان دقايقه لا يصل الى درجة منها بنظرة
اولى ولا ثانية وهذا ملخص ما ذكره فمن اراد فعليه بالنظر فيه وهو مما لا
شبهة فى وروده الا ما اورده اولا امر سهل وقد اشار هو الى دفعه فتدبر
والنيف مشددا بوزن كيس ويخفف ما زاد على العقد الى ان يبلغه
تنبيه عبد الوهاب المذكور من موالى الروم له يد طولى وتأليف فى العلوم
الرياضية توفى بعد عشر والف قاضيا بالمدينة المنوره رايته مدرسا
بسليمية ادرنه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوالة لى زاده

الى هنا من حاشية الشهاب الحفاجى رحمه الله المسئلة الثامنه
فى البحث عن الالفاظ يظن بها مرادفة للعلم وهى كظ احدها الادراك
وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال
اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول
وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك
بغير استثبات وهو اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكانه
ادرك متزلزل ولهذا يقال فى الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها
التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فلذلك
هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة
حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المشكل لا
ان الناس لما تخيلوا ان حقايق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة
كما ان الشكل والهيئة تحلان فى المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور
عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة فى العقل
وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة
من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ

هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لايسمى
بالعارف الا اذا توغل فى مبادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن
مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفى الحقيقة فان احدا من
البشر لايعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال واخرون
قالوا من ادرك شيئا وحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا
وعرف ان هذا المدرك الذى ادركه ثانيا هو الذى كان قد ادركه اولا
فهذا هو المعرفة فنقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رايته
وقت كذا ثم فى الناس من يقول يقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها
على الابدان ويقول انها الذر المستخرج من صلب ادم عليه السلام وانها
اقرت بالهيئة واعترفت بالربوبية الا انها ظلمة العلاقة البدنية
نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها من ظلمة البدن وهاوية الجسم
عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة بهم فالاجرم سمى هذا الادراك
عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام هو
ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض
المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من
هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات
فما كانوا يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم
قال تعالى لايكادون يفقهون قولا اى لايقفون على المقصود الاصلى
والغرض الحقيقى وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من
حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها
من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى
الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم
مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فجرى مجرى عقال الناقة و
لهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر
الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا

سنريهم ايانتنا فى الآفاق وفى انفسهم وقال فى الفكر وفى انفسكم افلا تبصرون
فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
تعالى الرحمن على القران فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه
المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات
الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجرى
مجرى التضرع الى الله فى استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس
لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ متوسط بين طرفى المجهول
النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها
واقعة فى ظلمة ظلماء فلا بد لها من قايد يقود لها وسابق يسوقها وذلك هو
المتوسط بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من
نسبته اليهما مقدمتان وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة
مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فلما انه لا بد فى
الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان
اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس بوجدان ذلك المتوسط
هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه
الغاية القصوى وذلك لان الذكاء وهو المضاء فى الامر وسرعة
القطع بالحد واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاه مذكاة اى
مدرك ذبحها بحد السكين الثامن عشر الفطنة وهى عبارة عن التنبيه
لشئ قصد تعويضه فلذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى
والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل
فى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والخاطر فى النفس ولذلك
يقال هذا الخطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر
جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو
الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة
الاشخاص جزئية جسمانية كحكم الغلة بصداقة الام وعداوة الدين

ولهذا قيل اياك والرأى الفطير المتاسع والعشرون الفراسة وهى
الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على
صدق هذا الطريق بقوله ان فى ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم
بسيماهم واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس
المعارف وفتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل الانسان عن خاطر
لا يعرف له سبب ذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى
النبى صلى الله عليه وسلم ان فى امتى لمحدثين واذ عمر منهم ويسمى ذلك ايضا
النغث والروع والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة
وهى الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل
المعرفة فى قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه بينة
هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو
القسم الثانى وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال من التفسير
الكبير عند تفسير وعلم ادم الاسماء قوله تعالى استطعما اهلها فى فائدة
لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء سائلا عنه الامام
السبكى رحمه الله فى قصيدة منها

رايت كتاب الله اعظم معجز ... لافضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره ... بايجاز الفاظ وبسط معانى
ولكننى فى الكهف ابصرت اية ... بها الفكر فى طول الزمان عيانى
وما هى لا استطعما اهلها فقد ... ترى استطعماهم مثله ببيانى

يعنى انه عدل عن الظاهر باعادة لفظ
اهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية واستطعماهم لانه صفة اهل
فلا بد له من وجه وقد اجابوا عنه باجوبة مطولة نظما ونثرا والذى
تجوز فيه انه ذكر الاهل اولا ولم ولا يحذف ايجازا سواء قدرا وتجوزفى
القرية كقوله واسئل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو اتيت
العرفات ولمن فيه نحو اتيت اهل بغداد فلو لم يذكر كان فى التباس
نحل فليس ما هنا نظير تلك الاية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل

ينبث فى الرية والقلب وبعض الاطلاع والاخر يذهب الى الصدر
والرقبة واليدين والرأس والمقصود من اوردة اليدين الباسليق و
القيفال وحبل الذراع والاكحل والاسيلم الايسر والرجلين النساء و
الصافن وفى الساعد عرق اخر متعمق فيه لا يصل اليه المبضع وليس له
اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشى فى شرح تشريح القانون شرح
حديث الناس ينام فاذا ماتوا انتبهوا اعلم انه لا ريب عند من اشتغل
بتحقيق العلوم وانفتح من خلده دوزنه الى عالم الفهوم بل من كان له
ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم على الشئ يتأخر بالطبع عن تصور كلى
طرفى الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى الحدوث لم يتصور الحكم
بان العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا كما انا
تصور معنى الكل ومعنى كونه اعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف فى
الحكم بان الكل اعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق
الا على تصور طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد
بواسطة تحقيق الحكم وقد يكون الحكم كسبيا اى يحتاج العقل بعد تصوره
طرفى القضية الى دليل يسوقه لذلك الحكم واذا تمهد هذا فاعلم ان قوله
عليه السلام الناس ينام جملة مبتداء وخبر وقوله اذا ماتوا انتبهوا قضية
شرطية شرطها اذا ماتوا وجزاوها انتبهوا فنحتاج الى بيان اربع
تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم ننظر هل الحكم بالموت
على الناس بديهى ام لا فان كان بديهيا لم نحتج الى دليل والا ذكرنا دليله
وكنا وجود الانتباه عند حصول الموت وليس لك ان تقول الشئ
اذا كان بديهيا كان تصوره حاصلا لجميع العقلاء فلا نحتاج الى
تعريف ومن البين ان تصورات هذه الاشيا بديهية فما الحاصل
على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم
الى عامى وخاصى والتصورات العامية هى المأخوذة من ظواهر
المثالات ونحوها من الاوصاف الظاهرة فتصورهم ان الملائكة

وانما سمى الاول انسانا بالمجاز كما سمى ضوء الشمس شمسا فكما ان ضوء
الشمس قائم بالشمس تابع لها نبه يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر
ظل وشبح للانسان المعنوى الحقيقى وتفاصيل كون الاعضاء وقواها
اظلالا لقوى الانسان الحقيقى يستدعى بسطا لاتحتمله هذه الرسالة
وكما اطلق اسم الشمس التى هى الذات على الضوء التابع بها لها اطلق اسم
الانسان المعنوى الحقيقى على المحسوس لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه والانسان
الحقيقى الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة
من المحسوسات والمتخيلات وخلع جسده بعزله عن ادراكه اى نفسه
عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لايحتاج فى ادراك ذاته الى غيرها
يتيقن بلا ريب ويتحقق بلامراء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك
الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلى
له قدس اللاهوت واشرق عليه انوار الملائكة الحافين حول العرش
ورأى عرش ربه بارزا كما اخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى
الله عليه وسلم والانسان الحقيقى هو الذى سماه الله بالنفس فى قوله
ونفس وما سواها الاية وهذا ينبه عليه حديث والذى نفس محمد بيده
وهو الانسان الانسان المشار اليه فى قوله لقد خلقنا الانسان فى احسن
تقويم فاشار باحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال الست
بربكم قالوا بلى وتلك الغريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقايق
الاشياء فى عالم الملك والملكوت المسير اليها حديث كل مولود يولد على
فطرة الاسلام واشار بقوله اسفل سافلين الى المزاج الانسانى فانه ابعد
جميع المكونات عن الجسم المطلق الذى هو اقرب الاجسام من المبداء
والانسان الحقيقى له نظران احدهما انا لعالم الملكوتى وبه يأخذ العلوم
والمعارف من الملاء الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات
الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة والانسان مراتب فى
الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى حضرة الاحدية وسائلوا

فعلها بالحواس الباطنة ولهذه الحال فوائد يطلع على بعضها علما الطب
وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية النفسانية للقوة الطبيعية
الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاستراحة من
الالام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون فى امر النفس
وكيفية تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور
الى القوى الباطنة من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذى نضطر
اليه ذكر شطر من فوائد النوم الواقعة فى القسم الثانى فنقول النفس
الانسانية التى هى الانسان بالحقيقة خلقها الله تعالى قابلة بالطبع
الى العلوم من الملاء الاعلى لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة والجنسية
علة الضم وكما ان انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بالتلاقى فى سطوحها
فانضمام الارواح باتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى
فقد انضم اليها وقرب منها حتى لو فرض ان نفسين اتحدا فى جميع
المعارف حصل بينهما الاتحاد بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية
والنقلية على ان نفوس الملائكة السماوية منتقشة وعالمه بالكائنات
قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغايبة عن الانفس البشرية
وانما منع النفوس الانسانية التلقى من الملاء الاعلى اشتغالها بهذا العالم
فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى
القوى الباطنة خف عنها بعض اعباء الموانع لانها عند عدم استعمال
الحواس الظاهرة مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بادنى تأمل
بعد معرفة القوى الباطنة فاذا كانت النفس قوية اما فى اصل الفطرة
او بالمجاهدة امكنها ان ينقلب عن القوى الباطنة الى التوجيه نحو
الملاء الاعلى فيتلقى فيها من الجهة العليا بعض ما هو عندها مما سيكون
فى هذا العالم ثم المعانى المتلوه هناك لا تقتدر النفس على تلقيها كما تكسوها
القوة المتخيلة كسورة صورة تناسبها مثلا اذا القى فيها سلطانا يصل
اليه ويكرمه صورة المتخيلة الاكرام من السلطان بحصوله فى بحر

فصل فى حقيقة الموت اعلم ان للنفس حالتين احدهما تسمى الدنيا اى
الحيوه الدنيا والثانية الاخرة اى الحيوة الاخرة اما الحياة الدنيا
فهو كونها مع البدن وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا
العالم المحسوس واما الحيوة الاخرة فمفارقتها هذا البدن واشتغالها
بما يخصها من الصفات الروحانية وقربها اما من اوج الملائكة او حضيض
الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس وتركها
استعمالها وانتباهها من غفلة الحواس ونشير الى نبذ من احوالها بعد
المفارقة وكيفية تأثير الاعمال البدنية فى اكتساب الصفات النفسية
بقدر ما ينكشف قناع الشبهة عن نفسه المرصاوية وذلك بعد تمهيد
بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ ظهور خاصية التى امتازبها
عن سائر الموجودات وتحقق بها هويته وخروجه من مهواة القوة الصرفة
الى عروة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية فى وهذه الامكان
وغور القوة فبقدر ما يظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل
وبحسب ما يستتر فيه يخص باسم الناقص مثلا الخاصية التى يمتازبها
الفرس من الموجودات والاخر التى هى الصورة الفرسية ان تكون شديدة
العدو صلبة القوايم معتدلتها فى الطول والقصر مدة الحس مدركة
لاشارات الراكب من ارادات الحضر او التقريب والهملجة او الكر
او الفر فاذا ظهرت هذه الخاصيات فى الفرس قيل فرس كامل ثم الاعزاز و
الاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن الواضح الواضح ان خاصية
الانسان التى امتازبها عن غيره ان يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث
يرتفع عن بصيرته حجاب الشك وتيقن حقايق الامور منكشفة الجلا
عن غرايبها فان الظن لا يغنى من الحق شيئا وتكون كريم الاخلاق ان تكون
القوة البهيمية والسبعية وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيه
مذعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة الهيكلية لا ان تكون القوة
العالية العاقلة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان

وهى العقارب والحياة الروحانية وهذا العذاب الروحانى الذى يهتدى
اليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار اليها اقوى من اللذة والعذاب
الجسمانيين الذين اثبتهما الشارع وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين
معنى الكمال والنقصان نقول ان الاحوال اللايقة للانسان حالة مصاحبة
البدن الشرايط والاسباب لشغلها باللذايذ الاخروية تعذبها بالامها
وبيانه ان النفس لذاتها مهيات لقبول العلوم الحقيقة عن الملأ الاعلى
وانما يحول بينهما وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن والانهماك
فى اللذايذ الحسية فالنفس انكانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن
تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة
عن جنبه الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابهتها لذلك
العالم وبقدر زيادة المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملاء الاعلى فهوان
الهيئات الانقيادية فى البدن مستلزمة للهيئات الفاعلية فى النفس بالنسبة
للبدن وهى الخلق الحسن والهيئة المنفعلية فى النفس لقبول صور الحقايق
عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية
فى قوى البدن اى كونها مسخرة للنفس فى متابعتها لتحصيل الشهوات
موجبة للهيئات الانقيادية فى النفس المستلزمة لاعراضها عن العالم
العلوى المبقية لها فى جهلها الغريزى الممكنة فيها محبة الجسمانيات المعذبة
لها بعد المفارقة فصل لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والانتباه
جان ان يشرع فى بيان المراد من حديث الناس ينام الخ فنقول قررنا ان
مباشرة النفس للاحوال البدنية هى التى تكسب النفس هيئات السعادة و
الكمال يكسوها الباس الشقاوة والبواء وان الكل فعل من الحواس تأثيرا
فى كل من الهيئين وان لم يشعر به الانسان حال حياته جسمانيته وينكشف
له عند حياته النفسانيته فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات افعاله من
مسعداتها ومشقياتها وصغايرها وكبايرها والى مشاهدة جميع الافعال
فى النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وكذا وكفى

هذه الفصول ان لا يحتقرها بالانكار في مبادي الانظار فان علم ان
المخبر به متدرع بلباس الصدق صدقه والا فالى صقع الامكان سرحة
واطلقه واما سريع الانكار على ما لم يقم على استحالته برهان فذلك ديدن
الرعاع الحمق من اهل الطغيان اعلم ان لاهل التوحيد السايرين الى الحقيقة
الحق بعد اجتيارهم عن سراب اظلال الخلق مراتب ودرجات تقصر عن
حصره نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منه شاو التعبير ولا ينكشف
العبارة عنها لمن لم يصل الى شيء منها الا خيالا او رسما لحقايقها فان لهم
في كل ساعة انكشافا جديدا تصير الحالة التي قبلها بالنسبة اليها نوما وهي
بالنسبة الى الاولى انتباه والمثل مثل هذه المعاينات المتجددة يشير المصطفى
صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله الخ وذلك
لان كل نظرة منهم الى موجود ما مثلا يوقف على شيء من التجليات
الاحدية من جنسه الجلالي او الجمالي ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرات لتجلي
اخر يكون ذلك التجلي الاول كانه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي
انما ينكشف في الصورة الثانية فصار التجلي الاول صورة منبئة للسالك
على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم للسالك في كل ساعة حياة وفي الساعة
الثانية موت وبيانه ان يعلم ان الحياة عبارة الادراك والتحريك فانا
كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تحريكها
نحو مدركاتها سماها الظاهريون حسية لانا لادراك والتحريك الذي
هو معنى الحياة عندهم منحصر في الادراك الحسي والتحريك الجسماني
فاذا زال عن النفس هذا النوع من الادراك والتحريك سموها ميتة واما
من اطلع على نوع اخر من الادراك والتحريك سوى ما وقف عليه اهل
الظاهر واعلم انا النفس بعد ترك البدن مدركة غير ذلك الادراك ومحركة
غير ذلك التحريك سماها حية بحياة اخرى هي اشرف وادوم من الحياة
الاولى فظهر انا اذا قلنا فلان حي في هذا العالم فالمراد به انه مدرك لهذا
العالم ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم

يفهمها ومن هذا القبيل الحروف المقطعة اوائل السور ولا يزال الموحد حيا
بافعال الحق ميتا عن افعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات
اعيانا قائمة وانما افعالها جارية عليها باجراء الله فاذا تمرن مدة في ذلك
انكشف له ان اعيان افعال الله فيتحقق عنده ان التخليق هو عين المخلوق
وان المفعول والفعل شيء واحد فاذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة
بفعل الله واستعد لحياة اشرف منها وتلك ان ينكشف ان جميع الافعال
التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقتها الصفات فيرى جميع
الاشياء لا هو ولا هو غيره كما قاله اهل الحق في الصفات فيصير ما رآه في
الحياة الفعلية صورا مرئية في المنام فاذا مات عن تلك الحياة اخذ ينكشف
معناها شيئا فشيئا عند الانتباه وهو حي بحياة الصفات وفيما يتجاوز
عن هذا المقام سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق سبحات
جلاله من يصل اليه ولا يتعدان الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف
الصفات يتلاشى العقل والفهم وجميع الادراكات والصفات فيتحقق
قوله لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل الحديث وفي هذا المقام تستعر نار
الشوق غاية الاستعار اراده لحرق كل الاغيار فان العاشق السالك تقطع
المخاوف والمهالك وتخلص ممانعة بوادي الفرقة الى مصاقعة بوادي الوحدة
والحيرة وابرح ما يكون الشوق يوما اذا دنت الخيام من الخيام
فيكون السالك في سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف معتقدا غارب
الشوق حاديا حداء الذوق ويطوي الفراسخ من المهامة الفيح من غير شعور
ويقطع البحار الذاخرة وهو ذاهل من العبور يقول بلسان الشوق الحادي
كرر على السمع مقاليهام الهادي ذكر المراجع والاطلال والوادي
وعنني باحاديث العذيب فلي قلب بجرعاء رايح غادي منازله
الانمحاق في الوحدانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهيضبا
قطع مسافات الانسانية وعقباته استظلام الانوار الروحانية اذا ابصر
قدامه خطف باصره بروق جلال المطلوب واذا نظر الى نفسه طالع فيها

بحسب المفهوم على الذات الواحدة فما صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع
ومفهوم ج يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذى
هو المحكوم عليه حقيقة به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون
عين الذات كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهيته
زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد وقد يكون جزء لها كقولنا كل حيوان
حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده وحقيقة
الحيوان انما هى جزء لها وقد يكون خارجا عنها كقولنا كل ماش حيوان فان
الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده ومفهوم الماشى خارج
عن ماهيتها فحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقدا لوضع وهو
اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف
ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدى والثانى تركيب
خبرى فههنا ثلثة اشياء ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق
المحمول عليه اما ذات الموضوع فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد
الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام فانا قلنا
كل انسان او كل ناطق ضاحك كنا فالحكم ليس الا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من
افرادها الشخصية فانا قلنا كل حيوان او كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو
وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطبايع النوعية من الانسان والفرد
وغيرهما ومن ههنا تسمعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على
النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على الافراد الشخصية
وهو قريب الى التحقيق لانا اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس بالاستقلال
بل لاتصاف الشخص من اشخاصها اذ لا وجود لها الا فى ضمن شخص واما
صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابى حتى ان المراد
بج عنده ما امكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل او مسلوبا
عنه دائما بعد ان كان ممكنا للثبوت له وبالفعل عند الشيخ اى ما يصدق
عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى او الحاضر او المستقبل

جميع موجودات خارجية وذهنيه عارضا ولان وجود مطلق بجنس
اولوب شانى صدقا يكن فصل ايله مقيدا ولتمغله عارض وغيرايله قائم
اولورمى **الجواب** مفهوم ممكن عام مفهوماتندن برمفهومه جنس
اولق ومفهوم وجود مطلق برجنس تحتنده داخل اولق وفضلك شانى
جنسى تحصيل ايدوب عين نوع ايتمك ايكن عارض ايلمك مفهوم ممكن
عامك ضروريا لعدم اولان افرادندندر كتبه الفقيرابو السعود
الامكان هواعم من الوسع لان الممكن قديكون مقدورا للبشر وقد لايكون
مقدورا له الوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقديكونان
مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن ذات الماهية
بحيث يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه اوعبارة عن نفس التساوى
فانه محض اعتبار عقلى والممكن احوال ثلث تساوى الطرفين ورجحان العدم
بحيث لايوجب الامتناع ورجحانا لوجود لايوجب الوجود ويستحيل
ان يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لايبقى من الممكنات شئ من العدم
بل يجوزان يكون ممكن لايوجد اصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده بدليل
قوله ولوشئنا لاتينا كل نفس هداها ونظايرها كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما **يقوله** الفلاسفة فى العقول والنفوس
الفلكية والانسانية **قالت** المعتزلة وكثيرمن اصحاب الاشاعرة هذا مما لادل
عليه دليل من عقل ولا نقل فلايكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نفى المدلول
لانتفاء دليله والاقربان يقال وجود ممكن مثل هذا شانه لاسبيل الى اثباته
وسواء كان ثابتا فى نفس الامر اولم يكن ثابتا **وقال** بعضهم ما المانع من
وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ويمتنع اختراعه بحيث المتحيز كما انه يمتنع
اختراع عرض غير قائم بالمتحيز وما المانع ايضا من جواز قيامه بالمتحيز انا خلق
فى حيثه ويكون قائما بنفسه انا لم يخلق فى حيث المتحيز وبه ينفصل عن العرض
حيث لاتصور لوجوده الا فى حيث المتحيز والامكان العام هوسلب
الضرورة عن احد الطرفين والامكان الخاص هوسلب الضرورة عن

المص انه لشئ ما قدمه فى تفسير قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا وفى تفسير قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا
يخفف عنهم العذاب وبه صرح المص ايضا لان اعمال الكفرة محبطة قال
فى شرح المقاصد بالاجماع بخلاف اصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا فان الخلاف
فى احباط اعمالهم بين اهل السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه ان الكفار
مخاطبون بالتكاليف فى المعاملات والجنايات اتفاقا اختلفوا فى غيرها
ولا شك انه لا معنى للخطاب بها الا عقاب تاركها وثواب فاعلها واقله
التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف لما صرح
به فى سبب نزل هذه الاية والذى يلوح للخاطر بعد استكشاف سراير الدفاتر
ان الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب ابى طالب كعذاب ابى
جهل ولا عذاب المعطله كعذاب اهل الكتاب كما يقتضيه الحكمة والعدل
الهى ويعذب على المعاصى غير الكفر ايضا وقد صرح به الامام فى سورة هل
الفرقان مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب اى عذاب الكفر
والمعصية كقوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما
يقابل الكفر من العذاب لا يخفف لانه لا يغفر ان يشرك به اى يكفره وما فى
مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم
من العذاب المخلد كاعمال غيرهم وهذا معنى كونه سرابا وهباء وفى البصرة
وشرح المشارق وتفسير الثعلبى ان اعمال الكفرة الحسنة التى لا يشترط فيها
الايمان كانجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام ابن السبيل يجزى عليها فى
الدنيا ولا يدخل لهم فى الاخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح به فى الاحاديث
فان عملنى كفره حسنات ثم اسلم اختلف فيه هل يثاب عليها فى الاخرة ام
لا بناء على ان اشتراط الايمان فى الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل هو بمعنى
وجود الايمان عند العمل او وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام فى الحديث
اسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان

الالهية فى سورة الاخلاص ذكرهذه السورة عقيبها فى شرح مخلوقاته فقال
اولا قل اعوذ برب الفلق وذلك لان ظلمات العدم غير متناهية والحق
سبحانه هو الذى فلق تلك الظلمات بنور التكوين والايجاد والابداع ه
فلهذا قال قل اعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه ان عالم
الممكنات على قسمين عالم الامر كله خيرات محضة برائية عن الشرور و
الافات اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام والجسمانيات فالشر لا يحصل
الا فيه وانما سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو
التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك لاجرم قال قل
اعوذ برب الخلق الذى فلق ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع
من الشرور الواقعة فى عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم
من الظاهر ان الاجسام اما اثيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرة
لانها برائية عن الاختلال والفطور على ما قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن
من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهى اما
جمادات او نباتات اما الجمادات فهى خالية عن جميع القوى النفسانية
والظلمة فيها خالصة والانوار عنها بالكلية زايلة وهى المراد من قوله ومن
شر غاسق اذا وقب واما النباتات فالقوة الغاذية النامية التى هى تزيد
فى الطول والعرض والعمق مع انها هى القوة النباتية كانها تنفث فى
العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات فى العقد الثلاث واما
الحيوانات فالقوة الحيوانية هى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة و
الشهوة والغضب وكلها يمنع الروح الانسانية عن الاتصال الى عالم
الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن
شر حاسد اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى
النفس الانسانية وهى المستفيدة فلا يكون مستفادا منها فلاجرم قطع هذه
السورة وذكر بعدها فى سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية فى
الترقى وذلك لانها باصل فطرتها مستعدة لانها تنقش بمعرفة الله ومحبته

واقع بقضاء الله تعالى وبقدره ام لا فان كان الاول فكيف امر ان
يستعيذ بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره فهو واقع فكانه تعالى
يقول الشيء الذى قضيت بوقوعه فهو لابد واقع فاستعذ به منه حتى لا
اوقعه وان لم يكن بقضائه وقدره وذلك يقدح فى ملك الله وملكوته
وثانيها ان المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا واقع له فلا فائدة
فى الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع فلا حاجة الى الاستعاذة
منه وثالثها ان المستعاذ منه ان كان فيه مصلحة فكيف رغب المكلف
فى طلب دفعه ومنه وان كان فيه مفسدة فكيف خلقه وقدره واعلم
ان الجواب عن امثال هذه الشبهات انه لا يسئال عما يفعل وقد تكرر هذا
الكلام فى هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير

قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة
المتخيلة انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الاولى للنفس لما ثبت
ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب وبواسطته تنبعث القوى
الى سائر الاعضاء فتاثير الوسوسة اولا فى الصدر ثم قال تعالى من
الجنة والناس الجن هو الاستتار والناس هو الاستيناس فالامور
المستترة هى الحواس الباطنة والمستانسة هى الحواس الظاهرة هذا هو
الذى يبلغ اليه العقل فى هاتين السورتين والله اعلم بحقايق كلامه وغاية
اسراره واشاراته من اصل تفسير ابى على ابن سينا الاشتراك
هو اما لفظى او معنوى فاللفظى عبارة عن الذى وضع لمعان متعددة
كالعين والمعنوى عبارة عن الذى كان موجودا فى محال متعددة هو
كالحيوان والحاصل ان المعنوى يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظى
لانه يقتضى الاوضاع المتعددة واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق
على احدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق الحقيقة وقد يطلق ويراد به
احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك وقد
اشير فى المفتاح بان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القراين وقد

اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كل الصلاة فى قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى مشترك بين الرحمة والاستغفار
لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل هى حقيقة فى الدعاء ولان سياق الاية ايجاب
اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى فلا بد من اتحاد معنى
الصلاة فى المجموع سواء كان حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء
فالمراد ان يدعو اناته بايصال الخير الى النبى عليه السلام ثم من لوازم
هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة اراد هذا المعنى لا
ان الصلاة وضعت للرحمة واما المجازى فكارادة الخير ونحو ذلك مما
يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظ المشتركة والتوهيم يكون
بها وبغيرها من تحريف وتبديل والايضاح يكون فى المعانى خاصة وهذا
نوع اشتراك اللفظة واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع فى كل
مسمى غير معين واشتراك المعارف فى الاعلام اتفاقى غير مقصود بالوضع
والاشتراك فى البديع ثلثة اقسام قسمان منها من العيوب والسرقات و
قسم من المحاسن وهو ان يأتى الناظم فى بيته بلفظة مشتركة بين معنيين
اشتراكا اصليا او وضعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذى لم يرده الناظم
فيأتى فى اخر البيت بما يوهم ان المقصود غير ما توهمه السامع كقوله يروى
شيب المغارق يروعا الضرب من دهم ذو يلب البيض بيض الهند لا اللمم
فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى انه اريد بيض اللمم لقوله
شيب المغارق من كليات ابى البقاء الكفوى
قصة رتن الهند ذكر فى اوائل الثلث الاخير من النفحات ان هذا الشيخ يعنى
الشيخ رضى الدين على الاء الغزنوى سافر الى الهند وصحب ابا الرضى رتن
واعطا رتن مشطا زعم انه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر فى
النفحات ايضا ان هذا المشط كان عند علاء الدولة السمنانى كانه وصل
اليه من هذا الشيخ وان علاء الدولة لف فى خرقة ولف الخرقة فى ورقة وكتب
على الورقة بخطه هذا المشط من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم

عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد فى الدنيا من شخص
واحد وهو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كلما سواه
فى هذا العالم تحت طاعته وامرة فالمطاع الاول هو المطاع فى عالم الروحانيات
وهو المطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات
كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين
مقابلة ومقارنة ومجانسة فالمطاع فى عالم الارواح هو المصدر والمطاع فى
عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى
وبهما يتم امر السعادات فى الدنيا والاخرة وانا عرفت هذا فنقول كمال
حال الرسول البشرى انما يظهر فى الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما
يتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله والمؤمنون
كل امن باية ومندرج فى احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله وهذه
الاربعة متعلقة بمعرفة المبداء وهو معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق
بمعرفة العبودية وهى مبنى على امرين احدهما المبداء والثانى الكمال فالمبدأ
هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب
الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء اليه بالكلية
وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات
الانسانية الى التجاء بالكلية الى الله وطلب الرحمة منه ثم انا تمت معرفة
الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية
بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك
الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك
المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلث المبداء والوسط والغاية اما المبداء
فانما يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهى معرفة الله والملائكة والرسل والكتب
واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم
الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح واما الغاية فهى
انما تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر اربعة وفى الوسط

يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى
ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم
عسى الله ان يتركه فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذى
لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذى عسى الله ان
يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى و
ومنشاء الظلم الذى لا يترك هو الغضب ومنشاء الظلم الذى عسى
الله ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة و
العجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا
اجتمعت هذه الستة فى بنى ادم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية
الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية فى الاشخاص المذمومة
ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله
ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبايث الشيطانية بالوسوسة
وهو قوله يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس وليس فى بنى ادم
اشر من الحسد كما انه ليس فى الشيطان اشر من الوسوسة بل قيل الحاسد
اشر من ابليس لان ابليس دوى انه اتى باب فرعون فقرع الباب
فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال
فرعون اتعرف فى الارض اشر منى ومنك قال نعم الحاسد وبالحاسد
وبالحسد وقعت فى هذه المحنة وانا عرفت هذه فقول اصول الاخلاق
القبيحة هى تلك الثلاثة والافات والنتايج هى هذه السبعة المذكورة فانزل
الله سورة الفاتحة وهى سبع ايات تحسم هذه الافات السبع وايضا
اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهى فى مقابلة
تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية فى مقابلة
الاخلاق الثلاثة الاصلية فالايات السبع التى هى الفاتحة فى مقابلة
الاخلاق السبعة ثم ان جملة القران كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا
جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فالاجرم

المسئلة الثالثة في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان
اليه في معرفة المبداء والوسط والمعاد واعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى
اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو
الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام
قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين
وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال
في موضع اخر ربكم ورب اباءكم الاولين وقال تعالى في اول البقرة يا ايها
الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال
في اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقراء باسم ربك الذي خلق
خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل
بخلق الانسان على وجود الصانع واذا تأملت في القران وجدت هذا
النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه
هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها يعرف
العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد
انعام فالامر هو دليل من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى
ايقاعه انعام ما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان ايضا كذلك
وذلك ان تولد الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من
النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء
على تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع
العالم بالمعلومات قادر على المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه
خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى
كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين
يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه
مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني
واما قوله الحمد لله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان

الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثانى ثم فى هذا
القسم طلب ان يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحققة الذين جمعوا
بين العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة وتبراء ان يكون اقتداؤه بالطائفة
الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم المغضوب عليهم وبالطائفة الذين
اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف
على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة فى
معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله ولقد كرمنا بنى
ادم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على
كثير ممن خلقنا تفضيلا وقال فى تكرمة بنى ادم كرمهم الله بالعقل والنطق
والتميز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير امر المعاش
والمعاد وقيل تسليطهم على ما فى الارض وتسخيره لهم وقيل وكل شئ
تأكل بقية الا ابن ادم وعن الرشيد انه احضر طعاما فدعا بالملاعق وعنده
ابو يوسف فقال له جاء فى تفسير جدك ابن عباس قوله تعالى ولقد كرمنا
بنى ادم جعلنا لهم اصابع يأكلون بها فاحضرت الملاعق فردها واكل
باصابعه على كثير مما خلقنا هو ما سوى الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند
الله منزلتهم والعجب من الجبرة كيف عكسوا فى كل شئ وكابروا حتى جبرتهم
عادة المكابرة على العظيمة التى هى تفضيل الانسان على الملك وذلك
بعد ما سمعوا تفخيم الله امرهم وتكثيره مع التعظيم ذكرهم وعلموا اين اسكنهم
واى قربهم وكيف نزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من امرهم ثم جرهم فرط
التعصب عليهم الحان لفقوا اقوالا واخبارا منها قالت الملائكة ربنا
انك اعطيت بنى ادم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك و
اعطناه فى الاخرة فقال وعزتى وجلالى لا اجعل ذرية من خلقت بيدى
كمن قلت له كن فكان وروا عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال لمؤمن
اكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم انهم فسروا به كثيرا
بمعنى جميع فى هذه الاية وخذلوا حق سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم

عليهم الصلاة والسلام مطلقا او نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما
واختاره الزجاج ومنهم من فضل فقال الرسل من البشر افضل مطلقا ثم
الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على
عموم البشر وعليه اكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل
من نوع الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة
مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة و
اليه ذهب الرازى والغزالى قوله والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر فى
الكشف من ان هذه المسئلة لا تستند الى دليل قطعى ولا يخلو دليل من
ادلتها عن الطعن ولذا لم يضلل احد من اصحاب الاقوال فيها ولم ينسب
المبدعة لعدم اخلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد اول الكثير بالكل كما ان
القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد فى القران ولا فى كلام
الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حينئذ كذا قيل لكن المصر
رحمه الله تبع فى هذا الزمخشرى مع انه قيل انه فسر الاكثر فى قوله تعالى وما
يتبع اكثرهم الا ظنا بالجميع فكانه اراد انه تعسف هنا لان من التبعيضية
تتأدى على خلافه وكونها بيانية خلاف الظاهر وانما كان التفضيل فى
الغلبة والاستيلاء لا يكون دليلا على المدعى لان التفضيل المختلف فيه
كونهم اقرب منزلة عند الله واكثر ثوابا من حاشية المولى الشهاب
الخفاجى وتفصيل هذه المسئلة بادلتها واجوبتها واصولها فى التفسير الكبير
للامام الرازى فى سورة البقرة عند قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الخ فان
اردت ذلك فراجعه الدليل هو المرشد الى المطلوب يذكر ويراد به
الى الدال ومنه يا دليل المتحيرين اى هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ويذكر
ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمى الدخان دليلا على
النار ثم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان او غير قطعى
حتى سمى الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص
كلها ادلة والدلالة كون الشئ بحيث يفيد الغير علما ان لم يكن فى الغير

وقد يكون نقليا كالمتواتر وقول النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة من النقليات
مما ينقل مشافهة والاجماع والدليل الراجح ان كان قطعيا كان تفسيرا وان
كان ظنيا كان تأويلا والدليل ان كان مركبا من القطعيات كان تحقق
المدلول ايضا قطعيا ويسمى برهانا وان كان مركبا من الظنيات واليقينيات
والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
والفرع لا يكون اقوى من الاصل ويسمى دليلا اقناعيا وامارة ولا يخلوا
الدليل من ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي فيسمى برهانا او من
الكلي الى البعض فيسمى استقراء ومن البعض الى البعض يسمى تمثيلا واسم
الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول والحجة مستعملة في جميع ما ذكرو
البرهان نظير الحجة وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقه معرفا وان كان
تصديقا يسمى طريقه دليلا والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالقطعي
ويسمى الظني امارة وقد يخص بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة
ويسمى هذا برهانا انيا وعكسه يسمى برهانا لميا وهو اولى وافيد ثم الدليل
السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي
فالدلالة السمعية اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة فيثبت
بها الفرض والحرام القطعي بلا خلاف وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات
المؤلة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهوماتها قطعية
فيثبت بكل منهما الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام الخلاف
وظني الثبوت والدلالة كاخبار احاد مفهوم بها ظني فيثبت بها السنة و
الاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف والدليل القطعي معينان
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كمحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع و
به يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال
ناشي عن دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظني
اللازم العمل في اعتقاد المجتهد وهو نوعان ما يبطل بتركه العمل وهو دون
القطعي ويسمى بالفرض الظني كمقدار المسح وما يفيد به وهو دون الفرض

وننبه على ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك فى القران اتبعه ببيان كون
القران شفاء ورحمة فقال وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة ولفظة
من ههنا ليست للتبعيض بل هى للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس الذى هو قران ما هو شفا بجميع
القران شفاء للمؤمنين واعلم انا القران شفاء من الامراض الروحانية
وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية اما كونه شفاء من الامراض الروحانية
فظاهر وذلك لان المرض الروحانى نوعان الاعتقادات الباطلة و
الاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت
فى الالهيات والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقران كتاب
مشتمل على دلائل المذاهب فى هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة
فيها ولما كان اقوى الامراض الروحانية هو الخطاء فى هذه المطالب و
القران مشتمل على الدلائل الكاشفة عما فى هذه المذاهب الباطلة من
العيوب الباطلة لاجرم كان القران شفاء من هذا النوع من المرض
الروحانى واما الاخلاق المذمومة فالقران مشتمل على تفصيلها و
تعريف ما فيها من الفاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال
المحمودة فكان القران شفاء من هذا النوع من المرض فثبت ان القران شفاء
من جميع الامراض الروحانية واما كونه شفاء من الامراض الجسمانية فلان
التبرك بقرأته تدفع كثيرا من الامراض ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة
واصحاب الطلسمات بالقرأة الرقى المجهولة والغرايم التى لا يفهم منها شئ
اثارا عظيمة فى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلان تكون قراءة القران
العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين وتحقير
المردة والشياطين سببا لحصول المنافع فى الدنيا والدين كان اولى وتاكد
ما ذكرنا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقران
فلا شفاه الله واما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم انا بينا ان الارواح البشرية
مريضة بسبب العقايد الباطلة والاخلاق الفاسدة والقران قسمان بعضه

عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا
المسكين محروم ابدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته
قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شواكل
اى الشعب منه طرق كثيرة ثم الذى يقوى هذا ان المراد من الاية ذلك
قوله تعالى بعد ذلك فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفيه وجه اخر وهو
ان المراد ان كل احد يفعل على وفق كل مشاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان
كانت نفسه نفسا مشرقة نورة طاهرة علوية صادرة صدرت عنه افعال
فاضلة كريمة وان كانت نفسه كدرة نذلة خبيثة سفلية ظلمانية صدرت
عنه افعال خسيسة فاسدة واقول العقلاء اختلفوا فى ان النفوس الناطقة
البشرية هل هى مختلفة بالماهية ام لا منهم من قال انها مختلفة بالماهية وان
اختلاف افعالها واحوالها لاجل اختلاف افعالها لا يوجب اختلاف
ماهياتها بل لاجل اختلاف مزجتها والمختار عندى هو القسم الاول و
القران مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين فى الاية المتقدمة ان القران
بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى قوم اخرين يفيد
الخسار والحزن ثم اتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه اللايق بتلك
النفوس الطاهرة ان يظهر فيها من القران اثار الشفاء والرحمة وان اللايق
بالنفوس الخبيثة ان يظهر فيها الحزن والضلال كما ان الشمس تعقد الملح
وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم
المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة
صافية يظهر فيها من القران نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها
من القران ضلال على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى ويسئلونك عن
الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اعلم انه تعالى
لما ختم الاية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا ان المراد منه شاكلة
الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح
وحقيقته فلذلك سئلوا عن الروح وفى الاية مسائل المسئلة الاولى

ان يقول انا لا اعرف هذه المسئلة مع انها من المسائل المشهورة المذكورة
بين جمهور الخلق بل المختار عندنا انهم سئلوه عن الروح وانه صلوات الله
عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه وتقريره ان المذكور في الاية
سئلوه عن الروح والسئوال عنه يقع على وجوه كثيرة احدها ان يقال
ماهية الروح اهو متحيز ام حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال في
المتحيز وثانيها ان يقال الروح قديمة ام حادثة وثالثها ان يقال الارواح
هل تبقى بعد موت الاجسام او تفنى ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة
الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله
تعالى ويسئلونك عن الروح ليس فيه ما يدل على انهم عنوا شيئا من هذه
المسائل سئلوه الا انه تعالى ذكر في الجواب عن هذا السئوال قوله قل الروح
من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها
احدها السئوال عن ماهية الروح والثانية عن قدمها وحدوثها اما البحث
الاول فهو انهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته اهو عبارة عن اجسام
موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع والاخلاط
او هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او هو عبارة عن عرض اخر
قائم بهذه الاجسام او هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فاجاب
الله بانه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه
الاجسام وهذه الاعراض اشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر
واما الروح فانه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد
قوله كن فقالوا لما كان شيئا مغايرا لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فما
حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيئا سوى هذه الاعراض وهذه الاجسام
فاجابه الله عنه بانه موجود يحدث بامر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحياة
لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه فان اكثر
حقايق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا لا نعلم ان السكنجبين له خاصية
تقطع الصفراء فاما انا اردنا ان نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها

يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد و
الوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها
لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة
وقد علمت انا الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من
جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من
مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان
ما اراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك
نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن
ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى
ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من
الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد و
ارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة الى ما ليس بكاين على ما اشتهر
بيننا الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان ولم يشاء لم يكن فلا موجود ولا
مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعالى عن الشريك في الخلق والايجاد و
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا اراد لقضائه لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه
بل يحسن صدورها كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب
واوضاعها الحدوث الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان و
لصدور افاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر
لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل
لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد تلك
الاسباب اولا ثم يوجد تلك المسببات عقبها والتحقيق ان المسببات

متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى
وهم الراسخون فى العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباينها
فى الذوات والصفات والافعال وترتبها فى القرب والبعد من الحق
الاول والذوات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع
حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شئ واحد هو الحق
سبحانه حاشا الجناب الالهى عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان
تلك الحقيقة الالهية مع انها فى غاية البساطة والاحدية ينفذ نورها فى
اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية
الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو
مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وهو الذى فى السماء اله وفى
الارض اله وهذا المطلب الشريف اللطيف بما وجده وحصلوه بالكشف
والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس فى الوجود شانه كذلك
ليس فى الوجود فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا صادر عنه بل بمعنى
ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا
حكم الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله
وكل قوة فهى قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزلة الاشياء ويفعل
فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما فى قوله
تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد
الى العبد صحيح كنسبة الوجوه والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها
وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب اليه تعالى كما ان
وجود زيد بعينه امر متحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز
ومع ذلك شأن من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته و
سكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب
فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احدا فاعيل الحق على الوجه

ان فى فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه ان فيه خلوا
عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر فى صورة
الاختيار كما وقع فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص
وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من وجه الذى
هو مختاره وان اختياره بعينه اضطراره وقولا القائل خير الامور اوسطها
يتحقق فى هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن
مكسور طرفيهما كالماء الفار الذى يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن
جنسيهما فهذا معنى قولهما ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الحلو عنهما وقد
يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا فى
مثال الحرارة والبرودة لجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد
فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد فى هذا العالم الا
التى توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من
التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب
الثانى كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التى فى الماء الفار والرابع
كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما
جميعا فانت ايها الراغب فى معرفة الاشياء بالتحقيق الساعى بسلوكه
الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة
التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن من
الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العارفين العالمين ليست
لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخالطين
الامرين المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه
عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شئ لا يخلو من ذاته شئ من
الذوات ولا من فعله شئ من الافعال ولا من شانه شئ من الشئون
ولا من ارادته ومشيئته من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال كل
يوم هو فى شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم

حسى وهى بعينها المتحركة بالكل حركة حيوانية منسوبة الى القوانا سيما القريبة
من افق عالم النفس ايضاح القول بان لنفس بعينها فى العين قوة باصرة وفى
الاذن قوة سامعة وفى اليد قوة باطشة وفى الرجل قوة ماشية وهكذا الامر
فى سائر القوى التى فى الاعضاء فيها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد
وتمشى الرجل شبه ما ورد فى الكلام القدسى كنت سمعه الذى به يسمع وبصره
الذى به يبصر ويده التى بها يبطش ورجله التى بها يمشى فالنفس مع وحدتها
وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو اعنها عضو من الاعضاء عاليا
كان او سافلا لطيفا كان او كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت او
محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لاهوية للقوى غير هوية النفس لان
وحدة النفس ضرب اخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية
الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء
فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء فى هويتها وتضمحل انيانها فى
انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التى هى القيامة
الصغرى على جميع الخلايق الموجودة فى العلم الصغير وفى هذه النشأة الادمية
الشخصية ثم تنشاء النشاءة الاخرة بالنفخة الثانية فاذا انتم تنظرون واشرقت
الارض البدن الاخروى بنور النفس كما لحال فى القيامة الكبرى حذو القذة
بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها
ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه سدى واليه نصير الا الى الله تصير الامور فضل فى حل بقية الشبه
الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة
فمنها انه يلزم قدم العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذى
بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته عين الداعى الذى
هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه فى مباحث حدوث
الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية
ومنها انه ورد فى كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشىء من افعاله علة

على بلائى ولم يشكر لنعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب ربا سوائى على
انه الرضى بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام
ان الرضى بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ
الغزالى وغيره كالامام الراضى بان الكفر مقتضى لا قضاء لانه متعلق القضاء
فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقتضى واستصوبه جماعة
من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومى وزيف هذا الجواب جماعة
من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى فى نقده المحصل حيث قال وجوابه
بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقتضى ليس بشئ لانا لقائل رضيت بقضاء
الله لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد رضاه بما يقتضى تلك
الصفة وهو المقتضى والجواب الصحيح انا لرضى بالكفر من حيث هو قضاء
الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استاذنا السيد الاكرم الفرق بين
القضاء والمقتضى هناك لا يرجع الى طايل ليس اعتبار المقتضى بما هو
مقتضى راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقتضى
فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه ان الرضاء بالقضاء بما هو قضاء
بالذات وبالمقتضى بما هو مقتضى بالذات واجب والكفر ليس هو بمقتضى
بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض
فكان مقتضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن
انما يجب الرضى به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضى بالكفر
بما هو كفر لا بما لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه اقول القضاء
كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من
باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية تلزمها تلك النسبة وهكذا العلم
والقدرة والارادة واشباهها ففعلى الاول كون القضاء مرضيا به يوجب
كون المقتضى مرضيا به من غير فرق لان المعانى النسبية تابعة لمتعلقاتها فانا
قيل هذا القاضى او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه
المقتضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقتضى شرا واما على المعنى

الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف
هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات
الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل
لقوله تعالى حكاية عنه فيما اغويتني وقوله فيما اغويتني فالمتضادات و
المتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والمتضاد متوافقات
متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد
ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان
لم يعلم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون
فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان
مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة
متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو احذوه من اتباع
الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى
لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره قال العلامة الطوسي في نقده
لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا له
لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما
لا يزال اما واجبا وممتنع والجواب عنه تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا
للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتبعية
العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في علم القضائي الرباني
لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق
الناقد انما ذكر هذا الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب
شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا
لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة
العبد واختياره لكونها من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة لوجود كل موجود ووجوبه و
ذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك

والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من احسان لا يعطى الثواب والعوض واما
استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه
واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع
كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده
فى كتبه ومؤلفاته وليس فى هذه المرتبة ما ذكره فى كتابه المحصل من قوله مسئلة
الارادات تنتهى الى ارادة ضرورة دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف
باستناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال لنا قد المحصل اقول قيل استناد الكل
الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط فى الايجاد للشئ او يكون بتوسط
والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادته والثانى لا ينافى قضى القول
بالاختيار فانا لاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء
كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ اخر
فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله
ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله انتهى
اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا الله والحق مؤثر فيه وعلة قريبة
لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون
الثانى لما مضى فى الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هى بعينها
حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذى صادر من
الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهى توحيد الافعال من عظايم
مسائل الالهية ويتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع انا كثر الحكماء بل
كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الاشارات من ان الكل متفقون
على ان الوجود معلول له على الاطلاق الا من انكشف وتبين له بالبرهان
القطعى والنور القدسى مسئلة توحيد الذات واتى ذلك لاحد ممن عرفناه
ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها ان الارادات الانسانية
اذا كانت واردة من اسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة
التحقق سواء اراد ها العبد او لم يرد فكانا لعبد ملجأ مضطرا فى ارادته الجائة

الدار اظار النبى عليه الصلاة والسلام كان رسول الله صلى الله عليه
مسترضعا فى بنى سعيد بن بكر هوازن وكان ظرء حليمة بنت ابى ذويب واسم
ابى ذويب عبد الله بن الحارث ابن سعد بن بكر هوازن واسم ابيه الذى ارضعته
بليمانه الحرث عبد العزى ابن سعد بن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن
الحرث وانيسه بنت الحرث وجدامه بنت الحرث وهما الشيماء لقب غلب
على اسمها وليث فيهم برسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم رد الى
امه ازواج النبى صلى الله عليه وسلم اول ازواجه خديجة بنت خويلد بن
اسد بن عبد العزى ابن قصى وامها فاطمة بنت زائدة بن الاصم من بنى عامر
بن لوى وخديجة ام اولاد النبى صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابراهيم فانه
لمارية القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عايذ المخزومى فولدت له جارية
تزوجها ابوه ابو هالة زرارة بن نباش الاسيدى ومات بمكة فى الجاهلية
وكانت ولدت له هند بن ابى هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعده ولم ينكح عليها امراة حتى ماتت وربا ابنها هندا فكان ربيبه
وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى ان قبضت
اربعا وعشرين سنه وشهورا وكانت وفاتها بعد وفات ابى طالب عمه
بثلاثة ايام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة
بنت زمعة وكانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات
ولم يعقب فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده وهى اول من
تزوج من نسائه بعد خديجه رضى الله عنها ثم تزوج عايشة بنت ابى بكر
الصديق رضى الله عنه بكرا ولم يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجه بها بمكة
وهى بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهى بنت تسع بعد مقدمه بسبعة
اشهر وقبض عليه السلام وهى بنت ثمان عشرة وبقيت الى خلافة معاوية
وتوفيت سنة ثمان وخمسين وقد قاربت السبعين وقيل لها ندفنك
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت انى قد احدثت بعده فادفنونى
مع اخواتى فدفنت فى البقيع وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت

للنبي صلى الله عليه وسلم قال ابو اليقظان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال
غيره هي ام شريك الازدية اولاد النبي صلى الله عليه وسلم ولد لرسول الله
صلى الله عليه وسلم من خديجة القاسم وبه كان يكنى وطاهر والطيب وفاطمة
وزينب ورقية وام كلثوم ومن مارية القبطية ابراهيم واما القاسم والطيب
فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم سبع ليال ثم مات واما زينب
فكانت عند ابي العاص ابن الربيع ابن عبد العزى بن عبد شمس واسم ابي
العاص القاسم وامه هالة بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى اخت خديجة
بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشترك وكان اسر يوم بدر فمن عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلقه بغير فداء وانت زينب النبي صلى
الله عليه وسلم بالمدينة فقدم ابو العاص المدينة فاسلم وحسن اسلامه
ومات زينب بالمدينة بعد مصير النبي اليها بسبع سنين وشهرين واما
رقية فتزوجها عتيبة بن ابي لهب فامره ابوه ان يطلقها فطلقها قبل ان
يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان بالمدينة وماتت بها وبعد مقدمة
المدينة بسنة وعشرة اشهر وعشرين يوما وولدت لعثمان عبد الله
ومات وهو ابن ست سنين واما ام كلثوم فتزوجها عتبة بن ابي لهب
ففارقها قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفت لثمان سنين
وشهر وعشرة ايام بعد مقدمة بالمدينة واما فاطمة فتزوجها علي بن ابي
طالب بالمدينة بعد سنة من مقدمة المدينة وبنى بها بعد ذلك بنحو من
سنة وماتت بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت
لعلي الحسن والحسين ومحسنا وام كلثوم الكبرى وزينب الكبرى واما
ابراهيم من مارية القبطية فانه ولد بالمدينة بعد ثمان سنين من مقدمة
وعاش سنة وعشرة اشهر وثمانية ايام وكانت مارية هدية المقوقس ملك
مصر خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فرسه يوم احد السكب وفرس
ابي بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذي اشتراه من الاعرابي وشهد له خزيمة بن ثابت وكان له

بن اوف الاوسى ثم مات كلثوم فتحول الى سعد بن خيثمة الاوسى واقام
شهرا واربعة ايام الى ان تمت الصلاة اى صلاة المقيم ثم اخا بين المهاجرين
والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا غزوة ودان بعد
ستة اشهر ثم غزا عير القريش بعد شهر وثلثة ايام ثم غزا فى طلب كرز حتى بلغ
بدرا بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدرا قال الشعبى بدر
كانت بئر لرجل يدعى بدرا قال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا و
كان المسلمون ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا يعتقبون النفر البعير الواحد عدة
الانصار منهم مائتان وسبعون رجلا والباقون من سائر الناس وكان
لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم ابيض ورايته سوداء من مرط لعايشة مرحل
وكانت رايته يومئذ مع على ولواوه مع مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم
بدر خمسون رجلا واسر اربعة واربعون رجلا وكان ممن اسر العباس بن عبد
المطلب وعقيل بن ابى طالب وكانا خرجا مكرهين ونوفل بن الحراس بن عبد
المطلب وكان فى الاسارى عقبة بن ابى معيط والنضر بن الحرث بن كلدة
فقتلهما النبى صلى الله عليه وسلم بالصفراء واستشهد من المسلمين اربعة عشر
رجلا وكانت بدر فى شهر رمضان سنه اثنتين لسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة احد سنة ثلاث فى شوال قال ولما سارت
قريش لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى
نزلوا بيوت بنى حارثة فاقاموا بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد فى
الف رجل من اصحابه فلما كانوا فى بعض الخزل عنهم عبد الله بن ابى سلول
بثلث الناس وقالوا والله ما ندرى على ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة
وبنو سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذب فرس بذيبة فاصاب ذواب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب الفال ولا يعتاقه بثم سيفك فانى ارى
السيوف ستسل اليوم وكانت قريش يومئذ ثلثة الاف ورسول الله صلى
الله عليه وسلم فى سبعمائة وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت

والفضل بن العباس وابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم
بن ابى سفيان ثم سار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطائف
فحاصرهم شهرا ثم انصرف ولم يفتحها فاعتمر من الجعرانة فى ذى القعدة ثم
انصرف الى المدينة فدخلها بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى ارض
الروم فكان اقصى اثره بتوك فاقام بها وبنى مسجدا هو بها الى اليوم و
فتح الله عليه فى سفره ذلك دومة الجندل بعث اليها خالد بن الوليد فاتاه
باكيدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم قام بالمدينة الى حضور الموسم
سنة تسع فبعث ابا بكر اميرا على الحاج فاقام للناس حجهم وهى اول حجة
كانت فى الاسلام وانزلت براءة بعد ان سار ابو بكر فبعث بها مع على بن
ابى طالب وامره ان يقوم بها فى الناس اذا فرغ ابو بكر من الحج ثم صدر على
وابو بكر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فاقام رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وجائه وفود العرب من كل وجه وبعث
رسله الى ملوك الارض ودخل الناس فى الاسلام افواجا وانزلت عليه
اذا جاء نصر الله والفتح فعلم انه قد نعى الى نفسه فلما حضر الموسم خرج
عليه السلام لخمس ليال بقين من ذى القعدة فاقام للناس حجهم ثم
صدر الى المدينة فاقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر
واثنتى عشر ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم
الاثنين وكان مقامه الى ان قبض عشر سنين كواملا وقد بلغ من السن
ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين و
دخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة الاربعاء فى
حجرة عائشة رضى الله عنها وعن ابيها

بيعة ابى بكر وخلافته ووفاته

هو ابو بكر عبد الله بن ابى قحافة عثمان وكان اسم ابى بكر فى الجاهلية عبد
الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال
وجهه اولانه عتيق الله من النار كما اخبر به النبى عليه السلام وسمى
صديقا لتصديقه خبر المسرى فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو

مع ابي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة اشهر وتوفي وهو ابن خمس وخمسين
سنة على الاصح وقيل ابن ثلث وستين سنة خلافة عثمان ونسبه واخباره
هو عثمان بن عفان بن ابي العاصي بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بويع غرة المحرم سنة اربع وعشرين وهو يومئذ بن تسع وستين
سنة وفتح في ولايته اكثر بلاد فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل
بحر الروم والاردن وافريقية وحصون قبرص وغيرها الى سنة خمس وثلثين
ثم حوصر في ذي الحجة من تلك السنة اكثر من عشرين يوما وقصته مشهورة
قتل يوم الاربعا بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر على الاصح وقال
الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين
وهو يومئذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا ما لا خلاف فيه ودفن بالبقيع
ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم واخفوا قبره وقيل دفن بارض يقال لها حش
كوكب وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البقيع خلافة علي بن
ابي طالب واسم ابي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى
ابا الحسن قال ابن اسحق لما قتل عثمان بويع علي بن ابي طالب بيعة العامة في
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايع له اهل البصرة وبايع له بالمدينة
طلحة والزبير وكانت عائشة خرجت من المدينة حاجة وعثمان محصور
ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لقيها الخبر بقتل عثمان وبيعة علي
فانصرفت راجعة الى مكة ولحق بها طلحة وزبير ومروان بن الحكم وعبد الله
بن عامر ويعلى بن منبه على اليمن فلما تأموا بمكة وراوا فيما يريدون من الطلب
بدم عثمان وهموا بالشام لمكان معاوية قصر فهم عبد الله بن عامر عن ذلك
الى البصرة فاخذوا عثمان بن حنيف عامل علي عليها فهموا بقتله ثم حبسوه
وقتلوا خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من عماله فلما بلغ
عليا مسيرهم خرج مبادرا اليهم واستجد اهل الكوفة ثم سار الى البصرة ومعه
بضعة عشر الفا فخرج اليه طلحة والزبير وعائشة باهل البصرة وهم تسعة عشر

قد اظل زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لذاك فلا يسبقن اليهود عليكم
فاجابوه فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم فيهم فالتقى في العام القابل اثنى عشر رجلا الى الموسم من الانصار
احدهم عبارة ابن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة
وهي بيعة العقبة الاولى فبايعوه بيعة النساء يعني ما قال الله تعالى يا ايها
النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن
ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا ياتين ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن
ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الاخر سبعون رجلا
منهم الى الحج فواعدهم عليه السلام العقبة اوسط ايام التشريق قال كعب
بن مالك لما كانت الليلة التي وعدنا فيها بتنا والليل مع قومنا فلما استثقل
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فاتانا رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا
حيث علمتم فهو في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد ابى الا الانقطاع اليكم
فان كنتم وافين بما وعدتموه فانتم وما تحملتم والا فاتركوه في قومه فتكلم
رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى الله ومرغبا في الاسلام وتالينا
للقرآن فاجبناه بالايمان فقال انى بايعكم على ان تمنعوني مما منعتم به اباءكم
فقلنا ابسط يدك نبايعك عليه فقال عليه السلام اخرجوا الي منكم اثني
عشر نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقبا وكان عبادة نقيب بني عوف وهذه
بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة مشهورة وهي البيعة التي
وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى مكة وتسمى بيعة
الرضوان وهذه بعد الهجرة عند التوجه من المدينة بخلاف الاولين وعباد
شهدها فهو من المبايعين في الثلاث رضي الله عنه من شرح البخاري
للكرماني عليه الرحمة قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم اتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كفر بالله بني قط وانه بعث اليه
ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة ثم غسلا قلبه ثم رداه الى مكانه

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين اسمعيل وابرهيم
عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله وهو
العمل بشريعتهما فى تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان فى
صغره وكبره قبل الوحى وكان يعيبهم وقال عليه السلام بعضت الى غير
انه كان لا يعرف فرائض الله والشرايع التى شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى
اليه ولذلك قال تعالى لم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا فهدى يريد
ضالا عن تفصيل الايمان والاسلام وشرايعه فهداك وكذلك قوله عز وجل
ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان يريد ما كنت تدرى ما القران
ولا شرايع الايمان ولم يرد بالايمان الذى هو الاقرار لان اباءه الذين
كانوا فى افعالهم على الكفر والشرك كانوا فى اعتقادهم موحدون لانهم
يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه السلام
لكن يتخذون من دون الله الهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيما
ذكروا منه وتيوقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على ان لا ينبغى
على احد ولا يظلم وقال عبد المطلب لملك الحبشة حين سئله حاجة فقال
ذهبت لى فعجب منه كيف لم يسأله الانصراف عن البيت فقال ان
لهذا البيت من يمنع منه فكما قال فهؤلاء كانوا يقرؤن بالله ويؤمنون به
فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحى يؤمن بالله تعالى وهذا لا يخفى
على احد ولا يذهب عليه ان مراد الله تعالى فى قوله ما كنت تدرى ما الكتاب
ولا الايمان انا لايمان شرايع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث
انه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وقومه هؤلاء
كذلك الا بنى امية وعبد الشمس وغيرهما من كفرة قريش كابى جهل وغيره
لان تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى
فانك غفور رحيم وقال لنوح عليه السلام انه ليس من اهلك يعنى ابنه
لما كان على غير دينه واما تزويجه ابنتيه على الكافرين فهذا ايضا من الشرايع
التى كان لا يعلمها وانما تقبح الاشياء بالتحريم وتحسن بالاطلاق والتحليل

الروحانية الملكية حتى يصير ملكا في تلك اللمحة التي انسلخت منها وهذا هو
معنى الوحي وهي في تلك الحالة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله
تعالى وما يتبع ذلك من التأثير في الاكوان ونفوس السحرة لها خاصية
التأثير في الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف بها و
التاثير بقوة نفسانية او شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فبمدد
الهي وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات
بقوة شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الاخر والنفوس
الساحرة على مراتب ثلث يأتي شرحها فاولها الموثرة بالهم فقط من غير
الة ولا معين وهذا هو الذي تسمية الفلاسفة السحر والثاني بمعين بمزاج
الافلاك والعناصر او خواص من الاعداد وميمونة الطلسمات وهو
اضعف رتبة من الاول والثالث بتأثير في القوى المتخيلة بعد صاحب
هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي
فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم
ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كانها في
الخارج وليس هناك شيء مما يحكى عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار
والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة
او الشعبذة هذا تفصيل مراتبه ثم هذه الخاصية تكون في النفس بالقوة شأن
القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما
تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين
بانواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهي لذلك وجهة الى
غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكهنة
مواده واسبابه كما رايت ولهذا اختلف الفقهاء في قتل الساحر هل هو
لكفره السابق على كفره او لتصرفه بالافساد وما ينشاء عنه من الفساد في
الاكوان والكل حاصل منه ثم لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لها
حقيقة في الخارج والمرتبة الاخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء

فانا هو مقطوع منخرق ويشير الى بطون الغنم كذلك فى مراعيها بالبعج فاذا
امعاؤها ساقطة من بطونها على الارض وسمعنا ان بارض الهند لهذا
العهد من يشير الى انسان فينخب قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد
فحشاه ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شئ وكذلك سمعنا
ان بارض السودان وارض الترك من يشير الى السحاب فيمطر الارض المخصوصة
وكذلك رأينا من عمل الطلسمات عجايب فى الاعداد المتحابة وهى رك
رقد احد العددين مايتان وعشرون والاخر مايتان واربعة وثمانون و
معنى المتحابة انا جزاء كل واحد التى فيه من نصف وربع وسدس وخمس
وامثالها اذا جمع كان مساويا للعدد الاخر صاحبه فيسمى لاجل ذلك المتحابة
ونقل اصحاب الطلسمات ان لذلك الاعداد اثرا فى الالفة بين المتحابين و
اجتماعهما انا وضع بوضع مخصوص وشروط مرعية فى ذلك كما هو المعروف
عندهم وكذلك بعض الاوفاق المخصوصة بالشمس وغيرها من الكواكب
وذكر لنا ان الامام الفخر الدين الرازى وضع كتابا فى ذلك سماه السر المكتوم
وانه بالمشرق يتداوله اهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من ائمة هذا
الشان فيما يظن ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء
المستحلين لهذه الاعمال السحرية يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت اولا
انهم يشيرون الى الكساء او الجلد فيتخرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج
فتبعج ويسمى احدهم لهذا العهد باسم البعاج لان اكثر ما ينحل من السحر بعج
الانعام ويرهب بذلك اهلها ليعطوه من فضلها وهم مستترون بذلك
فى الغاية خوفا على انفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت من
افعالهم هذه واخبروني ان لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية
واشراك لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى
الحترية يتدارسونها وان بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه
الافعال وان التأثير الذى لهم انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة
والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما يشى فيه الدرهم ما يملك

والساحر انما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبامداد الشياطين
فبعض الاحوال فبينهما الفرق فى المعقولية والحقيقة والذات فى نفس
الامر وانما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهى وجود المعجزة
لصاحب الخير وفى مقاصد الخير للنفوس المتمحضة للخير والتحدى بها على
دعوى النبوة والسحر انما يوجد فى صاحب الشر وفى افعال الشر فى الغالب
من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وامثال ذلك وللنفوس المتمحضة
للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد لبعض المتصوفة
اصحاب الكرامات تأثير ايضا فى احوال العالم وليس معدودا من جنس
السحر وانما هو بالامداد الالهى لان نحلتهم وطريقتهم من اثار النبوة و
تابعها ولهم فى المدد الالهى حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وتمسكهم
بكلمة الله وانا ابتدر احدهم على افعال الشر فلا ياتيها لانه مقيد فيما
يأتيه ويذره بالامر الالهى فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن
اتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب عنه حاله ولما كانت
المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية ولذلك لا يعارضها شئ من
السحر وانظر شان سحرة فرعون مع موسى فى معجزة العصى كيف تلقف
ما يأفكون وذهب سحرهم واضمحل كان لم يكن وكذلك لما نزل على النبى
عليه السلام فى المعوذتين ومن شر النفاثات فى العقد قالت عائشة رضى
الله عنها فكان لا يقرؤها عقدة من العقد التى سحرنها الا انحلت فالسحر
لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المورخون ان
درفش كاويان وهى راية كسرى كان فيها الوفق المؤمنين العدوى منسوجا
بالذهب فى طوالع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل
رستم بالفارسية واقعة على الارض بعد انهزام فارس وشتاتهم وهو فيما
يزعمه اهل الطلسمات والاوفاق مخصوص بالغلب فى الحروب وان
الراية التى يكون فيها او معها لا تنهزم اصلا الا ان هذه عارضها المدد
الالهى من ايمان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وتمسكهم بكلمة الله فاخل

اصناف كما فى العناصر فاختصت كل طبيعة بصنف من الحروف التى تقع
التصرف فى طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف فتنوعت الحروف
بقانون صناعى يسمونه التكسير فالنارية يجمعها اهطمفشذ والهوائية
بوينصتض والمائية يجمعها جركقثظ والترابية يجمعها دحلع
رخغ فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة
حيث تطلب مضاعفتها اما حسا او حكما كما فى تضعيف قوى المريخ فى
الحروب والقتل والفتك والمائية ايضا لدفع الامراض الحارة من حميات
وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا او
حكما كتضعيف قوى القمرية وامثال ذلك وقس عليهما الترابية والهوائية
من الطبايع والقوى والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذى فى الحروف
للنسبة العددية فان حروفا يجد دالة على اعدادها المعارفة وضعا و
طبعا فبينها من اجل ينا سب الاعداد وتناسب فى نفسها ايضا كما بين الباء
والكاف والراء لدلالة كل منهما على الاثنين كل فى مرتبة فالباء فى مرتبة الاحاد
والكاف فى مرتبة العشرات والراء فى مرتبة المئتين وكالذى بينها وبين
الدال والتاء لدلالتها على الاربعة وبين الاربعة والاثنين نسبة الضعف
وخرج للاسماء اوفاق كما للاعداد يختص كل صنف من الحروف بصنف
من الاوفاق الذى تناسبه من حيث عدد الشكل او عدد الحروف وامتزج
التصرف من السر الحروفى والسر العددى لاجل التناسب الذى بينهما
فاما سر هذا التناسب بين الحروف وامزجة الطبايع وبين الحروف والاعداد
فامر عسير على الفهم اذ لس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم
الذوق والكشف قال البونى ولا تظنن ان سر الحروف مما يتوصل اليه
بالقياس العقلى وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهى واما التصرف
فى عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك
فامر لا ينكره ثبوته عن كثير منهم تواترا وقد يظن ان تصرف هؤلاء وتصرف
اصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان حقيقة الطلسم وتأثيره على ما

لا فرق بينه وبين اصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات اوثق منه لانه
يرجع الى اصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة واما صاحب سر الاسماء
انما فائدة الكشف الذى يطلع به على حقايق الكلمات واثار المناسبات
بقوات الخلوص فى الوجهة وليس له فى العلوم الاصطلاحية قانون
برهانى يعول عليه فيكون حاله اضعف رتبته وقد عرج صاحب
الاسماء قوى الكلمات والاسماء يقوى الكواكب فتعين لذكر الاسماء الحسنى
او ما يرسم من الاوفاق بل ولسائر الاسماء اوفاق تكون من خطوط الكوكب
الذى يناسب ذلك الاسم كما فعله البونى فى كتابه الذى سماه الانماط و
هذه المناسبة عندهم هى من لدن الحضرة العمائية وهى برزخية الكمال
الاسمائى وانما تنزل تفصيلها فى الحقايق على ما هى عليه من المناسبة و
اثبات هذه الكلمات عندهم انما بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج ايضا
صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات
المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب لا ان مناسبة الكلمات عندهم
ليس كما هى عند اصحاب الاسماء من الاطلاع فى حال المشاهدة وانما يرجع
الى ما اقتضته اصول طريقتهم السحرية من اقسام الكواكب بجميع ما
فى عوالم الكونيات من جواهر واعراض وذوات ومعان والحروف و
الاسماء من جملة ما فيه فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون
على ذلك مبانى غريبة منكرة من تقسيم سور القران واية على هذا النحو كما
فعله مسيلمة المجريطى فى الغاية والظاهر من حال البونى فى انماطه انه
اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفحتها وتصفحت الدعوات التى
تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفته على الغاية و
تصفحت قيامات الكواكب التى فيها وهى الدعوات التى تختص بكل
كوكب يمونها قيامات الكواكب التى فيها وهى الدعوات التى بكل
كوكب يمونها قيامات الكواكب اى الدعوة التى يقام له بها شهد لك ذلك
اما بانه من مادتها او بان التناسب الذى كان فى اصل الايداع وبرزخ

من السحر المعهود الذى هو كفر او يدعوا اليه ويتمسكون بالوجهة الشرعية
لعمومها وخصوصها كما فعله البونى فى كتاب الانماط وغيره من كتبه و
سموا هذه الطريقة بالسيمياء توغلا فى القرار من اسم السحر وهم فى الحقيقة
واقعون فى معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون
كل البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله ثم انهم يقصدون التصرف فى
عالم الكائنات وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات
والاولياء من الكرامات فباذن من الله يحصل لهم العلم الضرورى
بذلك لها ما وغيره ولا يتعدونه من دون اذن فلا تثقن بما يموهونه
هؤلاء من هذه السيمياء فانما هى كما قررته لك فنون السحر وضروبه
ملخصا من مقدمة ابن خلدون مما يتعلق باسرار الحروف على
مشرب القوم قالوا الحروف النورانية هى الاربعة عشر المجموعة فى
قولهم نص حكيم له سر قاطع ومعناه ان هذه الحروف الواقعة اوائل
السور نص اله حكيم متقن له اى لذلك النص سر قاطع لعروق الشبهة عمن
اطلعه الله تعالى عليه وتوج بها تسع وعشرون سورة على عدد الحروف
مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلغاء عن الاتيان بمثله فكانه
قال هذا الذى عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلف من المادة التى تولف
منها كلامكم ولذا اوردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى
خمسة فاحادتها ص ق ن وثنائها حم طه طس يس
وثلاثها الم الر طسم ورباعيها المص المر وخماسيها
كهيعص حمعسق والسور المتوجة بها امهات وغيرها كالمقدمات
والتتمات وفى الباب الثامن والتسعين من الفتوحات اوائل السور
ملائكة اجتمعت بهم اقاروني علوما فاذا نطق القارى بها فكانه نادام
فاناقال لم قال لثلاثة ما تقول فيقول ما بعده فيقولون صدقت و
يستغفرون له وهم اربعة عشر اخرهم نون ظهر وفى المنازل القرانى العظيم
ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى

وعند المساح مائة واربعة عشر وكما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة
وستين وانما ناسب القران فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية
ولذا نزل القران ليلة القدر من رمضان دفعة الى بيت العزة الذى هو
فى السماء الدنيا وكان مسكن ادم الذى خصوصية علم الاسماء وهى من
الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة الجبريلية هذا وقول الشيخ
استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون وتقابل النورانية
الظلمانية وهى اربعة عشر ايضا سبعة منها سفلية كلها معجمة وهى جزء
فتحذ وستى سواقط الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية وهى
ماعداها وقالوا الشين بين الحروف بالكمال معروف ما لما قاله الحوفى
فى كتابه الموضوع فى علم معانى الحروف مظهر للبداء والتاء والوصلة بينهما
ولذا ثلثة سنانه خطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف
للبداء ولذا كان مخرجها باطنا واللام للتمام ولذا كان مخرجها اخر المخارج
واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا ولا شك ان الجمع كمال ولذا
جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال صفات
كمال ومثله اعتبروا فى الانسان الكامل اولا اختصاصها من بين الحروف
باستواء بيناتها وزبرها فان كلا منهما سنون وزبر اسم الحرف ما يزبر منه
اى يكتب وهو اوله لانه المسمى فان اسماء الحروف اختصت من بين
سائر الاسماء بكون المسمى جزءها والصحيح لذلك كونها لفظا كالاسم والداعى
اليه كونها معلومة حسا كما وصفا والى جعلها اولا المبالغة فى اظهارها
بكونها اول ما يقرع السمع وخرج عند ذلك اسمان احدهما همزة فانها اسم
للالف الباسيه فكان القياس ان يقال امه لكنها اسم مستحدث وكلامنا
فيما وضعه العرب وهم قد جمعوا لها الف والمسمى فى اولها وانما عدل
الى المستحدث ليخالف بينا سميها فتكون بذاتها موجودة فى اول احدهما
وبما هو اقرب الحروف مخرجا اليها فى اوله الاخر فان اول حروف الحلق الهمزة
وثانيها الهاء والاسم الاخر لفظة لا فانها اسم للالف اللينة والمسمى موجود

والانسان فما وجد بعده مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلى
الذى مقتضى اسمه الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من
حيث انها يتولد عنها مثلها بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة فى الخمسة
يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى كرية ودرية ودائرة بخلاف
التسعة فان مربعها احد وثمانون فقد ولدت الواحد الذى هو مبداء
العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء
ادما بالفعل وانما يلد ادم المنى الذى هو مبداء ادم وادم بالقوة والواحد
والستة وان كانا كروتين حيث يحفظان انفسهما اذا ربعا الا ان الخمسة
تحفظ ما يتولد عنها فى التربيع فان حاصل كل تربيع يوجد فى التربيع الذى
بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهى ستمائة و
خمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهو ثلثمائة وتسعون الفا وستمائة
وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية والستة فلا تحفظ مربعها وهو
الستة والثلثون ذا ربع فانه الف ومائتان وستة وتسعون وكذا الواحد
لانه لا يتزايد بالتربيعات وايضا الخمسة اذا ضربت فى التسعة حصل خمسة
واربعون فكانت ضلعا ايسر من عدد اسم ادم اعاقل والتسعة الضلع
الاكثر وايضا الكمال الظهورى للخمسة خمسة عشر وهى عدد اسم حواء و
ضلع المثلث الطبيعى بحروف اسم حواء بالفعل ظهرت فى الضلع الاسفل
من طبيعيه وهو واح وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها كانت
جزء من ادم لم يكن على صورتها الانسانية والكمال الظهورى للتسعة خمسة
واربعون وهى ادم وجميع رقوم المثلث الطبيعى معنى الكمال الظهورى للعدد
ثم مجموع الحرفين طه معنى قوله تعالى ما انزلنا عليك القران لتشقى يا طه
يا ادم ويا حواء والمراد بهما النوع الانسانى ما انزلنا عليك القران لتشقى
والمراد اما القران التكوينى او التدوينى فالمعنى على الاول ما جعلنا القران جامعا
لجميع مراتب الوجود لتشقى بل لتسعدى بمطالعة حقايق الموجودات بسبب
وجود انموزجها فيك وعلى الثانى انزلنا عليك القران بالوحى لا لتتعب بالعمل

ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر انه
لقب ومن قال اشتقاقه من الصفا او من الصفة فبعيد من الجهة القياس
اللغوي وكذلك من الصوف لانه لم يختصوا بلبسه قلت والاظهر انه من
الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس
في لبس فاخر السياب الى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد
والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم
وذلك ان الانسان هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك و
ادراكه نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك و
الوهم وادراك للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط
والرضى والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف
في البدن ينشاء من ادراك وارادات واحوال وهي التي تميز بها الانسان
كما قلناه وبعضها ينشاء العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك الملائم
والمستلذ به والنشاط عن الجمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد في
مجاهدته وعبادته لابد ان ينشاء له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك
المجاهدة وتلك الحال اما ان يكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد
واما ان لا تكون عبادة واما ان تكون صفة حاصلة للنفس من فراح او
سرور او نشاط او كسل او غير ذلك والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من
مقام الى مقام الى ان ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة
للسعادة والمريد لابد له من الترقي في هذه الاطوار واصلها كلها الطاعة
والاخلاص ويتقدمها الايمان ويصاحبها وينشاء عنها الاحوال و
الصفات نتايج وثمرات ثم ينشاء عنها اخرى واخرى الى مقام التوحيد
والعرفان واذا وقع تقصير في النتيجة او خلل فيعلم انه انما اتى من قبل الذي
قبله وكذلك في الخواطر الانسانية والواردات القلبية فلهذا
يحتاج المريد الى محاسب نفسه في سائر اعماله وينظر في خفاياها لان خصوص
النتايج عن الاعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد

هذا الكشف انا الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت
احوال الحس وقويت احوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه واعانه
على ذلك فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزيد الى ان يصير شهودا
بعد ان كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس التي لها من ذاتها
وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح
الالهي ويقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة وهذا
الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقايق الوجود ما
لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها و
يتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع
ارادتهم والعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا
يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من
ذلك محنة ويتعوذون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصحابة رضي الله
عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات اوفر الحظوظ
لكنهم لم يقع لهم بها عناية وفي فضايل ابي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم
كثير منها وتبعهم في ذلك اهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري
على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت
عنايتهم الى الكشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراء واختلفت
طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعلقهم في اماتة القوى الحسية
وتغذية العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوها
وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا ان الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ
وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقايقه كلها من العرش الى الثرى
هكذا قال الغزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا
الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشيا عن الاستقامة
لان الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هناك استقامة
كالبرهمن والنصارى وغيرهم من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشي

انه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة وانكرها
المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارى فى اخص الصفات واما المعنى
الاخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة فيقال البارى مباين لمخلوقاته فى
ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط
وهذه المباينة هى مذهب اهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرايع
والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن نحا نحاهم وذهب جماعة من
المتصوفة المتأخرين الذين صبروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الحان
البارى تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا انه
مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذى
يعينه المتكلمون حيث ينقلونه فى علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون
الرد عليه بانه ذاتان ينتفى احدهما او تتدرج الجزء فان تلك مغايرة صريحة
ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى
المسيح عليه السلام وهو اغرب لانه حلول قديم فى محدث واتحاده به
وهو ايضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة فى الائمة وتقرير هذا الاتحاد
فى كلامهم على طريقين الاولى ان ذات القديم كائنة فى المحدثات محسوسها
ومعقولها متحدة بها وهى كلها مظاهره وهو القائم عليها اى المقوم لوجودها
بمعنى لولاه كانت عدما وهو راى اهل الحلول الثانية طريق اهل الوحدة
المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير اهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد
فنفوها بين القديم وبين المخلوقات فى الذات والوجود والصفات وغالطوا
فى غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بان ذلك من المدارك البشرية وهى
اوهام ولا يريدون الوهم الذى هو قسيم العلم والظن والشك وانما يريدون انها
كلها عدم فى الحقيقة وجود فى المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحقيقة
الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن كما تقرره بعد بحسب الامكان و
التعويل فى تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما فى المدارك البشرية غير مفيد
لان ذلك انما ينقل من المدارك الملكية وانما هى حاصلة للانبياء عليهم السلام

القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بحيولاها
وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة
قوتها فى نفسها وكذا القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك تتضمن القوة
الانسانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامع لكل من غير
تفصيل هى القوة الهية فهى التى اثبت فى جميع الموجودات كلية وجزئية
وجمعها واحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا
من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية
وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها كالانسانية مع
الحيوانية الا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها فائدة يمثلونها بالجنس
مع النوع فى كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم
فى هذا كله يفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وانما اوجبها
عندهم الوهم والخيال والذى يظهر من كلام ابن دهاق فى تقرير هذا المذهب
ان حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء فى الالوان وجودة
بوجه وكنا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك
الحسى بل والموجودات المعقولة والمتوهمة مشروطة بوجود المدرك العقلى
فاذا الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشرى فلو فرضنا عدم المدرك
البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل فى الوجود بل هو بسيط واحد فالحر
والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكوكب
انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل فى المدرك من التفصيل
الذى ليس فى الوجود وانما هو فى المدرك فقط فاذا فقدت المدارك المفصلة
فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم
فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو فى تلك الحالة لا ما
يفصله له الخيال قالوا فكذلك اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها
على التفصيل بنوع مدركه البشرى ولو فقد مدركه على ما يفهم من كلام ابن
دهاق وهو فى غاية السقوط لانا نقطع بوجود البلد الذى نحن مسافرون

طريقة فى لبوس ولاحال وكان ابوبكر وعمر رضى الله عنهما كذلك ولم
يختص احد منهم فى الدين بشئ يؤثر عنه على الخصوص بل كانا الصحابة اسوة
فى الدين والورع والزهد والمجاهدة تشهد بذلك سيرهم واخبارهم نعم
ان الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص على بالفضائل دون
من سواه من الصحابة ذهابا مع عقايدا لتشيع المعروفة لهم والذى يظهر
ان المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم
فى الامامة وما يرجع اليها ما هو معروف انتسبوا من ذلك الموازنة بين
الظاهر والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الحق فى الانقياد الى الشرع و
افردوه بذلك ان لا يقع اختلاف كما تقرر فى الشرع ثم جعلوا القطب
لتعليم المعرفة بالله لانه رأس العارفين وافردوه بذلك تشبيها بالامام
فى الظاهر وان يكون على وزانه فى الباطن وسموه قطبا لدار المعرفة عليه
وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة فى التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء
المتصوفة فى امر الفاطمى وما شحنوا به كتبهم من ذلك مما ليس للسلف المتصوفة
فيه كلام بنفى ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة و
ومذاهبهم فى كتبهم **تذييل** وقد رأيت ان اجلب هنا فصلا من كلام شيخنا
العارف كبير الاولياء بالاندلس ابى مهدى عيسى بن الزيات كان يقع
له اكثر الاوقات على ابيات الهروى التى وقعت له فى كتاب المقامات
توهم القول بالوحدة المطلقة او يكاد يصرح بها وهى **قوله**

ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد
توحيده من ينطق عن نعته تثنية ابطلها الواحد

فيقول رحمة الله عليه على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظه
الجاحد على من وحد الواحد ولفظ الالحاد على من وصفه ونعته من وصفه
ونعته واستبشعوا هذه الابيات وجهلوا قائلها او يخفونه ونحن **نقول**
على راى هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث

الالفاظ والذى يفيده هذا كله امر محقق فوق هذا الطور ولا نطق فيه
ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشاعرة كاف والتعمق فى مثل هذا حجاب
وهو الذى اوقع فى المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ ابى مهدى رحمه
الله ثم ان كثيرا من الفقهاء انتدبوا للرد على هؤلاء المتاخرين فى هذه المقالات
وامثالها وشملوا بالنكير سايرما وقع لهم فى الطريقة والحق ان الكلام
معهم فيه تفصيل فان كلامهم فى اربعة مواضع احدها الكلام على المجاهدات
وما يحصل من الازواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصيل
تلك الازواق التى تصير مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام
فى الكشف والحقايق المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية
والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقايق كل موجود
غائبا وشاهدا وترتيب الاكوان وصدورها عن موجدها ومكونها كما مر
وثالثها التصرفات فى العوالم والاكوان بانواع الكرامات ورابعها القاء
موهمه للظاهر صدرت من الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم
بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتاول فاما الكلام فى
المجاهدات والمقامات وما يحصل من الازواق والمواجد فى نتايجها
ومحاسبة النفس على التقصير فى اسبابها فامر لا مدفع فيه لاحد وازواقهم
فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة واما الكلام فى كرامات القوم
واخبارهم بالمغيبات وتصرفهم فى الكائنات فامر صحيح غير منكر وان
مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك من الحق وما احتج به الاستاد
ابو اسحق الاسفرائنى من ائمة الاشعرية على انكارها بالتباسهم بالمعجزة فقد
فرق المحققون بينهما بالتحدى وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء
بها قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لان دلالة
المعجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع
الكاذب لتبدلت صفة النفس وهو محال هذا مع انا لوجود شاهد بوقوع
الكثير من هذه الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة واكابر

جدات النبى صلى الله عليه وسلم قال الدميرى مادة قرش من كتابه حيوة
الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبى
صلى الله عليه وسلم هو الذى تنسب اليه قريش ومن ولده بن مخلد سميت
به بدر بدر وام النضر برة بنت مر بن ادبن طابخه تزوجها كنانة بعد موت
ابيه خزيمة فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات
الرجل خلف على زوجته بعده اكبر بنيه من غيرها هكذا قاله السهيلى تبعا
للزبير بن بكار قال ولذلك قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء الا ما قد سلف اى من تحليل ذلك قبل الاسلام وفائدة الاستثناء
هنا كيلا يعاب نسب النبى صلى الله عليه وسلم وليعلم انه لم يكن فى اجداده
نكاح سفاح لا يرى انه لم يكن فى شىء نهى عنه فى القران نحو ولا تقربوا
الزنا ولا تقتلوا النفس ولا فى شىء من المعاصى التى نهى عنها الا ما قد
سلف لا فى هذه الاية وفى الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا فى
شرع من قبلنا وقد جمع يعقوب عليه السلام بين اختين راحيل وليا
وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات الى هذا المعنى وهذه النكتة من الامام
ابى بكر بن العربى قال الحافظ قطب الدين عبد العظيم القسطلانى لما
وقفت مفكرا على هذه النكتة اقمت مفكرا مدة لكون ان بره المذكورة
كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمة فجاء له منها النضر بن كنانة
وان هذا وقع فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام
انه قال ما ولدنى من سفاح الجاهلية شىء وانما ولدت من نكاح لنكاح
اهل الاسلام الى ان رايت ابا عمرو عثمان الجاحظ قال فى كتاب له سماه
كتاب الاصنام وخلف كنانة بن خزيمة على زوجة ابيه بعد وفاته وهى بره
بنت ادبن طابخه ولم تلد لكنانة ولدا لا ذكرا ولا انثى ولكن كانت بنت
اختيها بره بنت مر بن ادبن طابخه تحت كنانة بن خزيمة فولدت له النضر
بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا ان كنانة خلف على زوجة ابيه
لاتفاق اسميهما وتقارب نسبيهما وهذا الذى عليه مشايخنا واهل

مايذكر غيرهنا فهو هذيان وخرافات عجايز فهنا قول قد ايأس الناس
جميعا من رحمة الله وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصير
الكل الى العدم وهذه ذلة لا تقال وعثرة ليس بعدها عثور هنا مع ما
صرح به من معتقده فى النبوة من انها للقوة الخالية خاصة يزعم وتخييله
الفلسفة عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها واما كتب ارسطو ليس
فقد تكفل الشيخ ابو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق
فلسفة فى كتاب الشفاء وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك
وانه انما الف ذلك على مذهب المشائين وان من اراد الحق الذى لا
مجمجة فيه فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرقية ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء
وبقراءة كتب ارسطاطاليس ظهر اليه فى اكثر الامر انها تتفق وان كان فى
كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ الينا ارسطاطاليس وانا اخذ جميع ما يعطيه
كتاب ارسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون ان يتفطن بسره وباطنه
لم يوصل به الى الكمال حسب ما نبه عليه الشيخ فى الشفاء واما كتب
الشيخ ابى حامد الغزالى فنى بحسب مخاطبة الجمهور يربط فى موضع
ويخل فى اخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة
فى كتاب التهافت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب
للنفوس خاصة ثم قال فى كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد
شيوخ الصوفية على القطع ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ان
اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وانا مره انما وقف على ذلك بعد
طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وامعن النظر
فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل واخر كتاب ميزان العمل حيث وصف
ان الرأى ثلثة اقسام راى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه وراى يكون
بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد وراى يكون بين الانسان وبين
نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم
يكن فى هذه الالفاظ الا ما يشكك فى اعتقادك ثم قال بعد ذلك

الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله اليهود خاصة من هاد الرجل
اى رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام
انا هدنا اليك اى رجعنا وتضرعنا وهماسة موسى عليه السلام
وكتابهم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء اعنى انما كان نزل على
ابراهيم عليه السلام وغيره ماكان يسمى كتابا بل صحفا وقد ورد فى الخبر
عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق ادم بيده وخلق جنة
عدن بيده وكتب التوراة بيده فاثبت لها اختصاصا اخر سوى الكتب
وقد اشتمل ذلك على اسفار فبذكر مبداء الخلق فى السفر الاول ثم يذكر
الاحوال والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار فى
سفر سفر وانزل عليه ايضا الالواح على شبه مختصر ما فى التوراة
تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز ذكره وكتبنا له فى الالواح
من كل شئ موعظة اشارة الى تمام القسم العملى تفصيلا لكل شئ
اشارة الى تمام القسم العلمى قالوا ان موسى قد اقتضى باسرار التوراة
والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعد ليفضى الى اولاد هرون
لان الامر كان مشتركا بينه وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال و
اشركه فى امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون فى حال حياة انتقلت
الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير ابنى هرون قرارا و
ذلك ان الوصاية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود
تدعى ان الشريعة لاتكون الا واحدة وهى ابتدات بموسى عليه السلام
وتمت به فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية واحكام مصلحية ولم
يجيزوا النسخ اصلا قالوا فلا يكون بعده شريعة اخرى لان النسخ فى
الاوامر بداء ولا يجوز البداء على الله تعالى ومسائلهم تدور على جواز
النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة
واحالتها اما النسخ فلما ذكرنا واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملاء
من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول على

اسرائيل عليه الى يعقوب الى موسى الى هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد
فى التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بسيعير واعلن بفاران
وسيعير جبال ببيت المقدس الذى كان مظهر عيسى عليه السلام و
فاران جبال ببكة الذى كانت مظهر المصطفى صلى الله عليه وسلم
ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة
والتأويل على مراتب ثلث مبداء ووسط وكمال والمجئ اشبه بالمبداء و
الظهور بالوسط والاعلان بالكمال عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة
والتنزيل بالمجئ على طور سيناء وعن طلوع الشمس بالظهور على سيعير
والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على فاران وفى هذه
الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام وقد قال المسيح
فى الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها صاحب التوراة
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص
واقول انا لطمك اخوك على حذك الايمن فضع له حذك الايسر والشريعة
الاخرة وردت بالامرين جميعا اما القصاص ففى قوله تعالى كتب عليكم
القصاص واما العفو ففى قوله وان تعفوا اقرب للتقوى ففى التوراة
احكام السياسة الظاهرة العامة وفى الانجيل احكام السياسة الباطنة
الخاصة وفى القران احكام السياستين جميعا ولكم فى القصاص حياة
اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ العفو وامر بالعرف واعرض
عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال عليه
السلام هو ان تعفوا عمن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك
ومن العجب ان من راى غيره يصدق ما عنده ويكمله ويرقيه من درجة
الى درجة كيف يسوغ له تكذيبه والنسخ فى الحقيقة ليس ابطالا بل هو
تكميل وفى التوراة احكام عامة واحكام مخصوصة اما باشخاص واما
بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لامحالة ولا يقال انه ابطال و
بداء كذلك ههنا واما السبت فهو ان اليهود اذا عرفوا لم ورد التكليف

على اصحابه خطا بعوباس وقال اقيموا فى هذا الخط فليس ينالكم عدو بسلاح
فكانا لعدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا الخط رجعوا عنهم خوفا من طلسم
او عزيمة زعما وضعها ثم خرج ابو عيسى من الخط وحده على فرسه فقاتل و
قتل من المسلمين كثيرا وقتل انه لما حارب اصحاب المنصور بالرى قتل و
قتل اصحابه زعم ابو عيسى انه نبى وانه رسول المسيح المنتظر وزعم ان المسيح
خمسة من الرسل تأتون قبله واحدا بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه
ان يخلص بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم
ان المسيح افضل ولد ادم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضيين واذهو
رسول فهو افضل الكل ايضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة
الراعى وزعم ان الراعى ايضا هو المسيح وحرم فى كتاب الذبايح كلها ونهى
عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان او بهيمة واوجب عشر صلوات
وامر اصحابه باقامتها وذكر اوقاتها وخالفا ليهود فى كثير من احكام الشريعة
الكثيرة المذكورة فى التوراة المقاربة واليوذ عانية نسبوا الى بوذعان
رجل من همدان وكان اسمه يهوذا بحث على الزهد وتكثير الصلاة ونهى
عن اللحوم والابنذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعى وكان يزعم ان
التوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتاويلا خالف بتنزيله عامة اليهود و
خالفهم فى التشبيه وما الى القدر واثبت الفعل حقيقة للعبد وقدر
الثواب والعقاب عليه وشدد فى ذلك ومنهم الموشكانية
اصحاب موشكا على مذهب بوذعان غير انه كان يوجب الخروج على
مخالفيه وينصب القتال معهم فخرج فى تسعة عشر رجلا فقتل بناحية
قم وذكر عن جماعة من الموشكانية انهم اثبتوا بنبوة المصطفى عليه
السلام الى العرب وسائر الناس سوى اليهود لانهم اهل ملة وكتاب
وزعمت فرقة من المقاربة انا لله تعالى خاطب الانبياء عليهم السلام
بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلايق واستخلفه عليهم
فقالوا كلما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره

وانه هو الكوكب الدرى الذى ورد فى التوراة انه ضئ ضوء القمر وكان ظهوره
قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافترقت السامرة الى
دوستانية وهملالفانية والى كوستانية والدوستانية معناها الفرقة
المتفرقة الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة يقرون بالآخرة
والثواب والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب
فى الدنيا وبين الفريقين اختلاف فى الاحكام والشرايع وقبلتهم جبل
يقال له غريم بين بيت المقدس ونابلس وهو الطور الذى كلم عليه
موسى عليه السلام فحول داود عليه السلام الى ايليا وبنى البيت ثم
وخالف الامرة السامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر اليهود ولغتهم
غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهى قريبة من العبرانية
فنقلت الى السريانية فهذه الاربع فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق
الى واحد وسبعين وهم باسرهم اجمعوا على ان فى التوراة بشارة بواحد
موسى وانما افترقوا فى تعيين ذلك الواحد وذكر السيحا واثارة ظاهرة
فى الاسفار وخرج واحد فى اخر الزمان هو الكوكب المضئ الذى يشرق
الارض بنوره ايضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك
الرجل وهو الاستواء بعد الخلق وقد اجتمعت اليهود ان الله تعالى لما خلق
لما فرغ من خلق الله السموات استوى على عرشه مستلقيا واضعا احدى
رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان السبت ايام هى ستة الف سنة
فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمرى وذلك هو ما مضى
من لدن ادم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس
ذلك امر كان ومضى بل هو مستقبل اذا عددنا الايام بالافق

النصارى امة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا
بعد موسى عليه السلام المبشر به فى التوراة وكانت له ايات ظاهرة
وبينات زاهرة مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ونفس وجوده

صعد الى السماء وكان وصية شمعون الصفاء وهو افضل الحواريين علما
وزهدا وادبا غير ان بولوس شوش امره وصير نفسه شريكا له وغير اوضاع
عليه بعلم الحكمة وخلط بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورايت رسالة
لبولوس كتبها الى اليونانيين انكم تظنون ان مكان عيسى عليه السلام كمكان
سائر الانبياء بل انما مثله مثل ملك يرداق وهو ملك الاسلام الذى
كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه العشور فكان يبارك على ابراهيم
ويمسح راسه ومن العجب انه نقل فى الاناجيل ان الرب تعالى قال انك
انت الابن الوحيد ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد من البشر ثم ان
اربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل وهم
متى ولوقا ومارقوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال انى ارسلكم
الى الامم كما ارسلنى ابى اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن
وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا على القديم الازلى قد كانت الكلمة
وهو انا الكلمة كانت عند الله والله هو كانا الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت
النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلثة الملكانية والنسطورية
واليعقوبية انشعبت منهم الالبانية والبليارسية والمقدانوسيه و
السالية والبوطينوسيه والبولسيه الى سائر الفرق الملكانيه اصحاب
ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا
ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة
اقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة ولا يسمونا العلم قبل
تدرعه ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن فقال بعضهم ان الكلمة مازجت
جسد المسيح كما مازج الخمر الماء او الماء اللبن وصرحت الملكانية بان
الجوهر غير الاقانيم وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا باثبات
التثليث واخبر عنهم القران لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
وقال الملكانيه المسيح ناسوت كلى لاجزئى وهو قديم ازلى من قديم وقد
ولدت مريم عليها السلام الها ازليا والقتل والصلب وقع على الناسوت

وعد المطيعين ووعد العاصين ولا يجوز ان يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم
لكن يخلف الوعيد فلا يعذب العصاة ويرجع المسرور وسعادة وعم هذا
في الكل انا العقاب الابدي لا يليق بالجواد الازلي النسطورية اصحاب
نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الاناجيل بحكم
رايه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله تعالى
واحد له اقانيم ثلثة الجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة
على الذات ولا هي هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على
طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية
ولكن كاشراق الشمس في كوة او على بلور وظهور النقش في الخاتم واشبه
المذاهب بمذاهب نسطور في الاقانيم احوال ابي هاشم فانه يثبت خواص
مختلفة لشيء واحد يعني بقوله هو واحد بالجوهرية اي ليس مركبا من جنس
بل هو بسيط واحد ويعني بالعلم والحياة اقنومين جوهرين ثم فسر العلم
بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه موجودا حيا
ناطقا كما تقول الفلاسفة في حد الانسان الا ان هذه المعاني تتغاير في
الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم يثبت لله
تعالى صفات اخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوهما ولم يجعلوها
اقانيم كما جعلوا الحياة والعلم اقنومين ومنهم من اطلق القول بان كل
واحد من الاقانيم الثلثة حي ناطق له وزعم البا قوليان الاسم الاله
يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا ان الابن لم يزل متولدا من الاب
وانما تجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد والناسوت
فهو اله وانسان اتحدا وهما جوهران اقنومان طبيعيان جوهر قديم
وجوهر محدث اله تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث
المحدث لكنهما صارا مسيحا واحدا مشية واحدة وربما يذكر الطبيعة
مكان الجوهر ومكان الاقنوم شخصا واما قولهم في القتل والصلب
فيخالف قول الملكانية واليعقوبية انا القتل وقع على المسيح من جهة

كحلول صورة الانسان فى المراة المجلوه واجمع اصحاب التثليث كلهم
على ان القديم لا يجوز ان يتحد بالمحدث لا انا لاقنوم الذى هو الكلمة
اتحدت دون سائر الاقانيم واجمعوا على ان المسيح عليه السلام ولد
مريم عليها السلام وقتل وصلب ثم اختلفوا فى كيفية وذلك فقالت
الملكانيه واليعقوبية انا الذى ولدت مريم هو الاله فالملكانية لما
اعتقدت ان المسيح ناسوت كلى ازلى قالوا ان مريم انسان جزئى والجزئى
لا يلد الكلى وانما ولدته الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت ان المسيح
عليه السلام جوهر من جوهرين وهو اله وهو المولود قالوا ان مريم ولدا
الها تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا فى القتل انه وقع على
الجوهر الذى هو من جوهرين قالوا ولو وقع على احدهما لبطل الاتحاد و
زعم بعضهم انه اثبت وجهين للجوهر القديم فالمسيح قديم من وجه محدث
من وجه وزعم قوم من اليعقوبية انا الكلمة لم تأخذ من الكلمة شيئا لكنها
مرتب بها كالماء بالمزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه كالخيال والصورة
فى المراة والا فما كان جسما متجسما كثيفا فى الحقيقة وكذلك القتل و
الصلب انما وقع على الخيال والحسبان وهؤلاء لا يقال لهم الا اليانيه
وهم قوم بالشام والارمينية قالوا وانما صلب لاله من اجلنا حتى تخلصنا
وزعم بعضهم ان الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام احيانا
فتصدر عنه الايات من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وتفارقه
فى بعض الاوقات فيرد عليه من الالام والاوجاع ومنهم بليارس واصحابه
وحكى عنه انه كان يقول انا صار الناس الى الملكوت الا على اكلوا الف سنة
وشربوا وناكحوا ثم صاروا الى النعيم الذى وعدهم اربوش كلها راحة و
لذة وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم معدانيوس انا الجوهر القديم
اقنومان فحسب اب وابن والروح المخلوق وزعم سيا ليوس انا القديم
جوهر واحد اقنوم واحد له ثلث خواص واتحد بكليه بجسد عيسى بن مريم
عليهما السلام وزعم اريوس انا الله واحد سماه اياه وانا المسيح كلمة الله

مسبوقا بعرفة الاله عبارة عن موجود واجب لوجود لذاته بحيث لايكون
جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى الجسمانى
الذى وجد بان كان معدوما وقيل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا
اولا ثم كان مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام
ويستيقظ وقد تقرر فى بداية العقول ان المحدث لايكون قديما والمحتاج
لايكون غنيا والممكن لايكون واجبا والمتغير لايكون دائما الوجه الثانى
فى ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه
حيا على الخشبة وقد عرفوا ضلعة وانه كان تحيال فى الهرب منهم وفى الاختفاء
عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها
اوكان الاله حالا فيه اوكان جزء منه او الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن
نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واى حاجة به الى اظهار الجزع عنهم والاحتيال
فى الفرار عنهم وبالله انتى لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول
هذا القول ويعتقد فى صحته فيكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده
والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسمانى
المشاهد او حل الاله بكلية او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم حين قتله اليهود كان
ذلك قولا بان ذلك اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك بغير
اله ثم اشد الناس ذلا وضراعة اليهود والاله الذى يقتله اليهود فى غاية
العجز واما الثانى ان الاله بكليته حل فى هذا الجسم فهو ايضا باطل لان الاله
ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله فى الجسم وان كان جسما فيكون
حلوله فى جسم اخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك
يوجب التفرق فى اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل
وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل
فيه بعض من ابعاض الاله او جزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك
الجزء ان كان معتبرا فى الالهية فعند تفعاله عن الاله وجب ان لايبقى

يبقى له كلام انتهى بعبارته رحمه الله تعالى قال الامام الرازى فى التفسير
الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين
اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم ان فى قوله
تعالى وان الذين اختلفوا فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم
باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلث
النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح
صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب
من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل
هو اما جسم شريف متشابه فى هذا البدن واما جوهر روحانى فى ذاته مدبر
لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التى هى فى الحقيقة
عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه فى هذا
التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق
بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس اذا كانت
كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال
عن ظلمة البدن تخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم
بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل انسان
بل هى غير حاصلة من ابتداء خلقة ادم عليه السلام الى قيام القيمة الا لاشخاص
قليلين فهذه الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام فى هذه الحالة واما
الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى الناسوت بالاحساس والشعور
لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو
جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب
وهو المراد بالذى اختلفوا فيه هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا
الشخص المشبه به كان الشبه قد القى وجهه ولم يلق عليه شبه جسده عليه
السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد
غيره الثانى قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى

قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فى تفسير قول النصارى ثالث
ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم اراد وا بذلك ان الله ومريم وعيسى
الهة ثلاثة والذى يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذونى
وامى الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اى احد ثلاثة الهة او واحد من
ثلثة الهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم وما من اله الا
اله واحد وعلى هذا التقدير ففى الاية اضمار لا انه حذف ذكر الاله لان ذلك
معلوم من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم
يرد به ثالث ثلاثة اله فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق
الثانى ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر
واحد ثلثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلثة اله واحد كما ان
الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن
الكلمة وبالروح الحيوة فاثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة هى
كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر او اختلاط
الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم
ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل لان الثلثة لا يكون واحدا والواحد لا يكون
ثلثة ولا ترى فى الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى
وما من اله الا اله واحد فمن قولان الاول انها صلة زائدة والتقدير وما اله
الا اله واحد والثانى انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير ما فى الوجود من
هذه الحقيقة الا فرد واحد من التفسير الكبير قوله تعالى ءانت قلت
للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستفهام
لا يليق بالغيوب بعلام وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك
فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا
من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية
الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم

من غير تأمل وتفكر كقوله تعالى واحل الله البيع وضده الخفى وهو الذى
لايظهر المراد منه الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام
لاجله واريد بالاسماع ذلك باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سبق هذا النص للتفرقة بينهما وهو المراد
بالاسماع لان الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما فورد الشرع بالتفرقة فالاية
ظاهرة من حيث انه ظهر بها احلال البيع وتحريم الربوا واسماع الصيغة من
غير قرينة نص فى التفرقة بينهما حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى
المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذى اشتبه المراد منه بحيث
لايوقف على المراد منه بمجرد التأمل والمفسر سواء حيث اللغة والمجمل ما لايتوقف
على المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا
الزكوة فانه مجمل فى ماهية الصلاة ومقدار الزكوة والمشترك اسم متساو
بين المسميات يتناولها على البدل وانما تعين بعض وجوه المشترك بدليل
غير مقطوع به وهو الراى والاجتهاد فهو ماؤل ومتى اريد به المشترك او
المشكل او المجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم ان المتشابه منه ضرب
لاسبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له سبيل
الى معرفته كالالفاظ العربية والاحكام المعللة وضرب يختص بمعرفة
حقيقته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله
صلى الله عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فعلى
هذا الوقف على قوله ومايعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى
العلم كلاهما جائزان ومسلك الاوائل ان يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا
معرفتها الى الله ورسوله ولذلك سموا بالمؤله وهم قسمان قسم اصحاب الالفاظ
يؤلونها بالحمل على الحذف كما فى وجاء ربك واتى الله بنيانهم او على المجاز
المفرد كما فى يد الله فوق ايديهم اى قدرة الله وقسم اصحاب المعانى يؤلونها
بالحمل على التمثيل والتصوير والمختار التفويض لان اللفظ اذا كان له معنى
راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علم ان مراد الله

ودلائل هی انا لله اراد ان یتفکر عباده فی کتابه فلم یأمرنبیه بالتنصیص علی
المراد فی جمیع ایاته من کلیات ابی البقاء الکفوی رحمه الله قوله
تعالی هو الذی انزل علیك الکتاب منه ایات محکمات هن ام الکتاب
واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون
امنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب اعلم ان فی الایة مسائل
المسئلة الاولی قد ذکرنا فی تصال قوله ان الله لا یخفی علیه شیء فی الارض
ولا فی السماء بما قبله احتمالین الاول ان ذلك کالتقریر لکونه قیوما والثانی
ان ذلك کالجواب عن شبة النصاری فاما علی الاحتمال الاول فنقول انه
تعالی اراد ان یبین انه قیوم وقائم بمصالح الخلق بمهمات جسمانیة وروحانیة
اما الجسمانیة فاشرفها تعدیل البنیة وتسویة المزاج علی احسن الصور و
اکمل الاشکال وهو المراد بقوله یصورکم فی الارحام واما الروحانیة
فاشرفها العلم الذی یصیر الروح معه کالمراة المجلوة التی تجلت صور جمیع
الموجودات فیها وهو المراد بقوله تعالی هو الذی انزل علیك الکتاب واما
علی الاحتمال الثانی فقد ذکرنا ان من جملة شبة النصاری تمسکهم بما جاء
فی القرآن فی صفة عیسی علیه السلام انه روح الله وکلمته فبین تعالی بهذه الایة
ان القرآن مشتمل علی محکم ومتشابه وتمسك بالمتشابهات غیر جائز فهذا ما یتعلق
بکیفیة النظم وهو غایة الحسن والاستقامة المسئلة الثانیة اعلم ان القرآن
دل علی انه بکلیة محکم ودل علی انه بکلیة متشابه ودل علی ان بعضه محکم
وبعضه متشابه اما ما دل علی انه بکلیة محکم فقوله تعالی الر تلك ایات الکتاب
الحکیم الر کتاب احکمت ایاته فذکر فی هذین الایتین ان جمیعه محکم والمراد
من المحکم بهذا المعنی کونه کلاما حقا فصیح الالفاظ صحیح المعانی وکل قول
وکلام یوجد فکان القرآن افضل منه فی فصاحة اللفظ وقوة المعنی ولا یمکن
احد من الاتیان بکلام یساوی القرآن فی هذین الوصفین والعرب تقول فی
البناء الوثیق الذی لا یمکن خلله محکم فهذا معنی وصف جمیعه بانه محکم

الذى جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا
يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون لغيره فهذا هو النص واما
ان كان محتملا لغيره فلا يكون يخلوا اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا
على الاخر او لا يكون كذلك بل يكون احتمالهما على السوية سمى ذلك اللفظ
بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما
على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما
على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون
نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان فى
حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع
من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالحكم اما المجمل والمؤول فهما يشتركان
فى ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه
لان عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها
اما الانا الذى لا يعلم يكون النفى فيه مشابها للاثبات فى الذهن واما الاجل
انا الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا
يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم و
المتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهنا يتوقف
الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وهذا ليس بمشكل وانما المشكل
ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا فى احد المعنيين ومرجوحا فى الاخر ثم كان
الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون
بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء رادا على الكفار فيما حكى
عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله
نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والاية
المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربى ولا ينسى واعلم
ان هذا المقام موضع عظيم لان كل احد من اصحاب المذاهب يدعى ان الايات

الا بواسطة اقامة الدليل العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا
ثم ان اذا قامت الدلائل وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى بهذا اللفظ ما
اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج ان يعرف ان ذلك المرجوح الذى هو المراد
ما ذا لان السبيل الى ذلك بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك
الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما
الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح اخر تكون فى غاية الضعف
ومثل هذه الدلائل لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل
فى المسائل القطعية محال وهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة دلائل
القطعية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل
فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ملهم الصواب المسئلة
الثالثة فى حكاية قول الناس فى المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن
عباس رضى الله عنهما انه كان قال المحكمات هى الثلث الايات فى
سورة الانعام وهى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى اخر الايات الثلث
والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى اسماء حروف التهجى المذكورة
فى اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها
مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة
من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وذلك كالامر بطاعة
الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها
ما يختلف بشرع وشرع كاعداد الصلوة ومقادير الزكاة وشرائط البيع
والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس
لان الايات فى سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو
الذى ما سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره
على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التى تفسير هذه الالفاظ
بها على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه واول سورة والقول الثانى
وهو ايضا مروى عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ

ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك
باية الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقر او
القدرى يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك
فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا
وقر او فى موضع اخر قالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك
بقوله وجوه ناضرة الى ربها ناظرة والنافى يتمسك بقوله لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم
من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافى يتمسك بقوله ليس
كمثله شىء ثم ان كل واحد يسمى الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
المخالفة لمذهبه متشابهة وربما الامر فى ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات
خفيه ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذى هو
المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام القيمة اليس انه لو جعله ظاهرا جليا
نفيا عن هذه المتشابهات كانا اقرب الى حصول الغرض واعلم انا العلماء ذكروا
فى فوائد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان
الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال
تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم
الصابرين الثانى لو كان القران محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب
واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما يتقرر
ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لو كان
مشتملا على المحكم والمتشابه فح يطمع صاحب كل مذهب فيه ان يجد فيه
ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالته فح ينظر فيه جميع ارباب المذاهب و
يجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت
المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله و
يصل الى الحق الثالث ان القران اذا صار كان مشتملا على المحكم والمتشابه
افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وح يتخلص عن ظلمة التقليد

محكم ومتشابه بين ان اهل الزيغ لايتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق
واختلفوا فى هؤلاء الذين اريد وا بقوله فى قلوبهم زيغ قال الربيع هم نصارا
بخران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا اليس هو كلمة
الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله هذه الاية ثم انزل ان مثل
عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم
مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى اوائل السور وقال
قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال فى اخر اية ومايعلم
تأويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلايق
حتى عن الملائكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل
من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لايمنع عموم اللفظ
ويدخل فى هذه الاستدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن
الحق بالظواهر الدالة على مقاصدهم الزايغة ومقالاتهم الفاسدة
الى هنا من تفسير الكبير ملخصا بعض التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع
فيه وفى هذه الوريقات امين الحديث الثانى والعشرون عن ابن مسعود
رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من رانى فى المنام فقد رانى
فان الشيطان لايتمثل بى وفى رواية فانه لاينبغى للشيطان ان يتمثل فى
صورتى وفى رواية فان الشيطان لايتكونى وفى اخرى من رانى فقد راى
الحق فان الشيطان لايتراى بى كشف سره وايضاح معناه اعلم ان النبى
صلى الله عليه وسلم وان ظهر بجميع احكام اسماء الحق وصفاته تخلقا و
تحققا فان من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى
الحق ارسله اليهم هو ان يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق
واسمائه صفة الهداية والاسم الهادى كما اخبر الحق عن ذلك بقوله وانك
لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه السلام صورة الاسم الهادى ومظهر
صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة
فهما ضدان ورد ينا فى بعض الاحاديث مايؤيد هذا المعنى وهو حديث

فى المنام فقد رانى حقا ان رأى احد فى صورة مخالفة لصورته التى كان عليها
فى الحس لم يكن راه عليه السلام مثل ان يراه طويلا او قصيرا جدا او يراه
اشقر او شيخا او شديد الثمرة ونحو ذلك وحصول الجزم فى نفس الرائى انه
راى النبى صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بل ذلك المرئى هو صورة الشرع بالنسبة
الى اعتقاد الرائى وحاله او بالنسبة الى صفة او حكم من احكام الاسلام
او بالنسبة الى الموضع الذى راى فيه ذلك الرائى تلك الصورة التى ظن
انها صورة النبى عليه السلام وقد جربنا ذلك كثيرا من انفسنا وفى غيرنا
وسمعنا من شيوخنا ايضا ما يؤيد ذلك مرارا شتى من جملتها ان شيخنا
الامام الاكمل محى الدين محمد بن على بن العربى رضى الله عنه حكى لى فى
هذا الباب انه راى مرة فى صباه فى المنام فى جامع اشبيلية وهى بلدة من
بلاد الاندلس النبى صلى الله عليه وسلم ميتا مسيحى فى بعض زواياه فلما
كان بعد ذلك لسنين ودخل الشيخ طريق اهل الله وترك الملك وما كان
بيده من الدنيا واستغل وفتح الله عليه قدر له انه دخل ذلك الجامع مع
بعض اهل بلدة من اهل الفضل ليعبر من احدى ابواب الجامع الى الجانب
الاخر لبعض مصالحه فقال رضى الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبى
المذكور قلت انى لا اجوز الجامع حتى اركع فيه ركعتين فقال لى تعال نركع
فى تلك الرواية واشار الى ذلك الموضع الذى رايت النبى صلى الله عليه
وسلم فيه ميتا مسيحى فابيت فقال لى لم تنأى من الصلاة هناك فقلت
انى رايت النبى صلى الله عليه وسلم هناك ميتا مسيحى فانا اكره الصلاة
هناك فتعجب وقال رايت الحق وساخبرك عن سر رؤياك اعلم ان ذلك
الموضع كان بيتى واراد صاحب بلاد المغرب ان يوسع الجامع وقع احد
حيطانه واشترى البيوت التى كانت وراءه ليدخلها فى الجملة المسجد فلم
يبق الا بيتى فتامنونى عليه ولم يعطونى ما ارضى به فابيت فاخذوه
بغير رضائى بما اشتهوا فالذى رايته لم يكن النبى عليه السلام انما هو
شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر بصورة المبايعة ولم تكن

ان فى ذلك اليوم اخذت بغداد فخرجت الروية على نحو ما وقع لى فى تعبيرها
ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جربته فى هذه المسئلة مرارا كثيرا فى
نفسى وفى غيرى لطال الكلام وانما ذكرت هذا المقدار على سبيل التنبيه
والانموزج ومما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا
انهم راوا النبى صلى الله عليه وسلم فى زعمهم على ما مر بيانه واخبرهم بامور
فلم يقع على نحو ما وقع الاخبار فلما سالتهم عن حلية الصور المرئية واخبروني
وجدتها مخالفة لحلية صورته فاخبرتهم بسبب نبهتهم ففرحوا وتنبهوا
فكما جربنا هذا النوع المذكور كذلك جربنا انه من راى النبى عليه السلام
فى صورته الاصلية واخبره بما اخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير
بل وجدنا نصا جليا ورويناه عنه ايضا والحمد لله من شرح الحديث
الاربعين للصدر الدين القونوى قدس سره - مسائل نافع بن الازرق
فصل قال ابو بكر بن الانبارى قد جاء عن الصحابة والتابعين كثير الاحتجاج
على غريب القران ومشكله بالشعر وانكر جماعة لا على النحويين بين ذلك
وقالوا انا فعلتم ذلك جعلتم الشعر اصلا للقران قالوا وكيف يجوز ان
يحتج بالشعر على القران وهو مذموم فى القران والحديث قال وليس الامر كما
زعموه من انا جعلنا الشعر اصلا للقران بل اردنا تبيين الحرف الغريب من
القران بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرانا عربيا وقال بلسان عربى
مبين وقال ابن عباس رضى الله عنه الشعر ديوان العرب فانا خفى علينا
الحرف من القران الذى انزل الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها فالتمسنا
معرفة ذلك منه ثم اخرج من طريقة عكرمة عن ابن عباس قال انا سالتموني
عن غريب القران فالتمسوه فى الشعر فان الشعر ديوان العرب قال ابو عبيد
قال يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كثيرا من ذلك
واوعب ما رويناه عنه مسائل نافع بن الازرق وقد اخرج بعضها ابن
الانبارى فى كتاب الوقف والطبرانى فى معجمه الكبير وقد رايتنا نا سوقها
هنا بتمامها للتستفاد اخبرنا ابو عبد الله محمد بن على الصالح بقراتى عليه

قد بريتنى وخير الموالى من بريش ولا يبرى قال اخبرنى عن قوله تعالى لقد
خلقنا الانسان فى كبد قال فى اعتدال واستقامة قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد ابن ربيعة يا عين هلا بكيت اربد اذ
قمنا وقام الخصوم قال اخبرنى عن قوله تعالى يكاد سنا برقه قال السنا
الضوء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى سفيان
بن الحارث يدعوا الى الحق لا ينبغى به بدلا يجلو بضوء سناه داجى الظلم
قال اخبرنى عن قوله تعالى وحفدة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت الشاعر يقول حفدا ولا يحولهن
واسلمت باكفهن ازمة الاجمال قال اخبرنى عن قوله تعالى وحنانا من
لدنا قال رحمة منا من عندنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما
سمعت قول طرفة بن العبد ابا منذر افنيت فاستبق بعضنا حنانيك
بعض الشر اهون من بعض قال اخبرنى عن قوله تعالى افلم ييئس الذين امنوا
قال افلم يعلم بلغة بنى مالك قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت
مالك بن عوف يقول لقد يئس الاقوام انى انا ابنه واذ كنت عن
ارض العشيرة نائبا قال اخبرنى عن قوله تعالى مثبورا قال ملعونا محبوسا
عن الخير قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عبد الله
بن الزبعرى اذا اتانى الشيطان فى سنة النوم ومن مال ميله مثبورا
قال اخبرنى عن قوله تعالى فاجاء المخاض قال الجأها قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول حسان بن ثابت اذ شددنا شدة
صادقة فاجاءنا كم الى سفح الجبل قال اخبرنى عن قوله تعالى واحسن
نديا قال النادى المجلس قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت
الشاعر يقول يومان يوم مقامات وانية ويوم سير الى الاعداء
تأديب قال اخبرنى عن قوله تعالى اثاثا وريا قال الاثاث المتاع والرى من
الشراب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر
كان على الحمول غداة ولوا من الرى الكريم من الاثاث قال اخبرنى عن

ايد واجبريل نصرا فنزل قال اخبرنى عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان
الذى لا لهب فيه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول
الشاعر يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا
قال اخبرنى عن قوله تعالى امشاج قال اخلاط ماء الرجل وماء المرأة اذا
وقع فى الرحم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى
ذويب كانا الريش والفويقين منه خلال النصل خالطه مشيج
قال اخبرنى عن قوله تعالى وفومها قال الحنطة قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى محجن الثقفى قد كنت احسبنى كاغنى
واحد قدم المدينة عن زراعة فوم قال اخبرنى عن قوله تعالى وانتم
سامدون قال السمود اللهو الباطل قال وهل تعرف العرب ذلك قال
نعم اما سمعت قول هزيلة بنت بكر وهى تبكى قوم عاد ليت عادا قبلوا
الحق ولم يبيدوا جودا قيل قم فانظر اليهم ثم دع عنك السمودا
قال اخبرنى عن قوله تعالى لا فيها غول قال ليس فيها نتن ولا كراهية كخمر
الدنيا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول امرئ القيس
رب كاس شربت لا غول فيها وسقيت النديم عنها مزاجا قال اخبرنى
عن قوله تعالى والقمر اذا اتسق قال اتساقه اجتماعه قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة ان لنا قلايصا نقانقا
مستوسقات لو يجدن سائقا قال اخبرنى عن قوله تعالى وهم فيها خالدون
قال باقون لا يخرجون منها ابدا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
اما سمعت قول عدى بن زيد فهل خالد ان ما هلكنا وهل بالموت
يا للناس عاد قال اخبرنى عن قوله تعالى وجفان كالجوابى قال كالحياض
الواسعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة
كالجوابى لا تنى مترعة بقرى الاضياف والمحتضر قال اخبرنى عن قوله
تعالى فيطمع الذى فى قلبه مرض قال الفجور والزنا قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول الاعشى حافظ للفرج راض بالتقى

اثار الانبياء اى بعثنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم ما سمعت
قول عدى بن زيد يوم وقفت غيرهم من غيرنا واحتمال الحى فى
الصبح فاق قال اخبرنى عن قوله تعالى اذا تردى قال اذا مات وتردى
فى النار قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم ما سمعت قول عدى
بن زيد حفظته منيته فتردى وهو فى الملك يأمل التعميرا قال
اخبرنى عن قوله تعالى فى جنات ونهر قال النهر السعة قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم ما سمعت قول لبيد بن ربيعة ملكت بها
كفى فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها قال اخبرنى عن قوله
تعالى وضعها للانام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم ما
سمعت قول لبيد بن ربيعه فان تسألينا متم نحن فاننا عصافير
من هذا الانام المسخر يعنى المخلوق قال اخبرنى عن قوله تعالى ان لن
يحور قال ان لن يرجع بلغة الحبشة قال وهل تعرف العرب ذلك قال
نعم ما سمعت قول الشاعر وما المرء الا كالشهاب وضوئه
يحور رمادا بعد اذ هو ساطع قال اخبرنى عن قوله تعالى ذلك ادنى ان
لا تقولوا قال اجدران لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
اما سمعت قول الشاعر اتانا بعنا رسولا لله واطرحوا قولا لنبى
وعالوا فى الموازين قال اخبرنى عن قوله تعالى وهو مليم قال المسىء المذنب
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم ما سمعت قول امية بن ابى الصلت
برىء من الاثمات ليس لها باهل ولكن المسىء هو المليم قال اخبرنى
عن قوله تعالى اذ تحسونهم باذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر ومنا الذى لاقى بسيف محمد
فحس به الاعداء عرض العساكر الهنا من الاتقان للسيوطى
وهذه المسائل المفردة لنافع بن الازرق تبلغ نصف الراس كلها على هذه
الوتيرة واكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك اكتفينا بهذا القدر
ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد فى الكامل فى اثناء قصة الخوارج

كان فانيا عن نفسه فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالاول موحد
بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه فى الدنيا عن السيف والسنان والثانى
موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب
بما العقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه
يحفظ صاحبه عن العذاب فى الاخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصى
عقدته ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله
حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها ايضا
احكام هذه العقدة وشدها على القلب ويسمى كلاما والعارف بها يسمى
متكلما وهو فى مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة
عن قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث انه يحمى بكلامه
مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تخل عقدته والثالث موحد
بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل
بالحقيقة الا واحد وقد انكشف له الحقيقة فان ذلك رتبة العوام و
المتكلمين اذ لم نفارق المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام
الذى به تدفع حيل المبتدع فى تحليل هذه العقد والرابع موحد بمعنى انه
لم يحضر فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه
واحد وهذه الغاية القصوى فى التوحيد فالاول كالقشرة العليا من
الجوز والثانى كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج
من اللب وكما ان القشرة العليا لا خير فيها بل ان اكلت فهى مر المذاق
وان نظر الى باطنها فهو كريه المنظر وان اتخذت حطبا اطفاء النار
واكثر الدخان وان ترك فى البيت ضيق المكان فلا يصلح الا ان يترك
مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه فكذلك التوحيد بمجرد اللسان
دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر و
الباطن لكنه ينفع فى مدة حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة
السفلى هى القالب والبدن وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة

والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد
من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض
ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه تنبيه بالجملة على كيفية
مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا وتستفيد بهذا الكلام والمجور المقام
لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون ذلك من حيث انك مؤمن
بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك انا امنت
بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه
المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق
الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا اشار الحسين بن منصور
الحلاج حيث راى الخواص يدور في البوادي فقال فيما انا انت فقال
ادور في الاسفار لاصح حالي في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين
قد افنيت عمرك في عمران باطنك فاين الفناء في التوحيد فكان الخواص
كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد بالمقام الرابع وهذه مقامات
الموحدين في التوحيد على سبيل الاجمال فان قلت فلا بد لهذا شرح بمقدار
ما يفهم كيفيته ابتناء التوكل عليه فاقول اما الرابع فلا يجوز الخوض في
بيانه وليس التوكل ايضا مبتنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد الثالث
اما الاول وهو اتفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود
في عموم المسلمين وطريق تاكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور
في علم الكلام واما الثالث فهو الذي يبتنى التوكل عليه فلنذكر السنة
القدر الذي يرتبط التوكل به وحاصله ان ينكشف لك ان لا فاعل
الا الله تعالى وان كل موجود من خلق ورزق وعطا ومنع وحيات و
موت وفقر وغنى الى ذلك مما ينطلق عليه اسم فالمنفرد بابداعه واختراعه
هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره بل
كان منه خوفك واليه رجائك وبه ثقتك وعليه اتكالك فانه الفاعل
على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لا استقلال لهم تحريك في

الشخص هو الذى يخرق قبتك بسبعة وهو قادر عليك ان شاء خرق قبتك
وان شاء عفى عنك فكيف لا تخافه وكيف لا ترجوه وامرك بيده وانت
تشاهد ذلك ولا تشك فيه ويقول له ايضا نعم ان كنت لا ترى القلم لانه
مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا ذل اقدام الاكثرين
الا عباد الله المخلصين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين فشاهدوا
بنور البصاير كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء كون
القلم مسخرا وعرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كقلة النملة مثلا لو كانت
تدب على الكاغد فرات راس القلم بسواد البياض ولم يمتد بغيرها الى
اصابع الكاتب وهذه فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظنت ان القلم
هو المسود للبياض وذلك تصور بصرها عن مجاورة راس القلم لضيق
حدقتها فكذلك من لم ينشرح بنور الله صدره قصرت بصيرته عن
ملاحظة جبار السموات والارض ومشاهدة كونه قهارا وراء الكل وقف
فى الطريق على الكاتب وهو جهل محض بل ارباب القلوب والمشاهدات
قد نطق الله فى حقهم كل ذرة فى الارض والسموات بقدرته التى بها نطق
كل شئ حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على انفسها بالعجز
ذلق يتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون
ولست اعنى به السمع الظاهر الذى لا يجاوز الاصوات فان الحمار شريك
فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهايم وانما اريد به سمعا يدرك به كلاما ليس
فيه حرف ولا صوت ولا هو عربى ولا عجمى فان قلت فهذه اعجوبة لا يقبلها
العقل فصف لى كيفيته نطقها وانها كيف نطقت وبما نطقت وكيف
سبحت وقدست وكيف شهدت على انفسها بالعجز فاعلم ان كل ذرة
فى السموات والارض مع ارباب القلوب مناجاة فى السير وذلك مما
لا ينحصر ويتناهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذى لا نهاية له
ولو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى و
لو جئنا بمثله مددا ثم انها تناجى باسرار الملك والملكوت وافشاء السر لوم

جرحى بسوالك وعتابك فتح عنى وسل من قهرنى فقال صدقت ثم سال
اليد عن ظلمها للقلم وتعديتها عليه واستخدامها له فقالت ما انا الا لحم
وعظم ودم وهل رايت لحما يظلم او جسما يتحرك بنفسه وانما انا مركب
مسخر ركبتى فارس يقال له القدرة والقوة فهى التى تردد نى ويحول بى
فنواحى ما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى شئ منها مكانه ولا يتحرك
على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا الفارس القوى القاهر اما ترى ابدا الموتى
تساوينى فى صورة العظم واللحم والدم ثم لا معاملة بينها وبين القلم فانا
ايضا من حيث انا لا معاملة بينى وبين القلم فسئل القدرة عن شانى فانى
مركب اعجزنى من ركبنى فقال صدقت ثم سال القدرة عن شانها فى استعمال
اليد واستخدامها وكثرة ترديدها لها فقالت دع عنك لومى ومعاتبتى
فلم من لا يم معلوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفى عليك امرى او كيف
ظننت انى ظلمتها لما ركبتها ولقد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت
احركها ولا استحرها لكنت نائمة ساكنة نوما طن طانون بل انى ميتة
او معدومة لانى ما كنت اتحرك ولا احرك حتى جانى متوكلا عجزنى و
ارهقنى الى ما تراه منى فكانت لى قوة على مساعدته ولم يكن لى قوة على
مخالفته وهذا المركب يسمى الارادة ولا اعرفه الا باسمه وبجوهره وصيالته
اذا زعجنى من غمرة النوم وارهقنى الى ما كان مندوحة عنه لو خلانى
ورايى فقال صدقت ثم سال الارادة ما الذى جراك على هذه الساكنة
المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارها قا لم تجد عنه مخلصا
ومناصا فقالت الارادة لا تعجل على فلعل لنا عذرا وانت تلوم فانى
ما انتهفت بنفسى ولكنى انتهفت وما انبعثت ولكنى بعثت بحكم قاهر
وامر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد على من حضرة القلب
رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص بالقدرة فاشخصتها باضطرار فانى
مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا ادرى باى جزم وثقت عليه
وسخرت له والزمت طاعته لكنى ادرى انى فى دعة وسكون مالم يرد على

العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثانى عالم الملكوت وهو
ورائى فانا جاوزتخا انتهيت الى منازله وفيها المهامة القيح والجبال الشاهقة
والبحار المعرفة ولا ادرى كيف نسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين
عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلث منازل اذ فى اوله منزل
القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان عالم
الملك اسهل منه طريقا وعالم الملكوت اوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت
بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التى هى فى الحركة بين الارض
والماء فلا هى فى حد اضطراب الماء ولا هى فى حد سكون الارض ونباتها
وكل من يمشى فى عالم الملك والشهادة فان جاوزت الى حد يقوى ركوب
السفينة كان كمن يمشى فى عالم الجبروت فان انتهى الى ان يمشى على الماء من
غير سفينة مشى فى عالم الجبروت فان انتهى الى ان يمشى على الماء من غير سفينة
مشى فى عالم الملكوت من غير تنقنع فان كنت لا تقدر ان تمشى على الماء
فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا
الماء الصافى واول ماء عالم الملكوت مشاهدة القلم الذى يكتب به العلم
وحصول اليقين الذى به يمشى على الماء اما سمعت قول رسول الله صلى
الله عليه وسلم فى عيسى عليه السلام لو ازداد لمشى على الهواء لما ان قيل
له انه كان يمشى على الماء فقال السالك السائل قد تحيرت فى امرى واستشعر
قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست ادرى اطبق قطع هذه المهامة
التى وصفتها املا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء
عينيك وحدقة نحوى فان ظهر لك القلم الذى به انكتبت فى لوح القلب
فيشبه ان يكون اهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقع
اول باب من ابواب الملكوت كوشف بالعلم ما ترى النبى صلى الله عليه
وسلم فى اول امره كوشف بالقلم اذا نزل عليه قوله تعالى اقراء باسم ربك
الذى خلق خلق الانسان من علق اقراء وربك الاكرم الذى علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد فتحت بصرى وحدقته فوالله ما ارى

اوصاف القلم فانى راه قلما لاكالاقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال
قد طال مقامى عندك ومرادى لك وانا عازم على السفر الى حضرة القلم
فاسأله عن شانه فسار اليه وقال ايها القلم ما بالك تخط على الدوام فى
القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى اشخاص القدر وصرفها الى
المقدورات فقال لقد نسيت ما رايت من عالم الملك والشهادة وسمعته
من جواب القلم انا سألته فاحالك على اليد فقال لم انس ذلك فقال فجوابى
مثل جوابه قال كيف وانت لا تشبهه قال القلم اما انا لله خلق آدم على
صورته قال بلى قال فسئل عن شانى المقلب بيمين الملك فانى فى قبضته
وهو الذى يردد بى وانا مقهور مسخر فلا فرق بيننا لقلم الالهى وقلم الادمى
فى معنى التسخير وانما الفرق فى ظاهر الصور فقال ومن يمين الملك فقال
القلم اما سمعت قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه قال بلى قال
فالاقلام ايضا فى قبضة يمينه وهو الذى ردوها فسار السالك من عنده
الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجايبه ما يزيد على عجايب القلم ولا يجوز وصف
شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه والجملة
انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى واصبع لا كالاصابع فراى القلم محركا
فى قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شانه وتحريكه للقلم فقال جوابى
ما سمعته من اليمين التى فى عالم وهو الحوالة على القدرة انا اليد لا حكم لها
فى نفسها وانما محركها القدرة لا محاله فسار السالك الى عالم القدرة فراى
فيه من العجايب ما استحقر عندها ما راى قبل ذلك فسألها عن تحريك
اليمين فقالت انما انا صفة فسئل القادر اذ العهدة على الموصوفات لا على
الصفات وعند هذا كاد ان يزيغ ويطاق بالجراءة لسانا لسؤال فثبت
بالقبول الثابت وتؤدى من وراء حجاب سرادقات الحضرة لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون فغشية هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب فى غشيته
مدة فلما افاق قال سبحانك ما اعظم شانك تبت اليك وتوكلت عليك
وامنت بانك الملك الجبار الواحد القهار فلا اخاف غيرك ولا ارجو سواك

يطلبه فى السراج الذى شعل فى قلبه بالبصرة الباطنة النافذة فى عالم
الملكوت فهنا كان توحيدا لسالكين لطريق التوحيد فى الفعل اعنى من انكشف
ان الفاعل واحد فان قلت فمثل هذا التوحيد الاعتقادى هل يصلح ان
يكون عمادا للتوكل واصلا فيه فاقول نعم انا لاعتقاد انا قوى عمل الكشف
فى اثارة الاحوال الا انه فى الغالب ويتشارع اليه الاضطراب والتزلزل
ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه او الى ان يتعلم هو الكلام
ليحرس به العقيدة التى تلقفها من استاذه او من ابويه او من اهل بلده او
الذى شاهد الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شئ من ذلك بل لو
كشف الغطا لما ازداد يقينا وان كان يزداد وضوحا كما ان الذى يرى انسانا
فى وقت الاسفار لا يزداد يقينا عند طلوع الشمس بانه انسان ولكن يزداد
وضوحا فى تفصيل خلقته واما مثال المكاشفين والمعتقدين كسحرة فرعون
مع اصحاب السامرى فان سحرة فرعون لما كانوا مطلعين على منتهى تأثير
السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم قرأوا من موسى عليه السلام ما جاوز
حد وما السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكونوا يقول فرعون لاقطعن
ايديكم وارجلكم بل قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا
فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحيوة الدنيا فان البيان والكشف
يمنع التغير واما اصحاب السامرى لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهر
الثعبان فلما نظروا الى عجل السامرى وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله هذا
الهكم واله موسى ونسوا الا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فكل من
امن بالنظر الى ثعبانه فيكفر لامحاله اذا نظر الى عجل لان كليهما من عالم الشهادة
والاختلاف والتضاد فى عالم الشهادة كثير واما عالم الملكوت من عند الله
فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا اصلا فان قلت ما ذكرته من التوحيد
ظاهره يهما ثبت ان الوسايط والاسباب مسخرات وكل ذلك ظاهر الا فى
حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف يكون مسخرا
فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء لكان هذا

حدثت الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو اراد ان يترك
لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة فقد لتحق هذا بالفعل الطبيعي
فيكون ضروريا فاما الثالث وهو الاختياري فهو منطة الالتباس كالكتبة
والنطق وهو الذي يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء
وتارة لا يشاء فيظن من هذا ان الامر اليه وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف
عنه وبيانه ان الارادة تتبع العلم الذي يحكم بان الشئ موافق لك والاشياء
تنقسم الى ما يحكم به مشاهدتك الظاهرة او الباطنة بانه يوافقك من
غير تحير وتردد لا يعقل فيه فالذي يقطع به من غير تردد ان تقصد عينك مثلا
بابرة او بدنك بسيف فلا يكون في عملك تردد في ان دفع ذلك خير لك
وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة
الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير رؤية وفكرة
ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والفعل فيه فلا بد
انه موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين ان الخير في الفعل او الترك
فانا حصل بالفكر والرؤية والعلم بان احدهما خير التحقق ذلك بالذي يقطع
به من غير رؤية وفكر وانبعث الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف
والسنان فانا انبعثت لعقل ما ظهر للعقل انه خير سميت هذه الارادة
اختيارا مشتقا من الخير اي هو انبعاث الى ما ظهر للعقل انه خير وهو عين
تلك الارادة ولم ينتظر في انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظهور
خيرية العقل في حقه الا ان الخيرية في دفع السيف ظهرت من رؤية بل
على البديهة وهذا افتقر الى الرؤية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة و
هي التي انبعثت باشارة العقل فيما له في ادراكه توقف وعن هذا قيل العقل
يحتاج اليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور ان تنبعث
الارادة الا بحكم الحس او التخيل او بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد
الانسان ان يخرق بقبة نفسه مثلا لم يمكنه لا لعدم القدرة في يده او لعدم
السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة وانما فقدت

من هذا على البعض فاعلم ان القول بان بعض ذلك حدث من بعض جهلا
محض سواء عبر عنه بالتولد او بغيره بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذى
يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو الاصل الذى لم يقف عليه كافة الخلق
الا الراسخون فى العلم فانهم وقفوا على كنه معناه والكافة وقفوا على مجرد
لفظه ومع نوع تشبيه لقدرتنا وهو بعيد عن الحق وبيان ذلك يطول و
لكن بعض المقدورات مترتبة على البعض فى الحدوث ترتب المشروط على
على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الا بعد علم ولا علم الا بعد
حيوة ولا حيوة الا بعد محل وكما لا يجوز ان يقال الحيوة حصلت من الجسم
الذى هو شرط الحيوة وكذلك فى درجات الترتيب ولكن بعض الشروط
مما يظهر للعامة وبعضها لم يظهر الا للخواص المكاشفين بنور الحق والا فلا يتقدم
متقدم ولا يتأخر متأخرا الا بالحق واللزوم وكذلك جميع افعال الله تعالى
ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثا يظاهر فعل المجانين تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين السماء والارض حادث
على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور ان يكون الا كما حدث وعلى الترتيب
الذى وجد فما تأخر متأخرا الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط محال
والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطفة الا لفقد شرط
الحيوة ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لفقد شرط العلم وكل ذلك على
منهاج الواجب ويترتب الحق ليس فى شئ من ذلك لعب واتفاق بل كل
ذلك بحكمة وترتيب وتدبير وتفهيم ذلك عسير ولكنا نضرب لتوقف
المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثالا يقرب مبادى الحق من
الافهام الضعيفة وذلك بان نقدر انسانا محدثا قد انغمس فى ماء الى
رقبته فالحدث لا يرتفع عن اعضائه وان كان الماء هو الذى يرفع الحدث
وهو ملاق له فالقدرة الازلية حاضرة ملاقية للمقدورات متعلقة بها
ملاقاة الماء للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث

وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباع المخترع بالمخترع وكل
ماله ارتباط بقدرة فان محل القدرة يسمى فاعلا له كيف ماكان الارتباط
يسمى الجلاد قاتلا والامير قاتلا لان القتل ارتبط بقدرتهما ولكن على وجهين
مختلفين فلذلك فعلا لهما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين ولاجل
توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال فى القران مرة الى الملائكة و
مرة الى العباد ونسبها بعينها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى فى الموت قل
يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم قال الله يتوفى الانفس حين موتها
وقال تعالى افرايتم ماتحرثون اضاف ذلك الينا ثم قال انا صببنا الماء صبا
ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا وقال تعالى
فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ثم قال فنفخنا فيها من روحنا وكان
النافخ جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرانه قيل فى التفسير معناه اذا قراء
عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم اضاف القتل
اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بلا صرح وقال قلم
تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو
جمع بين النفى والاثبات ظاهرا ولكن معناه انا رميت بالمعنى الذى يكون
العبد منه راميا به فما رميت بالمعنى الذى يكون الرب به راميا اذ هما
معنيان مختلفان وقال تعالى الذى علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه
البيان وقال ان علينا بيانه وقال افرأيتم ماتمنون اانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وصف ملك الارحام
انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسدا فيقول يارب اذكر
ام انثى سوى ام معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفى لفظ اخر
يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة او بالشقاوة وقد قال بعض
السلف ان الملك الذى يقال له الروح هو الذى يولج الارواح فى الاجساد
وانه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من انفاسه روحا يلج فى جسم ولذلك
سمى روحا وما ذكره من مثل هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده ارباب

الا كل شئ ماخلا الله باطل اى كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم
بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقة بغيره لا بنفسه فاذن لا حق
بالحقيقة الا القيوم الحى الذى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فانه
قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال
سهل يا مسكين كان ولم يكن ويكون ولا تكون فلما كنت اليوم صرت انا تقول
انا وانا كن الان كما لم تكن فانه اليوم كما كان فان قلت فقد ظهر ان الكل جبر
فما معنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف غضبه على فعل
نفسه فاعلم ان معنى ذلك قد اشرنا اليه فى كتاب الشكر فلا نطول باعادته
فهنا هو القدر الذى رأينا الرمز اليه من التوحيد الذى يورث حال التوكل
ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى
سبب الاسباب والايمان بالرحمة وسعتها وهو يورث الثقة بسبب
الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سيأتى الا بالثقة بالوكيل وطمانينة القلب
الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان ايضا باب عظيم من ابواب الايمان وطريق
حكاية المكاشفين فيه تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل
اعتقادا قاطعا لا يتريب فيه وهو ان يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه
ولا ضعف ان الله عز وجل لو خلق الخلايق كلهم على عقل اعقلهم وعلم اعلمهم
وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم وافاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى
لوصفه ثم زاد مثل عددا جمعهم علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم عواقب الامور
واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم دقايق اللطف وخفايا العقوبات حتى
اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر ثم امرهم ان يريدوا الملك والملكوت
بما اعطوا من الحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع التعاون والتظاهر عليه
ان يزاد فيما ابرزه الله سبحانه الخلق به الدنيا والاخرة جناح بعوضة ولا ان
ينقص منها جناح بعوضة ولا ان يرفع فيها ذرة او يخفض ذرة ولا ان يرفع
مرضا وعيبا ونقصا وفقرا وضرعمن بلى به ولا ان يزال صحة او كمالا او غنى
او نفع عمن انعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض انما جعوا

الصفة في الاصل مصدر وصفت الشيء اذا ذكرة بمعان فيه لكن جعل
في الاصطلاح عبارة عن كل امر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات
ثبوتيا كان او سلبيا فيدخل فيه الالوان والاكوان والاصوات والادراكات
وغير ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك
النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت
من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف
يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم
به صفته لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد
له اذ لا شك ان الوصف مصدر وصفة اذا ذكر ما فيه والصفة عند اهل
الحق ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة
ونحو ذلك فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو
دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة
والتباين في الماهية ولا يلزم من كون الشيء صفة وثابتا له كونه موجودا او
ثابتا في نفسه مطلقا ولا يلزم ان يكون للواجب تعالى صفات موجودات
ازلية مع انه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها الى
تعقل امر زائد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتية هي ان يشتق للموصوف
منها اسم والصفة السلبية هي ان يمتنع الاشتقاق لغيره وبعبارة اخرى
الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به كالعلم و
القدرة والارادة والكلام واختلف عبارات الاصحاب في الصفة النفسية
بناء على اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهو الاكثرون وهو
الاصح قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل نفس صفة ثبوتية راجعة الى
نفس الذات لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل
صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها والحال واحد

بمعنى المعلوم ومشايخ ماوراء النهر على ان الحلف بكل صفة تعارف الناس
الحلف بها يمين والا فلا ومن الصفات ما حصل لله وللعبد ايضا حقيقة
ومنها مايقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها مايقال لله
بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله
للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى
الباري مجازا كالاستواء والنزول وما اشبههما فاعلم ان الظاهرين من
المتكلمين لما حصروا طريق كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات الباري
بالاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايض اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك
مع ان السمع طريق اخر في اثباتها حصروا ايضا الصفات بالسبعة او الثمانية
مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية والسلبيات كالقدسية
والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالعلو والاولية والاخرية
الى عشرين على المختار ايضا ولوا الظواهر بذكر لوازمها التي اثبتها الاشعري
فكل صفة تستحيل حقيقتها على الله فانها تفسر بلازمها ففي العرش استوى
بمعنى اعتدل اى قام بالعدل ولا اعلم ما في نفسك اى ما في عينيك وشئ
وابتغاء وجه ربه اى اخلاص النية ويبقى وجه ربك يعني الذات ومجموع
الصفات انا البقاء لا يختص بصفة دون صفة فثمة وجه الله اى الجهة
التي امرنا بالتوجه اليها تجري باعيننا اى يحفظنا ورعايتنا والعرب تقول
فلان بمراى من فلان ومسمع انا كان ممن يحيط به وحفظه ورعايته و
الفضل بيد الله اى بقدرته واليدين استعارة لنوعي قدرته القائم بصفة
فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال فلان في يد فلان انا كان متعلق
قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن وفائدة التخصيص بذكر خلق ادم البني صلى الله عليه و
سلم مع ان سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة ايضا هي التشريف و
الاكرام كما خصص المؤمن بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه
السلام والكعبة المشرفة وتقدموا بين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمه

وما روى فى الخبر فانه اجيبته كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وفى يبصر فلا اجمال
لهم فى ظاهره اذ ليس فيه انه يسمع بسمعى ويبصر ببصرى بل المحمل له هو ان كمال
الاعراض عما سوى الله وتمام التوجه الى حضرته بان لا يكون فى لسانه وقلبه
ووهمه وسره غيره تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة
تسمى مشاهدة تشبيها لها بمشاهدة البصر اياه واستعمال القلب والقالب
فيه باعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر الا ما يستدل به على الصانع وقدرته
وعظمته وكبريائه **التحقيق** فى هذا المقام هو ان القرب الحاصل للانسان الكامل
اما قرب النوافل واما قرب الفرائض وفى هذا المقام الاول سير الانسان سير
مجنى وسلوكه متقدم على جذمت والفعل مضاف اليه لكن به تعالى كما فهم
من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به تعالى وفى المقام
الثانى سيره هناك سير محبوبى وجذمته متقدمة على سلوكه والفعل مضاف
الى الحق فى مظهرية العبد كما **قال** عليه السلام ان الله تعالى **قال** بلسان عبده
سمع الله لمن حمده ثم **اعلم** ان عامة محققى اهل السنة على ان صفات الله زائدة
على الذات وان بعضها ليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات
بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود
والاشعرى واتباعه على انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها واما وجود
الواجب بل وجود كل شئ هو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من
مذهب الاشعرى والحسن البصرى من المعتزلة واما الفلاسفة وسائر المعتزلة
والتجارية فهم لا يثبتون لله صفة اصلا اى صفة كانت من صفات الذات
والفعل **ويقولون** انه تعالى واحد من جميع الوجوه وفعله وقدرته وحياته
هو حقيقته وعينه وذاته **والقائلون** بانفكاكها عن الذات كصفات المخلوقين
هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات قديمة قائمة
بذات الله كالعلم والقدرة والارادة واما صفات الفعل كالتكوين والاحياء
والاماتة فليست قائمة بذات الله تعالى **وقال** بعض الفضلاء كل ذات قامت
بها صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات

اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها بذاته تعالى ولكنا لو كانت غنية بالاختيار
لوجب كونها حادثة وقيام الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون الصفات
واجبة بذاته تعالى كونها لازمة غير مفتقرة الى غيره وبالجملة صفات الله
غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها ويمكن ان يقال حصول
ما هو مبداء الكمال للشئ بالايجاب من غير توقف بالمشية ليس بنقص بل نحو
كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كمالات ذاتية
وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس في القول بالامكان كثرة صعوبة
سوى مخالفة الادب وايهام ان كل ممكن حادث ولا يخفى ان كل ما احتاج
لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد سواء كان علة او شرطا لوجوده كالجوهر
العرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن
حادثا وهذا لا محذور فيه من صفات الله القديمة قال بعض الافاضل
القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات في غاية الصعوبة نعم لكن المراد
بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبا لوجود لاجل موصوفها الذي
هو الذات الواجب الوجود لا انها واجبة بالذات مقتضية لوجودها كالذات
حتى تستقل وتتعدد بل هي مستندة الى الذات كالمبداء لها واستنادها
اليه لا بطريق الاختيار الذي يقتضي مسبوقية التصور بفائدة الايجاد
بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما ان اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا
كذا اقتضاؤه العلم مثلا يقتضي غناءه عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء
الذات علمه يقتضي غناء العلم من غيره لعدم التغاير بين الذات والصفات
فايجاب ما ليس بغير كالصفات ليس بنقص بل هو كمال وانما النقص في الايجاب
الغير بالايجاب والله الملهم للصواب الهنا من كليات ابي البقاء
الكفوي رحمه الله حرره بمدينة رها الاحد بمعنى واحد ويوم من الايام
واسم لمن يصلح ان يخاطب موضوع للعلوم في النفي مختص بعد نفي مخص نحو لم
يكن له كفوا احد ونهي ولا يلتفت منكم احدا او استفهام يشبههما نحو هل
تحس منهم من احد يستوي فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث

وقيل انها معنى فى الكراهة والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما
يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه لانه لولا
ارادة لما كان وقت وجوده اولى من وقت اخر ولا كميته ولا كيفيته اولى مما
سواها والارادة اذا استعمل فى الله تعالى يراد بها المنتهى وهو التخصيص دون
المبداء فانه تعالى غنى عن معنى الوقوع فاذا قيل اراد كذا فمعناه خصصه بكذا
اوليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى سلبى ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره
وقال بعضهم انه امر ثبوتى ثم اختلف فى معناه فقال بعضهم معناه علم الله
باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعى والصارف
وقال بعضهم ناتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية
وقال بعضهم محدث وذلك المحدث اما قائم بالله وهو قول الكرامية وقال
بعضهم موجود لا فى محل وهو قول ابى على وابى هاشم واتباعهما ولم يقل احد
انه قائم بجسم اخر والحق ان معنى ارادة الله هو ترجيح احد طرفى المقدور على
الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهى اعم من
الاختيار فانه ميل مع تفضيل فان الارادة صفة زائدة على ذاته تعالى متعلقة
على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه وحكمته عين علمه
المقتضى لنظام العالم على وجه الاجمل والترتيب الاكمل وانضمامها مع القدرة
هو الاختيار ثم ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت
ارادة الفاعل المختار او تعلقها لم يكن واحدا عن جميع الجهات ومتعلقة بزمان
معين اذ لو تعلقت بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء واما
اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو
الارادة فان الامر يوجب المأمور به كما فى القضاء واما الارادة الحادثة فلا
توجبه اتفاقا وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث ذات الارادة وقد يقال
التعلق ايضا قديم والحادث ظهوره والتعدد فى متعلقات الارادة وتعلقها
على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات

بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه وقد يريد ما يشتهيه
بل ينفر عنه ولهذا قالوا ارادة المعاصي مما يؤخذ عليها دون شهوتها وكراهة
الطاعات لمشقة يؤاخذ عليها دون النفرة عنها والكراهة طلب الكف عن
الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود وهذه الكراهة تصح
ان تجتمع مع الايجاد فوجد الله تعالى الفعل مع كراهة له اي مع نهيه عنه واما
الكراهة بمعنى عدم ارادة الله للفعل وتستحيل اجتماعها مع الايجاد لاستحالة ان
يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه واما رضاء الله تعالى فهو ترك الاعتراض لا
الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مرادا لله تعالى ليس بمرضي عنده لانه
يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشيئة فكل مرضي
ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة امر وتشريع تتعلق
بالطاعات لا بالمعاصي وارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات
فالاول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن
يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من
الامر والنهي وقد تتعلق بالمكلف به ايجاده واعدامه فانا قيل ان الشيء مراد
قد يراد به التكليف لا مجيئه وزانه وقد يراد انه في نفسه هو المراد اي ايجاده و
اعدامه واحتج اصحابنا بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وانا
ان شاء الله لمهتدون على ان الحوادث بارادة الله وان الامر قد ينفك عن
الارادة ولا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والحق ان دلالته على ان مراد الله واقع
لا ان الواقع ليس الا مراده ولا ان الامر قد ينفك عن الارادة اذ محل الخلاف
هو الامر التكليفي والامر ههنا للارشاد بدليل اتخذناهزوا ثم الدليل على ان الامر
غير الارادة قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ثم قوله ويهدي من يشاء
دليل على ان المصر على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفعكم نصحي
ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم دليل على صحة تعلق الارادة
بالاغواء وان خلاف مراده محال من كليات ابي البقاء الكفوي

الاستطاعة استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني بها التي يتمكن

لولم يكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا ان كل ما يحصل به
شئ ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار وقالوا
بانها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمين اهل
الحديث سوى القلانسى ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان
لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ الامام ابو منصور الماتريدى ذكر
الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب عن حجج احد الفريقين ولم
يظهر لى قول يميل واكثر كلامه يدل على انه يميل الى انها لا تصلح للضدين كما
فى التذييل والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طايعا له بسهولة والوسع من
الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به
الفعل بمشقة والطاقة منها هى بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع ان
يرقى هذا الجبل وهذا الجمل يطيق للسفر وهذا الفرس على مما طلة الحضر و
استطاعة الاحوال وهى القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة
الاموال والافعال كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفى الاستطاعة قد يراد به
نفى القدرة والامكان نحو فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا
وقد يراد به نفى الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القراءتين اى هل يفعل
وقد يراد به الوقوع بمشقة وكلفة نحو انك لن تستطيع معى صبرا وقد فسر
رسول الله الاستطاعة بالزاد والراحلة وما فسر استطاعة السبيل الى البيت
باستطاعة الحج فانها لا بد فيها من صحة البدن ايضا انتهى من كليات
ابى البقاء القدرة هى التمكن من ايجاد شئ وقيل صفة تقتضى التمكن
وهى مبداء الافعال المتضادة على نسبة متساوية فالممكن تساوى طرفيه
الذى هو شرط تعلق القدرة الا فى الممكن لانا الواجب راجح الوجود والممتنع
راجح العدم اعنى انه ان شاء ان يفعله يفعله لكن المشيئة ممتنعة اى ليس من
شان القادر ان يشاء والفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى صحة الايجاد والترك
بدليل انهم فسروا حياة البارى تعالى بمعنى يصح ان يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل فان القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة

الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن انه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد
والتوسط بين الجبر والقدر مبني على ان القدرة تصلح للضدين فان الالات
والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح
للصدق والكذب وغير ذلك كاليد يصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين
فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل مثل السجدة للصنم معصية ولله
تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد
الفاعل واما السجدة فلا تفاوت في ذاتها وكذا حركة اللسان لا يتفاوت بين
الصدق والكذب والقدرة انما صارت علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث
النسبة الى الامر والنهي والقصد فصح ان القدرة الواحدة تصلح للضدين
الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت
خذلانا وذلك لا يوجب اختلافا في ذاتها والاشعري لما قال بالقدرة مع
الفعل لكي يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين فوقع في الجبر والمعتزلة لما
قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد فوقعوا في التفويض
فالله سبحانه قدر ان يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة ه
المقارنة واختيار العبد ولا يريد ان الاختيار لما كانت بتقدير الله يلزم الجبر
لان تقدير الاختيار اختيار لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده
واستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة
التخليق والاكتساب فاما اذا كانت لاحدهما قدرة الاختراع وللاخر قدرة
الاكتساب فجائز واعلم ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية
والميل والاختيار وبهذا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدرة
لفسقهم اذ ليس القضاء والقدرة مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار
فيكون جبرا يصح الاحتجاج قال بعض المحققين يلزم على ما ذهب اليه ابو حنيفه
من الاستطاعة مع الفعل لا قبله ان يكون القدرة على الايمان حال حصول
الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف ما لا يطاق
الا ذلك ومما يدل على جوازه هو الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان

بمعنى المتكلف المكتسب للقدرة من كليات ابى البقاء تعريف العلم
ومايتعلق به على اختلاف المذاهب فيه العلم قيل هو ضرورى مستغن عن
التحديد من حيث ان كل يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام الرازى
وقيل هو نظرى ولكن لم يفتقر الى التحديد وقيل نظرى يفتقر الى تحديد وهو
اختيار امام الحرمين والغزالى ثم اختلفوا فى تعريفه فعرفه الاشعرى بانه ما
يوجب كون من قام به عالما قال البردعى وهنا يتناول الظن والتقليد والجهل
المركب والشك والوهم قال المصنف فى شرح المقاصد بانه صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن ان يعبر عنه بموجود
كان او معدوم فيشمل ادراك الحواس والعقل من التصورات والتصديقات
اليقينية وغير اليقينية وغير الجازم منقول عن امام الهدى ابى منصور ماتريدى
وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم فيرد عليه ان كم من معلوم
يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر فلا يكون جامعا والقاضى ابو يعلى
والباقلانى بانه معرفة المعلوم على ما هو به وبعض المعتزلة بانه اعتقاد
الشئ على ما هو به ويشمل التقليد المطابق وابن فورك بانه ما يصح من قام به
اتقان الفعل والامام الرازى بعد تنزله عن كونه ضروريا بانه اعتقاد جازم
مطابق بموجب والحكماء بانه حصول صورة الشئ فى العقل والاولى عند
العقل ليشمل العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها فى
القوى والالات دون النفس وهذا بناء على انه من مقولة الاضافة وبعضهم
بانه قبول النفس الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل بناء على انه من
مقولة الانفعال وبعضهم بانه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
بناء على انه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب المنصور لان المتبادر
من صورة الشئ الصورة المطابقة اى الموافقة للواقع لان الصورة توصف
بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال لا يوصفان
بالمطابقة لامتناع وجودهما فى الخارج وبعض الاصوليين بانه صفة توجب
تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات

بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم ان يكون الالة هى المدركة ايضا فان قيل الحضور
عند ما به يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت
اليه النفس لا يكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشئ عند الالة
فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الالة بان كان ما به يدرك
الالة بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك والاخرى عند الة فالمقو
هو المدرك ولكن بواسطته الحضور عند الالة ان كان ما به يدرك الالة و
الحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
والحضور عند الالة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشئ المدرك اما
نفس المدرك كعلمنا بذاتنا او غيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا
او خارج عنه وهو انه مادى كالاجسام او غير مادى كالعقول والنفوس
المجردة فهذه اقسام اربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفوس الحقيقة
عند المدرك الاول بدون الحلول والثانى بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما
بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك
مستفادا من الامور الخارجية ويسمى هذا بالعلم الانفعالى وهو المستفاد من
الوجود الخارجى كما توجه امر الى الخارج مثل الارض والسماء ثم تصوره او
الخارجية مستفادا من الادراك ويسمى هذا بالعلم العقلى وهو ان يكون سببا
للوجود الخارجى كما تتصور مثل السرير مثلا ثم توجده فالعقلى ثابت قبل الكثرة
والانفعالى بعدها اى العلم العقلى كما يتفرع الكثرة وهى افراده الخارجية الق
استفيد هو منها والثالث هو ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة
مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادى قوله
تمثل حقيقة الشئ عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر
منتصبا عنده بنفسه او بمثال فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين ومثاله
يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او فى آلته او بدون
الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ فى الاشارات
الى تصور سازج اى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق ان كان

النسبة لايحصل الشك فان المشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها
وبين لاوقوعها فقد له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له الا دراك المسمى
النسبة بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك
اخر كما يشهد به الوجدان لا انه زوال ادراك ويحصل ادراك اخر بدله والمص
اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذعان النسبة وقوعها اولا وقوعها
والا لقال ان كان اذعانا لوقوع النسبة اولا وقوعها والثانى فى ما هيته ذهب
الحكماء وجمهور المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازى
الى انه مجموع التصورات الثلث والحكم قال ان لنا تصورا اذا حكم عليه بنفى
او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد
اختار المص مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم
دون المجموع المركب منه ومن التصورات قبل الحق ما ذهب اليه الحكماء
لان المقصود من تقسيم العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلا منهما
موصل على حدة وطريق يختص به ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان
الاحتياج منه الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد المتعلقة بالقول الشارح
الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى التصديق
وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك
سائر التصورات فى الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة
عن مجموع التصورات الثلث والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز فى
الطرق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للقائم البغدادى

واضح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة
الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية
المعلوم كما فى العلم الحضورى عند الاشراقى او غيرها كما فى العلم الحصولى وسواء
كانت مرتسمة فى ذات العالم كما فى علم النفس بالكليات او فى القوى الجسمانية
كما فى علم النفس بالماديات سواء كانت عين ذات العالم كما فى علم البارى تعالى
فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار العلم على التجرد وهو

المضايق ثم ان علمه تعالى منزه عن الزمان ونسبته الى جميع الازمنة من الازل
الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه
فلا يخفى على الله تعالى ما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا لان نسبة المقتضى
لعلمه الى الكل واحد فمنهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم اخر بها بل
حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى فالعلم بان سيكون الشئ هو نفس العلم
بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق
والمعلق به وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه فى وقت
الوقوع وفرض استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم فى الازل
من غير تعلق حتى يكون عالما بالقوة فيفضى الى علمه تعالى بالحوادث فى
الازل وبديهة العقل يقضى بان ايداع هذه المبدعات وابداع هذه الحكم
والخواص يمتنع الا من عالم بالممتنعات والممكنات والموجودات قبل وجودها
جميعا وقراءة اجمالا وتفصيلا بانها ستكون كذا وقت كذا ليقصد ما يشاؤه
فى وقت شاء فيه وبعد وجودها ايضا ليجعلها مطابقا لما يشاء فالعلم الذى
بالحادث الفلانى فى الوقت الفلانى كما هو قبل حدوث الحادث كهو حال حدوثه
وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء والاستقبال من ضرورة كون الحادث
زمانيا وكل زمان محفوف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلى
الى الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبت الى الزمان اللاحق قلت سيعلم
الله واذا نسبت الى الزمان الحالى قلت يعلم الله فجميع هذه التغييرات انبثقت
من اعتبارانك وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه
اما بالنسبة اليه فعلى سبيل الاتحاد واما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل
الاعتبار فلا يستدل بتغيرها على تغيره وبعدمها على عدمه ولا مانع من ان يكون
العلم فى نفسه واحدا ومتعلقاته مختلفة ومتغايرة وهو يتعلق بكل واحد منها
على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وكذا على نحو ما يقوله الخصم فى
العقل الفعال النفوس فانه متحد وان كانت متعلقاته متكثرة متغايرة
ثم ان علمه تعالى فى الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان

وسلم وياخي معاوية وبابي ابي سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سئالت فى ارزاق مقسومة واجال مضروبة لا تعجل شئ منها قبل محله
ولا يؤخر شئ منها بعد محله فلو سئالت الله ان يجيرك من عذاب فى
القبر وعذاب النار كشف سره وايضاح معناه هذا الحديث مشكل
فانه قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل شئ بقضاء وقدر حتى
العجز والكيس ولم يختلف من علماء الاسلام احد فى ان حكم القضاء والقدر
شامل على كل شئ ومنسحب على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات
والافعال والاحوال وغير ذلك فما الفرق اذا ما بين ما نهى النبى صلى الله
عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب الاجارة من عذاب
النار وعذاب القبر فاعلم ان المقدورات على ضربين ضرب يختص بالكليات
وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان وقد
اخبر النبى صلى الله عليه وسلم انها محصورة فى اربعة اشياء وهى العمر والرزق
والاجل والشقاء والسعادة فقال فى الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتى
الملك فى شهر الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب اذكرا ام انثى اشقى ام سعيد
ما رزقه ما عمله ما اجله فالحق ما يملى والملك يكتب وقال ايضا فرغ من الخلق
والخلق والرزق والاجل وسعيد وشقى وقال سبحانه فى الجزئيات سنفرغ لكم ايها
الثقلان فافهم واما اللوازم الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكن تنحصر لم يمكن
تعيين ذكرها وايضا ظهور بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على اسباب
وشروط ربما كان الدعاء والكسب والسعى والعمل من جملتها بمعنى انه لم يقدر
حصوله بدون ذلك الشرط او الشروط بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه
ليس للانسان وغيره من المتعملين فى ذلك قصد ولا تعمل ولا سعى بل ذلك
نتيجة قضاء الله وقدره وبموجب علمه السابق الثابت الحكم ازلا وابدا بمقتضى
تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق ما بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من
الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر النكتة فقد درجت لك فيها علوما
واسرارا جمة تنبهت لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهى والنصايح

وفى هذا الشرح تأمل
لا يخفى على الفطن
منه

فى الروايات والقيود والخلاف انما هو فى النصوص وقد انكر ابو حنيفة المفاهيم
المخالفة لمنطوقاتها كلها ولم يحتج بشىء منها فى كلام الشارع فقد نقله ابن
الهمام فى تحريره ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام ان المراد بكون المفهوم معتبرا
فيما عدا كلام الله وكلام رسوله سواء كان فى الروايات او غيرها ولو كان
من ادلة الشرع كما قال الصحابة والظاهر ان الحنفية النافين للمفهوم فى الكتاب
والسنة انما مالوا الى الاعتبار فى الروايات لوجه وجيه وفى بعض المعتبرات
لعل قول العلماء ان التخصيص بالذكر فى الروايات يوجب نفى الحكم عما عدا
المذكور من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفى لما كانت التخصيص فائدة
اذ الكلام فيما لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام النبى فانه اوتى جوامع الكلم
فلعله قصد فائدة لم يدركها الا ترجمان الخلف استفاد منه احكاما وفوائد
لم يبلغ اليها السلف بخلاف امر الرواية فانه لا يقع التفاوت فيه وذكر
بعضهم ان مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر فى الروايات بالاخلاف
وفى الزاهدى انه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر فى عبارات
الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر فى وضعه والحق ان دلالة ذكر
الشىء على نفى ما عداه فى المعقولات ليس بامر مطرد بل له مقام يقتضيه يشكل
بيانه وضبطه لكنه يعرفه اصحاب الاذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين
بحجيته ساقط فى معارضة المنطوق لا انه منسوخ نص عليه كثير من الثقات
ومنهم العلامة التفتازانى حيث قال فى التلويح لا نزاع لهم فى ان المفهوم
ظنى يعارضه القياس من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله

اشارة النص ما عرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير انه لا يكون
مرادا بالانزال نظيره فى الحسيات ان من نظر الى شىء يقابله فراه ورأى غيره
مع اطراف عينه فما يقابله فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره
فهو مقصود لكن بطريق الاشارة تبعا للمقصود والاستدلال باشارة النص
اثبات الحكم بالنظم لما سوق له وبعبارة النص اثبات الحكم بالمفهوم اللغوى
غير النظم واشارة بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض على

البحث عن صفاته تعالى واحوال الممكنات من قبيل البحث عن احوال اعراض
موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد يكون موضوع العلم وقد يكون
اعراض موضوعه لهذا انما كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه
تعالى لا ندراجه فى البحث عن الاعراض واما على ما قيل من انه يبحث فى الكلام
عن احوال الممكنات لا من حيث الاستناد كقولهم الاعراض لا تنتقل ففى
التعريف اشكال ويمكن تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة ويكون البحث
عن احوالها لا من تلك الحيثية استطراديا كما فى شرح المقاصد ثم اعلم انه لما
كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة من الممكنات
بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة فى مباحث
تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات والكتاب
الثالث فى النبوة وما يتعلق بها فرتبت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع
فالمقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر وفيها اربعة فصول الفصل الاول
فى مبادى النظر وهى مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان ادراكا
ادراكا لا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور
ثم ان كل واحد منهما ينقسم الى بديهى وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر
وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان الى
النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بان العالم حادث فيكتسب الكسبيات
من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدى الى
استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور
مجهول او الى تصديق مجهول يسمى دليلا وحجة اقول يشعر قول المص وتلك
الامور المرتبة الخ ان التصور لا يكتسب من التصديق وكذا العكس تدبر
الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة وفيه ثلثة مباحث البحث الاول فى
شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ فيكون
العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ بالمساوى له فى الجلاء

حاجة اما التكرار بحسب الضرورة فهو التكرار الذى لو لم يقع لم يكن التعريف
صحيحا مثل التكرار الذى يقع فى تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان
يكونان معا فى التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فيقال فى تعريف الاب
حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر
بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف على بعض الابن لان الابن قد يكون
كذلك واما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك
لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل من حيث توالده من نطفة شخص اخر من
نوعه وقس عليه تعريف الابن واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذى
لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما فى قولهم فى تعريف الانف
الاقطس هو انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف فصار
الانف والتقعير مكررا فانه يجوز ان يقال فى تعريفه هو شئ وتقعير مختص
بالانف لكن ذكر الانف فقيل هو انف ولم يقل هو شئ ليكون الجواب مطابقا
للسؤال لان السؤال عن الانف الاقطس لا عن الشئ الاقطس هذا حاصل
ما ذكره الاصفهانى اقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير ولعل وجهه انه لو لم
يذكر التقعير بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف بحث الثانى
فى اقسام المعرف معرف الشئ يجب ان يساويه فى العموم والخصوص اى فى
الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف بالفتح على ما يصدق عليه المعرف
بالكسر على كل ما يصدق عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط
المساواة المذكورة ليشمل المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذ لو عرفت
ذلك فنقول اقسام المعرف اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل
القريبين كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان وحد ناقص وهو التعريف
بالفصل القريب وحده او به والجنس البعيد كالناطق او الجسم الناطق فى
تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة كالحيوان
الضاحك فى تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف بالخاصة وحدها
او بها وبالجنس البعيد كالضاحك او الجسم الضاحك فى تعريف الانسان و

لان الدليل اما استدلال بحال الكلى على حال الجزئية اى جزئى ذلك الكلى سواء كان
جزئيا حقيقيا او اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيته الذى
هو زيد فى قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال
بحال احد المتساويين على حال الاخر يعنى الكليتين المتساويين لان الجزئيين
الحقيقيين لا يكون بينهما تباين كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على
ضحك مساويه الذى الانسان فى قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب
بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان
قياسا قال السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى اندراج جميع اقسام الاستثنائى
والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر يعنى ان التقسيم غير حاصر
واجاب عنه بعض الفضلاء بان مرجع الاستثناء المتصل عند وضع
المقدم ان التالى متحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق ويقال فى
رفع التالى ان المقدم ان انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف ومرجع
الاستثناء المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم ان التالى متحقق معانده فى
الصدق والكذب وكل ما تحقق معانده فى الصدق والكذب فهو منتف
وقس عليه البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كليه يسمى
استقراء وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها او بعضها اما الاول
فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل
فرد يعده الواحد ينتج ان كل عدد يعده الواحد اى يفنيه بالقائه منه مرارا
ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما واما الثانى فلا يفيد الا الظن
لجواز ان يكون حكم ما لم يستقراء على خلاف حكم ما استقرى كما يقال كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد من
الحيوانات كذلك ان التمساح بخلافه كذا فى شرح المواقف ولعل قوله لان
الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطوية وهى ان بعض الحيوان انسان
وفرس وغيرهما مما شاهده ينتج ان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان
يحرك فكه الاسفل لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم

جزء نقيض الاخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الاخر وان كانت مانعة
الجمع فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الاخر لا غير وان كانت مانعة الخلو
فاستثناء نقيض كل جزء ينتج عين الاخر وتمام البحث فى المنطق واما القياس
الاقترانى فهو على اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا فى الصغرى
وموضوعا فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل
الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس
الشكل الاول اى موضوعا فى الصغرى ومحمولا فى الكبرى فهو الشكل
الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى
بالكبرى فى الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها لفقد
شرط الانتاج فى بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول
موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية والثانى من صغرى موجبة كلية و
كبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية
وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية الرابع من صغرى موجبة جزئية
وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية اما الشكل الثانى فشرط انتاجه اختلاف
مقدميه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب
هذين الشرطين اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية و
الثانى من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة
جزئية وكبرى كلية ينتجان سالبة جزئية واما الشكل الثالث فشرطه
انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب
هذين الشرطين ستة الاول موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثانى
من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية والثالث من صغرى
موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والخامس من موجبة

دليلا بالمعنى الاخص لان الدليل معناخراعم من البرهان والامارة واما ان
يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة عند الفلاسفة وامارة عند
المتكلمين واما ان يكون مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية او بالمشهورة وتسمى
مغالطة هذه مغالطة من جهة المادة واما المغالطة من جهة المادة واما
المغالطة من جهة الصورة فبان لا يكون القياس على هيئة منتجة الاختلال
شرايط الاشكال والمبادى الضرورية اليقينية هى قضايا يجزم بها العقل
بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان تصور طرفيها
بالكسب وبالبداهة او تصور احدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا
الكل اعظم من الجزء او قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل
بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط
هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها او قضايا يجزم بها
الحس وهذه الاصفهانى بقوله اى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس
الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا
مشاهدات وحسيات او قضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس اما حس
السمع او غيره والاول المتواترات والثانى ان احتاج الى كثرة المشاهدة فهى
المجربات والا فهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس فى
المشاهدات من قبيل نسبة الفعل الى الواسطة والجازم هو العقل وكنا
الحس واسطة لجزم العقل فى المتواترات والمجربات والحدسيات فلم
نسب المص الجزم فى الاول الى الحس فقط وفى الاخريات الى العقل والحس
معا قلت قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى جعل الحاكم فى
المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل
والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس
هناك كاف فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل
واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فمدخلية الحس هناك

مقدمات المغالطة فهى الوهميات وهى قضايا كاذبة فى امور غير محسوسة
قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه فى غير المحسوس يكون
كاذبا كما قيل ان كل موجود جسم او حال فى جسم وانما حكم الوهم بذلك لما راى
ان الموجود المحسوس كذلك فقاس غير المحسوس عليه وحكم بتلك القضية
الكلية قال الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل
فى المقدمات المنتجة نقيض حكم الوهم فاذا وصلا اى العقل والوهم الى
المنتجة نكص الوهم اى رجع على عقبيه واستبعده قال المحقق الشريف فى
حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف عن الميت مع انه يوافق العقل
فى ان الميت جماد وكل جماد لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى
النتيجة نكص الوهم فلما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا فى الحجة النقلية
وهى دليل صح نقله فمن صدقه عقلا وهم الانبيا عليهم السلام لان المعجزات
تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين واما اذا تواتر
كجميع الفرقان وبعض الاحاديث ففى افادته اليقين اختلاف فمذهب
المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا
لليقين على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم بازاء
معان مخصوصة وعلى العلم بان تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم
بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين للغات العربية ليتعين مدلولات مواد
الالفاظ وبنقلهم النحو ليتحقق مدلولات الهيئات التركيبية وبنقلهم الصرف
ليعرف مدلولات هيئات المفردات واصول هذه العلوم الثلثة تثبت
برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يروونها
عند هم عن احاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة
الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرء القيس قد خطىء فى مواضع عديدة
مع كونه من اكابر الشعراء الجاهلية واما فروع هذه العلوم الثلثة فهى تثبت
بالاقيسة اى بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الاحاد والقياس دليل ظنى
فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالوضع بل غاية الامر الظن والثانى وهو العلم

الشرعية امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وامكانا وانتفاء ولا طريق للعقل
اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل مأخوذ من شرح المواقف
والاصفهانى الفصل الرابع فى احكام النظر وفيه ثلثة مباحث المبحث
الاول النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم
بالمنظور فيه مطلقا اى سواء كان فى التصورات او التصديقات وسواء
كانت التصورات والتصديقات فى الهيئات او غيرها وهذا عند الجمهور
والسميه انكروه مطلقا والمهندسون انكروه فى الهيئات واما افادته
الظن مطلقا فقيل انها متفق عليها عند الكل انتهى قول ولا يخفى ان الظن
انما يتصور فى التصديقات فروع ثلثة الفرع الاول فى كيفية افادة النظر
الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلث مذاهب الاول مذهب الشيخ ابى الحسن
الاشعرى وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدائها الفياض
والنتيجة يفيض عليه منه تعالى بطريق جرى العادة من غير وجوب و
الثانى مذهب الفلاسفة وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه من المبداء وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب اى
اللزوم العقلى والثالث مذهب المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب
من الناظر ومعنى التوليد ان يوجب وجود الشئ وجودا خر كحركة اليد
يوجب حركة المفتاح ومبنى ذلك اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله
وقالوا الفعل الصادر منه اى من مؤثر غير الله ان كان بلا توسط فعل
اخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر وان كان بواسطة فعل اخر
صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح
الصادر من الناظر مباشرة وفى شرح المواقف والنظر فعل للعبد واقع
بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم بالنتيجة وبين فساد مذهب المعتزلة
ببيان استنادهم جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الفرع الثانى زعم ابن سينا
انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت
الاكبر فانه لو انتفى التفطن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما انا علم ان

مذهب المتصوفة واصحاب الطريق وفرقة قالوا طريق معرفة الله انما هو
النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة
والنظر طريقها وهو واجب ايضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب
النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه وذهب
المعتزلة الى ان وجوب النظر بالعقل لان شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف
على معرفة وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر من الاصفهانى قال فى شرح
المواقف قد اختلف فى اول الواجب على المكلف فالاكثرون منهم الشيخ
ابو الحسن الاشعرى على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب جمهور
المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى وقيل هو اول جزء من النظر وقال القاضى
ابو بكر ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر والتراع لفظى اذ لو اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول الواجبات
مطلقا فالقصد الى النظر الكتاب الاول فى الممكنات وفيه ثلثة ابواب الاول
فى الامور الكلية وتسمى بالامور العامة اى الشاملة لجميع الموجودات اى
الواجبات اى الواجب والجوهر والعرض وفيه ستة فصول الفصل الاول
فى تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق الى ان المعلوم المعدوم الممكن ليس بشئ
وثابت ومتحقق فى الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وتسمى تلك
الواسطة عند من اثبتها بالحال ولهذا قالوا ما من شانه ان يعلم اما ان يكون
متحققا فى الخارج وهو الموجود والا وهو المعدوم فهذا التقسيم ابناء ان لا
واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشئ ومتحقق فى الخارج و
ذهب بعض الاشاعرة وهو القاضى الباقلانى وامام الحرمين فى قوله
الاول وبعض المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق فى الخارج وان
الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما
من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا
باعتبار غيره وهو المعدوم واما ان يكون له تحقق باعتبار نفسه اى لا بتبعية
الغير وهو الموجود واما باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم ابناء ان الواسطة

اولا الثانى المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده اول فهو القديم وان كان
فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او
ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون العقول والنفوس
المجردة اعلم ان الوجود الذهنى اثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف
انما نشاء من اختلافهم فى تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن
الصورة الحاصلة فى الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهنى وعند
المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة يتحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية
قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه كذا فى شرح
حكمة العين الفصل الثانى فى الوجود والعدم وفيه خمسة مباحث المبحث
الاول فى تصور الوجود بديهى لا يحتاج الى التعريف بل هو متصور بالبداهة
لانه جزء من وجودى المتصور بداهة وجزء البديهى بديهى فلا يجوز
ان يعرف لا تعريفا لفظيا وهو بيان ان هذا اللفظ وضع لهذا المعنى وقيل
هو كسبى فلا بد من تعريفه والمختار انه بديهى ثم ان الوجود بسيط وايضا
هو اعرف الاشياء المبحث الثانى فى كون الوجود مشتركا الوجود المتصور
بالبداهة مشترك بالاشتراك المعنوى بين جميع الموجودات يعنى ان له معنى
واحدا يشترك فيه الموجودات باسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على
ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال فى حكمة العين الوجود
الخارجى عبارة عن كون الشئ فى الاعيان ولا شك ان جميع الموجودات
الخارجية مشتركة فى هذا المعنى وقال شارح انا الوجود الذهنى عبارة عن
كون الشئ فى الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون اقول لا شك ان
جميع الموجودات خارجية او ذهنية مشتركة فى مطلق الكون فثبت ان
للوجود معنى واحدا هو الكون يشترك فيه الموجودات باسرها واستدلوا على
الاشتراك المعنوى بان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم الممكن
الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام فالموجود مشترك
بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها

عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة اعلم انه لا خلاف في
ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في ان
المعدوم الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن
الوجود فعند الاشاعرة وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة ان
المعدوم الممكن ليس بشيء اى ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع
لان الوجود عندهم نفس الماهية ورفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان
الماهية الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو
عندهم عن الوجود الخارجي او الذهني فاذا خلت عنهما لا يكون شيئا وثابتا
لا في الخارج ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن عند
الفلاسفة وعند سائر المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء اى ثابت في الخارج
فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلوا عنه مع كونها
متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك بان المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت
لان التميز صفة للتميز وثبوت الصفة فرع الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع
فالثبوت عندهم اعم من الوجود ومقابل للممتنع المبحث الخامس في الحال
اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال ثبوت الحال القاضي
ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين منا لانهم اثبتوا واسطة
بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع وجميع المعاني المصدرية
من قبيل الحال الفصل الثالث في الماهية وفيه ثلث مباحث المبحث الاول
في نفس الماهية قال الاصفهاني الماهية مشتقة من ما هو وهي الماهية ما به
يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنها ثم قال
ان لكل شيء فرض جزئيا كان ذلك الشيء كزيد او كليا سواء كان الكلي نوعا
كالانسان او جنسا كالحيوان او غيره كالفصل والخاصة والعرض العام
حقيقة وهي التي ذلك الشيء بها ذلك الشيء قال المحقق الشريف في شرح المواقف
ان لكل شيء كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء
اى مطلقا والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي

واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في
الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض الخارجية وقد عرض مجردا عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من اللواحق ايضا وقد فرض
مجردا عنها فكيف تتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها
عن جميع اللواحق خارجية او ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية
فقط وكونه في العقل انما هو من اللواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية
المخلوطة يتباينان تباين احصيين تحت عام وهي الماهية المطلقة وبما ذكر
ظهر ضعف ما نقل عن افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا موجودا في الخارج
باقيا مستمرا ازلا وابدا حال كونه مجردا عن المشخصات واللواحق الخارجية
تسمى هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونية واستدل عليه بان هذه المجرد
جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج ووجه ضعفه ان
المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج كما عرفت
واما استدلاله بان هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد
لان المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزء منه المبحث الثاني
في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة لا تلتئم من عدة امور او مركبة
تقابلها وتنتهي المركبة الى البسيطة وكلاهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة
وبالقياس الى الخارج اخرى اقول حتى بعض الماهيات تكون بسيطة في الخارج
ومركبة في العقل كالنقطة فانها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا ان ماهياتها
العقلية عرض لا تنقسم فهي مركبة فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا تلتئم في
العقل من عدة امور تجمع فيه كالجنس العالي وبسيط خارجي لا تلتئم من امور
في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل ومركب عقلي تلتئم من امور متمايزة في العقل فقط قيل مثاله
هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس ومركب خارجي تلتئم من اجزاء متمايزة
في الخارج كالبيت كذا في شرح المواقف بيان تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
ههنا تقسيمان التقسيم الاول انا لاجزاء ان صدق بعضها على بعض شائعا حملا

مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية الانسان مثلا ماهية الانسان واما اتصافها
بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا
سواء كانت بسيطة او مركبة وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم
انه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا يجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم
الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه
محال بديهة والجواب ان الماهية عند عدم جعل الجاعل لا يثبت في الخارج
ومالم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال سلب الشيء الثابت
في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض كونه مجعولا من وجود او
موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهيته في نفسه والمقدران لا شيء
من الماهيات بمجعولة فلا يكون ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها
بالوجود بجعل الجاعل فلا يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به
عاقل لانه يجاب عنه بالمجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بانها
او ارتفاع المجعولية رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه ان
النزاع بالمجعولية وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في
الحقيقة الجزئية المسمى بالهوية وفي بعض المتعلقات على شرح المواقف
لقائل ان يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية
ايضا لان الهوية هي الماهية مع التشخص وهو ايضا ماهية اقول فساده
ظاهر لان الماهية هي الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية والتشخص
ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة
اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة
فكذلك ايضا اولاجزائها البسيطة مجعولة كذا في شرح المواقف قيل هو
مذهب المتكلمين والمذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف
الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات
البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا

للتعين وجودى لانه جزء المعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج
موجود فيه بالضرورة واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لانه لو كان
موجودا فى الخارج لكان له تعين فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا
وننقل الكلام الى تعين التعين ويتسلسل كذا فى شرح المواقف والمقاصد
واقول المستنبط من شرح المقاصد ان المعين كزيد مثلا مركب من الماهية
مع شئ اخر يخصصه من الحكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة ويسمى ما به التعين فان اريد من التعين فى محل النزاع المصدرى
فالحق انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وان اريد به ما به التعين فالحق
انه موجود فى الخارج ثم اقول المفهوم من سوق كلام المص والاصفهانى
ان التعين انما كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا لها
فالتعين المفروض غيريته للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد
عليها وان فرض معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس بزائد عليها فالزائد فى
اصطلاح المعتزلين لا يطلق الا على الموجود المغاير وقوع قالت الفلاسفة
الذاهبون الى كون التعين وجوديا الماهية انما اقتضت التعين والتشخص
لانها انحصر نوعها فى شخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين كالعقول
العشرة فان كل عقل عندهم نوع منحصر فى شخص واحد وانما تقتضى
يكون علة التعين والتشخص مواد الماهية واعراضا تحيط بالمواد فيتعدد
افراد الماهية ح بتعدد المواد والعوارض اما الاول فكالافلاك التسعة
فان ماهياتها متحدة لكن موادها اى هيولاها مختلفة فاقتضى كل مادة
تعينا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت افراد الفلك واما الثانى
فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها وانما اختلفت
وتعددت اشخاص كل نوع من انواع العناصر بسبب اختلاف عوارض
يعرض ذلك لذلك النوع وهو الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب
القرب والبعد من الفلك كما يفهم من المواقف وشرحه ولما كان ما ذكره
الفلاسفة من كون الماهية او موادها او اعراض تلك المواد باطلا قال المص

لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بها فان كانت الصفات
واجبات لذواتها اى لذوات الصفات اعان اقتضتا كل صفة وجودها
يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة وكل ممكن فجائز الزوال
فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال مع ان الاشاعرة هم
يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختيار ان الصفات
ممكنة ولا نسلم انها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك ان لو كان مقتضيها
غير الذات لكن مقتضيها الذات فالذات يوجب صفاتها فكما ان الذات
لا يجوز زواله كذلك لا يجوز زوال ما اوجبه والحاصل انه تعالى موجب
في صفاتها ومختار في سائر الممكنات البحث الثالث في احكام الامكان
اعلم انه قد وقع في المواقف في ابحاث الحدوث والامكان ان الامكان
على قسمين احدهما امكان ذاتي والاخر امكان استعدادي ووقع توضيحهما
في بعض منهوات الايات المسعودي بان الامكان على قسمين احدهما
الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا
بالغير والثاني الاستعدادي ويسمى ايضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون
طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق
لا يلزم المحال بوجه والاول اعم من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح
المواقف الامكان الاستعدادي هو كون مادة الحادث مستعد القبول
صورته من المبداء الفياض وان الامكان الاستعدادي امر موجود متفاوت
بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسانية اقرب
واقوى من استعداد العناصر له وانا لقول بالامكان الاستعدادي مذهب
الفلاسفة بناء على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده ببعض
دون بعض لاختلاف استعدادا القوابل ومذهب الحق ان المبداء مختار
يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره الى استعداد المحل
ولا يخفى ان البحث ههنا من الامكان الذاتي فاعلم ان احكام الامكان
الذاتي اربعة الحكم الاول ان الامكان علة للحاجة اعا الامكان يحوج الممكن

مؤثره لم يوجد اى مالم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب
الحاصل من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد
الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا
اى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضا
للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار وجوده فكل ممكن
موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به فى التلويح ثم
ان المفهوم من التوضيح والتلويح ان الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع
الوجود معلول لعلة واحدة هى المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى
الاخر جاز ان يعتبر الوجوب مقدما والوجود مؤخرا وبالعكس ولما كانا
معلولى علة واحدة جاز ان يعتبرا مقارنين الحكم الرابع الممكن يستصحب
الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه وهو وجوده فى الزمن الثانى لبقاء الامكان
الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضرورى اى ممتنع الانفكاك
فانا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيده
اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امرا مثله هو بقاء
الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك والحاصل ان وجود الممكن كما انه
يحتاج فى حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج فى بقائه الى المؤثر وفى شرح المقاصد
ان علة الوجود قد يكون علة للبقاء ايضا كالشمس يفيد ضوء المقابل
وبقاء ذلك الضوء ايضا وقد يكون علة البقاء امرا اخر غير علة الوجود
كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة
واستمرارها بتعاقب الاسباب فائدة شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ
بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلب
الضرورة من العدم ايضا ام لا بل كان العدم ضروريا فيقال انه ممكن
العدم معناه ان طرف الوجود غير ضرورى يعنى انه ليس بواجب فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة

اعم من الاول لشموله الحال ايضا والكلام هنا فى القديم بالمعنى المشهور
وهذه الاحوال التى اثبتها المعتزلة احوال لا توصف عندهم بالوجود
فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفيد الحكم بالاتفاق المذكور المبحث الخامس
فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث
الزمانى ويقابله القدم الزمانى وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم
وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم
الذاتى وهو عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير
الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت
كان حادثا بهذا المعنى الثانى دون المعنى الاول قال الاصفهانى فى كل ممكن
موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزمانى يستدعى
تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع
ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة او جسم
يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا فى شرح المواقف والمدة بضم
الميم معناه الزمان ومرادهم بها ههنا الزمان المقارن لعدم الحادث
وفى شرح المقاصد وبنوا ذلك اى قولهم الحدوث الزمانى يستدعى تقدم
مادة ومدة على قدم المادة الزمان واراد وا من المادة القديمة القابلة
للصورة والاعراض الحادثة الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة وفيه ثلث
مباحث المبحث الاول فى حقيقتها اعلم ان الوحدة والكثرة بديهيتان فلا
يجوز ان يعرفا الا تعريفا لفظيا ولا يمكن ان يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف
اللفظى على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات
الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل ومآله
التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل
اللغة وحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف فان لم يوجد ذكر مركب
يقصد به تعيين المعنى بين المعانى الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقى
فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المص من التعريفين

وانسان ليس بكثير فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة
ثم انه قد اختلف في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فاثبتته الفلاسفة ونفاه
المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق فرع الوحدة
لا تقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة المتقابل تقابل الايجاب والسلب و
تقابل العدم والملكة وتقابل التضاد لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة هو
مركبة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين باحد التقابل الاربعة بجزء من
الاخر بل بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي الكيالية و
المكيلية فان الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه
مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشيء الواحد
لا يكون مكيالا ومكيلا من جهة واحدة قال في شرح مواقف الكيالة والمكيلية هو
متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما
تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة
معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتي تحقيق التقابل
في اقسام الكثرة المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو
واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة
فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو اما الكثير الذي هو المسمى بالواحد
بالنوع وان كانت جزء ماهية الكثرة جنسا او فصلا فهو الواحد بالجنس
او بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني
كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة
خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد
بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة
كالثلج والقطن والثلج والبياض فان الابيض محمول عليها طبعا وخارج
عنهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض موضوع

بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو
الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد واما وضعي كدرهم او صناعي كبيت
قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضي ان يحصل لزيد جميع
ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضي ان يحصل
للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا او فضة وصناعة الصانع
يقتضي ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى
وحاصله ان معنى التام الطبيعي وهو ما يحصل له تمام مقتضى الطبيعة
وكذا الاخيران ثم ان الوحدة في الوصف الذاتي والعرضي بتغاير اسماؤها بتغاير
المضاف اليه فان كلا من الاتحاد في النوع كاتحاد زيد في الانسانية يسمى ذلك
الاتحاد مماثلة فمعنى المماثلة الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة واما الاتحاد بالوصف
العرضي فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان
في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب في السواد يسمى
مشابهة وان كان في النسبة اي الانتساب الى شيء اخر كاتحاد زيد وعمرو في
بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية
في الكروية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة
سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار اخر او احاطة مقدار اخر به فكما ان
للجسم التعليمي القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به
كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بان
المراد من الاحاطة هي الحالة التامة فلو اعتبرت الاحاطة ناقصة لا تكون
الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط
المثلث كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها
الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة عارضة له بهذا الاعتبار هي
الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة ومحاذاة وغير الاصفهاني
الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعدين المتحدين ومثله باتحاد سطح

المقاصدان قيل مثل الاب والابن من اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة
والمعلول متغايران بالضرورة مع انهما لايمكن الانفكاك احدهما عن الاخر
قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين ولا كلام فى جواز الانفكاك كل منهما
عن الاخر واما الذاتان مع وصف الاضافة فالانسلم تغايرهما لانهما ليسا
بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود اقول بيان انهما بموجودين ح
ان الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم ومعدوم
فالذات مع وصف الاضافة مركب من الموجود والمعدوم فالمركب من الموجود
والمعدوم معدوم قال الاصفهانى ومشايخ اهل السنة اصطلحوا على
تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى الاصطلاحى قالوا الصفة مع الذات لاهو
ولا غير وارادوا سلب الغيرية الخاصة وكذا السلب تلك الغيرية من الكلى و
الجزء ثم نشرع فى تقسيم الكثير فنقول الغيران على الاصطلاح الاولى الاثنان
ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وان لم يشتركا فى تمام الماهية
فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول المتلاقيان وهما الشيئان
اللذان اشتركا فى موضوع بان امكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد
كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال على ماصرح
فى بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب الاول متساويان وهما
الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ماصدق عليه الاخر كالانسان
والناطق والضرب الثانى متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق احدهما
على بعض ماصدق عليه الاخر ثم ان الاخران صدق على جميع افراد الاخر الاول
فالاخر اعم من الاخر من وجه مطلقا والاول اخص مطلقا كالحيوان والانسان
وان صدق الاخر على بعض افراد الاول فكل منهما اعم من الاخر من وجه
واخص من وجه كالحيوان والانسان وان صدق الاخر على بعض افراد الاول
فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم
الثانى من قسمى المختلفين المتباينان وهما الشيئان لم يشتركا فى موضوع اى لم
يكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب

الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه فى ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب
جنسه البعيد ليعم مثل هذه الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد الجسم
الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية باعتبار تحققه فى ضمن الحيوان وان
لم يعتبر فيها لعدم كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى
اصلا فهما الايجاب والسلب وهما امران عقليان واردان على ما فى
العقل من النسبة ولا وجود لهما فى الخارج والسلب اعم من ان لا يوجد فيه موضوع
ومن ان يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودى ومن ان يكون
مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه اى فى السلب ثم الايجاب والسلب
قد يكونان فى المفرد كالمفروسية واللافروسية وقد يكونان فى المركب كزيد فرس
وزيد ليس بفرس فان قلت ليس كونهما فى المفردين ما سبق من انهما
واردان على النسبة قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية واللافرسية على
موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهانى وفى المبحث الثالث
خمسة فروع الفرع الاول ان المثلين لا يجتمعان فى محل واحد كالبياضين
والحركتين المتماثلتين واليه ذهب الشيخ الاشعرى ومنعه المعتزلة واتفقوا
على جواز اجتماعهما الفرع الثانى ان التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة
وبين الايجاب والسلب لان اجتماع فى هذين التقابلين انما هو بالنظر الى
ذاتى المتقابلين وغيرهما من المتقابلين انما يثبت فيهما التقابل لان
كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه لم يتقابلا لان معنى التقابل
الثانى مثلا ان السواد يستلزم سلب الاخر البياض وقس عليه الفرع
الثالث ان الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان فان اجتمع فيهما
شرائط التناقض واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان
فلعدم المحل او الخلو المحل عنهما واما الضدان فلعدم المحل او الخلو المحل
عنهما سواء اتصف المحل حين الخلو بامر وسط بينهما معتبر عنه باسم
وجودى كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر ليس
بحار ولا بارد او معبر عنه بسلب الطرفين كالا عادل والا جائر فان

المتباينين تضادا مشهورا والفرق بين التضاد المشهوري والحقيقي ان
الضدين هنا متقابلان لان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل
كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد
يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما
ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد يسمى مثل
الحمرة والصفرة على ذلك لاشتراط بالمتعاندين وهما داخلان في التضاد
المشهوري والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو اخص من
المشهوري والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان
الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه اربعة مباحث المبحث الاول
في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما
يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء
فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود الشرائط وزوال الموانع
وفي الحفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك
غير واجب لان العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع وسيتضح لك
ذلك ان شاء الله تعالى ثم العلل الناقصة اربع لان ما يحتاج اليه الشيء
اما ان يكون جزء من الشيء او خارجا عنه اذ تمنع ان يكون نفس الشيء
المعلول والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة كصورة
السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير وتسمى العنصر والقابل اما
اما تسميتها بالمادة فباعتبار تواردا الصور المختلفة عليها واما تسميتها
بالعنصر فباعتبار انها يبتدء منها التركيب واما تسميتها بالقابل فباعتبار
انها محل الصورة ومستعد لها والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن
المعلول اما ان يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجله صار قد فاعلا وهو
الداعي والغاية فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهو اجتماع

عن التركيب مستغنيا عن الالة والمادة اذ قد يخلق شيئا بلا سبق مادة
ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا
الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتي
تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول المبحث الثالث في
الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات
المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير
المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب المجاور
للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق
ذات النار وهو ظاهر المبحث الرابع قال الفلاسفة الشيء الواحد الذي البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشيء
وفاعلا لذلك الشيء قال في شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة وقائمة الباب
الثاني في الاعراض وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذي هو في
الممكنات وفيه اربعة فصول الفصل الاول في المباحث الكلية الشاملة
لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث المبحث الاول في تعداد اجناس الاعراض
اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في شرح المواقف
هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة
والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته واما
تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروه لان العرض ثابت
عندهم في العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا وجدت
في الخارج كانت في موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع قال في شرح المواقف اشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان
الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر
عندهم على ذات الباري تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم اقول
ولعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل المتحيز لادخال الاعراض

العارضة اصطربت مقالاتهم فى ذلك والاين وهى هيئة يحصل للجسم
بالنسبة الى مكانه اوحصول الجسم فى المكان وهكذا امر البواقى والمتى وهى
الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان والوضع وهو الهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور
الخارجة عن ذلك الجسم والاعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية
ايضا فى ماهية الوضع اختلف هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة
فيما بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء والاضافة
وهى هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون اى
تلك الهيئة ايضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت
الهيئات متخالفتين كالابوة والبنوة اوموافقتين كالاخوة من الجانبين
والحاصل ان الاحتياج فى التعقل انما كان من طرف ولم يكن من طرفها خر
لايكون شئ من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهانى والملك وهى
الهيئة الحاصلة للشئ بسبب مايحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة
من التعم والتقمص والفعل هو التأثير فى شئ كقطع القاطع مادام قاطعا
والانفعال وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع مادام منقطعا
قال فى المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل
الحصر فقالوا لانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما فى الخارج ولو سلم فهما
ليسا بجنسين لما تحتهما قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة
تحت جنس قال فى شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة يعنى ان
الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التى اجناس عالية
للموجودات الممكنة عشر المبحث الثانى فى امتناع انتقال الاعراض من محل
الى محل وذلك مما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة
فان قلت هذا انكار للحس فان رايحة التفاح تنتقل منه الى مايجاوره
والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى
شخص اخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب

وهو الذى لانزاع فى جوازه ان يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام
بحسب انقسام المحل ينقسم الى اجزاء صارت باجتماعهما محلا واحدا
لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض فى جزء من محله فيكون المجموع حالا
فى المجموع ولعل مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع الخشب
والحياة القائمة بالاعضاء ان قيل بقبول الحياة الانقسام الثالث
يقوم عرض بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم الى اجزاء صارت
باجتماعهما محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوازه الفلاسفة كما فى الواحد
القائمة بمجموع العشرة والمثلث القائم بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة
بسطح واحد والحياة القائمة ببينة متحيزة الى اعضاء ولعل من لم يجوز هذا
القسم يمنع وجودية الوحدة والمثلث ليخرجا من العرض ويمنع عدم
قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع اى القسم الثالث
ويدخل فى الثانى الفصل الثانى فى مباحث الحكم وهى خمسة المبحث الاول
فى اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لاتشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل
ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك مايكون نسبته الى الجزئين واحدة كالنقطة و
بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية للجزء الاخر ايضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر
ايضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد له واما ان
ينقسم الى اجزاء تشترك فى حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان يكن قار
الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم
فى جهة واحدة فهو الخط وان انقسم فى جهتين فهو السطح وان انقسم
فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى ويسمى الثخن ايضا وهو حشو مابين
السطوح فالجسم التعليمى عرض قائم بالجسم الطبيعى والسطح قائم
بالجسم التعليمى ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة
بالخط ونهاية له ثم ان الخط المشترك بين جزئى الزمان هو الان وبين
جزئى الخط هو النقطة وبين جزئى السطح هو الخط وبين جزئى الجسم التعليمى

فی کم متصل کما ذکر والضرب الثانی ما هو حال فی کم منفصل کالامکان
القائم بالعدد علی القول لوجود الامکان القسم الثالث ما هو حال فی
محل الکم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال فی محل الکم المتصل والضرب
الثانی ما هو حال فی محل الکم المنفصل ومثالهما علی ما فی شرح المواقف
کالسواد فانه مع المتصل الذی هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت
تعدد الجسم کانا السواد مع الکم المنفصل الذی هو العدد متحدین
فی المحل فالسواد فی نفسه من قبیل الکیف لکنه علی الاول کم متصل
بالعرض ای بواسطة المقدار الحال معه فی الجسم وعلی الثانی کم منفصل
بالعرض ای بواسطة العدد الحال معه فی الجسم المتعدد والقسم الرابع
من اقسام الکم بالعرض ما هو متعلق بما یعرض له الکم بالذات کالقوة
الفلکیة هی مبداء الحرکات الفلک لیست کما بالذات لانها من قبیل
الاعراض النسبیة بل هی هناک کم متصل بالعرض لانطباقه علی الزمان
او العدد فیعرض للحرکة الکمیة المتصلة او المنفصلة متناهیا او غیر
متناه بحسب تناهی الزمان والعدد وعدم تناهیهما ثم تعرض تلک
الکمیة للقوة المتعلقة بالحرکة ولذلک یقال للقوة انها متناهیة او
غیر متناهیة ومعنی تعلق القوة للحرکة کونها مبداء لها وهو ضربان
الضرب الاول ما هو متعلق ومعروض الکم المتصل کالقوة الفلکیة فانها
عند الفلاسفة مبداء حرکات غیر متناهیة بحسب الزمان قال فی
شرح المواقف فی المقصد التاسع من مقاصد الاین الحرکة لیست کما
بالذات فانها من المقولات النسبیة لا من مقولة الکم بل هی کم بالعرض
وقال فی موضع اخر الحرکة منطبقة علی الزمان فانها ای الحرکة محل له
فالزمان کم متصل بالذات والحرکة کم متصل بالعرض لانطباقها
علی الکم المتصل بالذات فالقوة التی هی مبداء الحرکة کم متصل بالعرض
ایضا لتعلقها لاثارها التی هی الحرکات والحاصل ان القوة کم بواسطة
اثارها التی الحرکات وهی ایضا کم بواسطة ما تنطبق من الزمان فالقوة

عن جوهر الفرد والفلاسفة لما ابطلوا الجزء الذى لا يتجزى قالوا بانصمام
الجسم فى الحقيقة فاثبتوا تلك المقادير العرضية المبحث الرابع انكر المتكلمون
وجود الزمان الذى هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه امر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج وذهب الفلاسفة الى انه موجود فى الخارج قال
فى شرح المواقف مذهب الاشاعرة ان الزمان متجدد معلوم يقدر به
متجدد مبهم ازالة الابهام وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر
تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور
معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس
ان كان المخاطب الذى هو السائل مستحضر الطلوع الشمس ولم يكن
مستحضر المجئ زيد ثم اذا قال غيره متى طلوع الشمس يقال حين جاء
زيد ان كان السائل مستحضر المجئ زيد دون طلوعها الذى سئل عنه ثم
ان الفلاسفة اختلفوا فى الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد اى ليس بجسم
ولا جسمانى ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا اقبح كلمة
خرجت من افواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو
الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم
هو مقدار تلك الحركة وهو قول ارسطو ومتابعيه المبحث الخامس فى
المكان اورده المص فى مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول
انه السطح الباطن اعلم ان المكان امر موجود فى نفس الامر اتفاقا ثم انه عند
المتكلمين هو البعد المفروض الممتد فى جميع الجهات اى الفراغ الموهوم
الذى يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم قال القاضى ميرك فى بعض
منهواته ومذهب المتكلمين انه لا شئ بمعنى انه معدوم فى الخارج لا بمعنى
انه معدوم فى نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان
الا بمجرد التوهم فيكون معدوما فى نفس الامر فمن اين علم ان مرادهم
بالا شئ اللا شئ فى الخارج دون نفس الامر قلت منهم من انهم لا يطلقون
الموجود والمعدوم الا على ما نسميه موجودا خارجيا او معدوما خارجيا

الاجسام على رأيهم كذا فى شرح المواقف الفصل الثالث فى الكيف
الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة فى اقسام اربعة الكيفيات
المحسوسة باحد الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية و
الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد تعبر
عن الاخير بالاستعدادات اما القسم الاول اعنى الكيفيات المحسوسة
ففيه ستة مباحث المبحث الاول فى اقسامها اعلم ان الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت
انفعالات سميت بالاول بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها
عند الاحساس بها واما الثانى فلشبهها بالانفعال والتجدد والتغير
نقل اسم الانفعال اليه للمشابهة ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم
ايضا بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام القسم الاول
الملموسات وهى عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة ويسمى الاربع الاولى
كيفيات اول لتكيف البسايط العنصرية بها اولا وبتبعية البسايط
بتكيف المركبات بها ثانيا القسم الثانى المبصرات وهو الالوان
والاضواء القسم الثالث المسموعات وهى المبسوطات الاصوات
والحروف القسم الرابع المذوقات وهى الطعوم القسم الخامس
المشمومات وهى الروايح المبحث الثانى فى تحقيق الملموسات الحرارة
والبرودة من اظهر الملموسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل
الصورة بواسطتهما فى مادة المجاورة لها مثل التفريق والجمع و
الحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء
المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب
من الاجسام المختلفة فى اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد
الالطف فالالطف قبل تصعيدا كالهواء الذى هو اقبل من الارض

المنكسر سورتها اى شدتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان
الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة واما البرودة فهى كيفية من
شانها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان البرودة
كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان
على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل و
الرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة متعددة لان
تنفعل عن الغير لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل والتفرق و
الاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضى صعوبة ذلك ثم اعلم
ان الرطوبة على قول الامام هى البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير
والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لايقال فيكون العسل
ارطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان الصق الا انه
ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبر ايضا فى الرطوبة والماء كذلك
فهو ارطب من العسل وذكر الشريف فى حاشية الاصفهانى ان من الاجسام
ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى
مادته ومنها ما هو مبتل وهو الذى جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذى
هو الماء والتصق به اونفذ فى جوفه ايضا ولم يعده لينا وذلك الجوهر هو
الماء حين الالتصاق والنفوذ يسمى بله ومنها ما منتقع وهو الذى
نفذ فى اعماقه ذلك الجوهر وافاده لينا ثم ان المصنف فسر الرطوبة بالبلة
نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بان الرطوبة قد تطلق على
البلة والبلة هى الجوهر الجارى على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى
جوهر وقد تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا فى الرطوبة
التى بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا فى الرطوبة التى بمعنى البلة لانها من
الجواهر الممهلا ان يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع فى اطلاقات
الالفاظ الا ان المشهور فى استعمال البلة ما ذكرناه انتهى حاصله ان
ينبغى ان يفسر الرطوبة هنا بالكيفية ثم اعلم ان الرطوبة غير السيلان

النازل من الجبل بارادة فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجتمع الميلان
الجهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة الى التحت لكن لم
توجد مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية عنه والدليل على
الوجود القوة الطبيعية في الحجر المرمى الى فوق اختلاف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء انما اختلفا في الصغر والكبر
لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير والحال ان ذلك
الميل الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في
الحجر الكبير اقوى فتكون حركته ابطاء والصلابة ممانعة الغامز واللين عدم
ممانعة الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن
ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال في الكشاف قوام
الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملاك الامر به وانما كان للجسم قوام غير
سيال لانتقال عن وضعه ولا يمتد ولا ينفرق بسهولة ثم ان عدم قبول
الغمز وعدم التفرق انما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا ينفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم
قبوله اقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملابسة هي الجسم
بان يكون بعضها اخفض وبعضها ارفع فعلى هذا الملابسة والخشونة من
مقولة الوضع لا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء
ولا استواء فح يكونان من مقولة الكيف المبحث الثالث في تحقيق المبصرات
اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية اي وجودا قيل لا حقيقة للشيء
من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
والمتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم
وعدم الغور للضوء في عمقه اقول لعل هذا القائل يقول ان اصل الالوان
السواد والبياض فقط فلما لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيات

وثلثمائة وثلثين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشترى فى فلك
البروج ومن الادوار مايكون فى عشرة الاف وسبعمائة وواحد واربعين
يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل فى فلك البروج فمجموع هذه الادوار
اربعة عشر نوعا واما القرانات التى تكون زمانها قصيرة فهى انواع فمن
ذلك مايكون فى كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو قران عطارد
مع الشمس ومن ذلك مايكون فى كل مأتين وواحد وتسعين يوما مرة
واحدة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه مايكون فى
كل ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران المشترى والزهرة
وعطارد والشمس ومنه مايكون فى كل خمسمائة واربعة وسبعين يوما
مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه مايكون فى كل سبعمائة وخمسة
وثمانين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس ومنه مايكون فى كل سنتين
ونصف بالتقريب مرة وهو اقتران المريخ وزحل والمشترى ومنه مايكون
فى كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشترى وزحل ومن القرانات
التى يطول زمانها مايستأنف فى كل مأتين واربعين سنة مرة وهو ان
يستوفى زحل والمشترى اثنى عشر قرانا فى مثلثة واحدة ومن هذه مايكون
فى كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفى زحل والمشترى ثمانية
واربعين قرانا فى المثلثات الاربعة وهذه مايكون فى كل ثلثة الاف وثمانية
مائة واربعين سنة مرة وهو انا ستوفى زحل والمشترى قرانات فى المثلثات
كلها وتفصيله مذكور فى كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام التابعة
لهذه الادوار والقرانات فى العالم الارضى فقد علمت ان جميع الحوادث
التى عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب والبروج وقرانات بعضها
مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر جلى للكافة وبعضها خفى
يفتقر الى فكر وتأمل وذلك ان كل حادث فى عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء
قريب الاستيناف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة
الاستيناف كحركة الفلك المحيط التى تتم فى كل اربعة وعشرين ساعة وهى

فى الاطول بقاء وفى الاقصر دون ذلك واما الذى يحصل من حركة عطارد
فى تدويره وقطعه له فى كل اربعة اشهر تقريبا مرة واحدة ويتم فيه صنعة
الاكير اما من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها واما من الحيوان
كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض هذه الحركة
لبعض الناس عند احتراقه امراض واوجاع لا سيما الصبيان ويعرض لبعض
الكتاب والعمال والوزراء واصحاب الدواوين من الغزل والحبس والمصادرة
ولبعض الصباغ من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران والمحق و
لبعض الناس من الحبس والاستتار والغربة فاذا استقام وشرف يعرض
لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية والنشاط واستقامة الاحوال
فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتخلف
والادبار والعصيان وما اشبه ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض
سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب تشكل
الفلك فى اصول المواليد وطبقاتها واما الذى يحصل من حركة الشمس
ومركز فلكى تدوير الزهرة وعطارد فى كل سنة مرة واحدة فى جميع الحالات
اما فى الاول برج الجدى صاعدة فى الجنوب الى الشمال فيبتدى الطبيعة
فتجذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها فى عروق الشجرة
والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها هناك الى ان تبلغ الشمس
اخر الحوت فاذا نزلت اول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار فى الاقاليم
واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم ونابت الثلوج وسالت
الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى اعلا وقوع الاشجار
ونبتت العشب وطال الزرع وتم الحشيش وتلألأ الزهر واورق الشجر
وهاج النور واحضر وجه الارض وتلونت الجبال والحيوان ونتجت
البهايم ودرت الضروع وانتشر الحيوان فى البلاد واخذت الارض رحرقها
وفرح الحيوان بسبب نسيم بطيب نسيم الهواء وصارت الدنيا كانها جارية
شابة قد تزينت وجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك الى ان يبلغ الشمس اول

واصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين الجند وساسة الدواب
وامثالهم ما عدا لاصحاب عطارد والذى يحصل من حركة فلك
المشترى فى فلكه الحامل فى كل اربعة الاف وثلثمائة واربعة وثلثين يوما
مرة واحدة من الحوادث شاعتما الاهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة
بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات
وزكا بعض الثمار واصلاح بعض الحيوان فى بعض المدن وتجديد
النعم على اقوام وغير ذلك من الصلاح والخير واما الذى يحصل من
حركة المريخ فى اثنى عشر رجعة فى كل خمسة وعشرين سنة مرة واحدة تضج
بعض المعادن وسرعة النمو فى بعض النبات وزيادة القوة فى بعض
السلاحين وخروج بعض الخوارج وتجديدا الاثار فى الملك وما شاكل ذلك
من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح الكائنات والغرض منها وصولها
الى الكمال الا انه قد يتفق اسباب موجبة للفساد مثل اثاره فتن حروب
وتعصب فى طلب الغارات وخراب يخرب بعض البلدان وتذهب دولة
قوم وزوال نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة فى جنب ما يكون
من الصلاح فى العالم شئ يسير كما يحدث من خسف الشمس هلاك بعض
الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها فى جميع
انواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم المريخ و
زحل والذنب ومناحسها امر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من
الصلاح فى العالم ومن هنا يعلم ان زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس
مطلقا والزهرة والقمر والمشترى ليسوا بسعود مطلقا لانه من نواط الرطوبات
والبرودات فساد مثل ما يعرض من نواط حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ
ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض اكثر العفونات عن المريخ وزحل واما
الذى يحصل عن حركة تدوير زحل فى فلك الحامل فى كل عشرة الاف
وسبعمائة واحد واربعين يوما من الحوادث اما من المعادن فكالكحل و
الزرنيخ والحديد ونما بعض الزرع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ

النظام كما هو مذهب الطبيعيين والالهيين والله اعلم الهنا من
الشجرة الالهية للصوبا الشهرزوري رحمة الله
بسم الله الرحمن الرحيم
هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكلدانيين الى العربية ابوبكر
احمد بن علي بن قيس الكلداني الفسي المعروف بابن وحشية في سنة احدى
وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة واملاه على ابي طالب احمد
بن الحسين بن علي ابن محمد بن عبد الملك الزيات في سنة ثمانية عشرة وثلثمائة
من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بني اني وجدت هذا الكتاب في
جملة ما وجدت من كتب الكلدانيين منسوبا الى ثلاثة من حكماء الكلدانيين
القدماء ذكروا ان احدهم ابتداء وان الثاني اضاف الى ذلك المبتدأ اشياء
اخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة في نحو الف وخمسمائة
ورقة فاما الاول الذي ابتداء فذكروا انه رجل ظهر في الالف السابع من سبعة
الاف سنة رحل وهو الالف الذي يشارك فيه رحل القمر وكان اسمه صنغريث
وان الذي اضاف اليه شيئا اخر رجل ظهر في اخر هذا الالف وكان اسمه
بنيوشاد وان الثالث الذي تممه رجل بعد مضي اربعة الاف سنة من
دور الشمس في هذه الدورة الذي كان لرحل فيها ثلثمائة الف لقاظهر فيها
الرجلان فنظرت ما بين الزمانين فاذا هو احدى وعشرين الف سنة
وذلك ان اسم هذا الثالث كان قوثامي قال انه ظهر بعد مضي اربعة الاف
سنة من دورة الشمس التي هي سبعة الاف سنة فكان بينهما ما ذكرت
لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما الف الاول الذي كان
اسمه صنغريث زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها صنغريث فانهم
لم يغيروا شيئا من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وترتيبه الذي
رتبه وانما زادوا على كل شيء دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده
فصار صدر الكتاب وابتداؤه لصنغريث فابتداء الكتاب بان قال
التحميد والتعظيم والصلاة والعبادة والتقديس والتمجيد للالهنا

4-65

والضيق والقذر والوسخ والسواد والنتن وانا كان راضيا برضوان ربه
فطولا لاعمار وروضة النكر بعد الموت والصيت والقبول من الناظرين
اليهم وطلاقة المنطق فنخطه ان يكون على ما وصفت انفا ورضاه ان يكون
مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي وضع موافقة فعله وفي سرعة
سيره وفي صعوده في دايرة سعوده قال ابو بكر احمد بن وحشية يعني بذلك
اوجه فانا استعذ تم بالله من شره ويوشك ان تنجو من قبيح افعاله الى هنا
ملخصا من ديباجة الكتاب المذكور في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته
في ارض تريد حفر البئر فيها انا حفرنا الارض طالبين لظهور الماء في ذلك
الحفر فنحن انا اردنا الاستدلال على كثرة الماء وقلته او وجوده وعدمه ان
نعلم ذلك بالاناء الذي نتيمها ممراثا قال ابو بكر يعني بهذه الالة انها الة على
هيئة المجمة قال صاحب الكتاب ان تصنع منا لاسرب او من النحاس فانه
يتلوه او من الخزف فتصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع احد وعشرين
رطلا من ماء الحسبة ارطال فتوخذ هذه الالة فتجعل في قعرها قطع
مناب وتلصق بذلك الشمع الصافي جيدا فان اجبت احكم من هذا فالصق
الصوفة بشيء من زفت جيدا وليكن الصوفة بيضا منقوشة والمسح حيطان
الالة من داخلها بالزيت الشامي الجيد ثم اكسب هذه الالة على حروفها
في جوف الحفيرة التي حفرات ثم القي التراب على هذه الالة اخر الليل قبل
طلوع الشمس واخرجها وانظر الى الصوفة فان وجدتها مبتلة قد عرقت
ورطبت وابتلت ما يلا يسيرا او رطبا كثيرا تقطر منها الماء ووجدت
داخل الالة ايضا قد رطبت وتندى وابتل فاستدل من ذلك على ان هذا
المكان وتلك الارض ذات ماء عزيز او قليل بحسب ما تجده من كثرة البلل
او قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفتها فليست فيها ماء البتة الا
بعد الغور من الكتاب المذكور قال ابو بكر بن وحشية في الفلاحة
النبطية في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعد من خواصها
اشياء ما نصه وقد جربنا نحن في الغار خاصية ظريفة وهي انه من اخذ ورق

هذه الشهور انما عدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل فى الدهر السالف
ورتبوها على نزول الشمس برأس كل برج فى اول كل يوم منها كان ينزل فى نيسان
برأس الحمل وفى اول ايار برأس الثور وفى اول حزيران برأس الجوزاء وفى اول تموز
برأس السرطان وفى اول اب برأس الاسد وفى اول ايلول برأس السنبله وفى
اول تشرين الاول برأس الميزان وفى اول تشرين الثانى برأس العقرب وفى
اول كانون الاول برأس القوس وفى اول كانون الثانى برأس الجدى وفى
اول شباط برأس الدلو وفى اول اذار برأس الحوت ثم يرجع الى برج الحمل
وفى اول نيسان هكذا ذكروا فاما فى زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل
فى اربعة وعشرين من اذار ثم كنا يتتابع سير الشمس فقد جربنا الان ان الزمان
يتغير وافادنا هذا التغير ان نحتاج الى مراعاة احوال الشجر والزروع فى
مشاهدتنا للزمان ولا نعول على ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال فى
الاوقات اذ قد رأينا لتلك الاوقات تغيرات توجب من ذلك ان تتبع
التغير الذى نحسه حساس من حر او برد ومن طول النهار او قصره فيكون
افلاحنا ما يفلح منا الثمر وغيره والزروع لاوقاتنا بحسب ما نشاهد ولا
نحسه لا بحسب الرسوم القديمة اخبرنا السيد ذو اباى بهذا التغير فذكر
ان فى كل الف وثمانمائة سنة يرجع ما كانا اجتمع من التغير فى شئ يكون
بخلاف ما تقدم جملة وذلك فى تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت
عليه فى الف وثمانمائة سنة الا انى عجبت من ان غيره لم يذكر من هذا شيئا
وقد رأينا ما قال هذا السيد ذو اباى حقا وصدقا فالعجب من ان ترى
غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه او كيف الحال فيه فاما اصحاب الطلسمات
فانهم ذكروا ان الفلك صعودا وانهباطا فى كليته يعنون الفلك الاعظم
الحاوى للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره فى هذا الصعود والهبوط تسع
درج يحدث منها التغير فى مائة سنة درجة فعلى هذا صح قول سيدنا
ذو اباى من ان التغير المحسوس الكلى يكون فى الف وثمانمائة سنة اذا ارتفع
الفلك تسع درج فى تسعمائة سنة ثم رجع فالحظ فى تسعمائة سنة تسع درج

دونوها يتلونها فى الهيكل كل عقب الصلوة ويبكون وينتحون من ذلك
والى كثيرا اذا حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموزى الذى
يكون فى شهره وتلوا قصته وبكوا فانى ابكى معهم دائما مساعده لهم على البكاء
ورقة لبكايهم لا ايمانا بشئ مما يذكرون من ذلك فاما بنيوشاد فانى ومحمد
بقصته فانا تلوها وبكوا ابكيت مع بكايهم خلاف بكائى على والعلة
فى هذه ان عهد بنيوشاد الى زماننا هذا قريب من عهد تموزى فيجوز ان يكون
واضح عندى ويجوز ان يكون بعض قصته تموزى صحيحا لكن لبعد زمانه
من زماننا شككت فيه بعضهم فى بعض الى هنا كلام صاحب اصل
الكتاب قال ابو بكر احمد بن وحشية ان هذا الشهر المسمى تموز هو فيما
ذكر النبط وبحسب ما وجدت فى كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة
وزعموا انه قتل قتلات فيحة بعضها بعقب وان شهورهم هذه كل واحد
منها اسم رجل فاضل عالم كان فى القديم من النبط الذين كانوا سكانا قليم
بابل قبل الكسرانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين ولا العبرانيين ولا الجرامقة
وانما هم من الجنانيين الاولين وكذلك يقولون فى كل شهور هم انها اسماء مضوا
واذ تشرين الاول وتشرين الثانى اسماء اخوين كانا فاضلين فى العلوم
وكذلك كانوا الاول وكانوا الثانى واذ شباط اسم رجل كان نكح زعموا
الفا مرأة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولدا فجعلوه فى اخر شهورهم
لنقصانه عن النسل فضمار النقصان من العدد فيه والصابئون كلهم
فى زماننا هذا من هؤلاء البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون
ويبكون على تموزى فى الشهر المسمى تموز فى عيد لهم منسوب الى تموز ويعدون
تعديدا عظيما ويهدبون فى امره هذيانا طويلا انى تبينت انه ليس لاحد من
الفريقين خبر صحيح لتموز ولا ما العلة فى نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب
مر بى فيه ان تموزى رجل كانت له قصة وانه قتل قتلة صحيحة فقط لا زيادة
على هذا من امره اكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا اسلافنا ينوحون عليه ويبكون فى
هذا العيد المنسوب اليه الى هنا من الكتاب المذكور المسمى بالفلاحة النبطية

او خلل لا يحسن اصلاحه او في معناه بان كان على خلاف اية او خبر متواتر
او اجماع ويسمى سقيما او في احد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا
والثالث ما لا يكون في متنه ولا في روايته خلل بين ولكن بعض لم يعلم
بعينه فان كان هو الصحابي يسمى مرسلا وان كان غيره يسمى منقطعا
وان كان كلاهما يسمى معضلا او بصفته من العدالة وغيرها يسمى مجهولا
والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما وفي المرسل والمجهول خلاف و
اكثر الاحكام الشرعية التي حكم بها الائمة الاربعة ثبوتها بطريق حسن
اعلاه ثابت بالاحاديث الحسان واعني بالحسان ما اورده ابو داود
وسليمان بن الاشعث السجستاني وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي و
غيرهما من الائمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وابي محمد عبد الله
بن عبد الرحيم الدارمي السمرقندي وابي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه
فاما احاديث المصابيح لا تجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة
وصحيحي الشيخين ملخصا من شرح المصابيح لابن الملك الحديث
صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسائل الاولى في حده وهو
ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة فانا قيل
حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به وانا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح
اسناده والمختار انه لا يخرج في اسناده انه اصح الاسانيد مطلقا وقيل
اصحها الزهري عن سالم عن ابيه وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل
الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود وقيل الزهري عن علي ابن
الحسين عن ابيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن ابن عمر فعلى هذا الشافعي
عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم الثانية اول مصنف في
الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم وهما اصح الكتب بعد القرآن والبخاري
اصحهما واكثرهما فوائد وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع
طرق الحديث في مكان ولم يستوعبا الصحيح ولا التزماه قيل ولم يفتهما
منه الا قليل وانكر هذا والصحيح انه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير اعني

خالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن مالم يتواتر السادسة
من راى فى هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد فى كتاب او جزء لم ينص
على صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف اهلية اهل
هذه الازمان والاظهر عندى جوازه لمن تمكن وقويت معرفته ومن
اراد العمل بحديث من كتاب فطريقه ان يأخذه من نسخة معتمده قابلها هو
او ثقة باصول صحيحة فان قابلها باصل معتمد محقق اجزاه والله اعلم
النوع الثانى الحسن قال الخطابى رحمه الله هو ما عرف مخرجه واشتهر
رجاله وعليه مدار اكثر الحديث ويقبله اكثر العلماء ويستعمله عامة الفقهاء
قال الشيخ هو قسمان احدهما ما لا يخلو اسناده من مستور لم يتحقق اهليته
وليس مغفلا كثير الخطاء والاظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث
معروفا برواية مثله او نحوه من وجه اخر الثانى ان يكون راويه مشهورا بالصدق
والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره فى الحفظ والاتقان وهو مرتفع
عن حال من يعد تفرده منكرا ثم الحسن كالصحيح فى الاحتجاج به وان كان
دونه فى القوة ولهذا ادرجة طائفة فى نوع الصحيح وقولهم حديث حسن
الاسناد او صحيحه دون قولهم حديث صحيح او حسن لانه قد يصح او يحسن
الاسناد دون المتن لشذوذ او علة فانا قتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر
صحة المتن وحسنه واما قول الترمذى وغيره حديث حسن صحيح فمعناه
روى باسنادين احدهما يقتضى الصحة والاخر الحسن واما تقسيم البغوى
احاديث المصابيح الى حسان وصحاح مريدا بالصحاح ما فى الصحيحين و
بالحسان ما فى الحسنين فليس بصواب لان فى السنن الصحيح والحسن والضعيف
والمنكر ونوع احدها كتاب الترمذى اصل فى معرفة الحسن وهو الذى
شهره وتخالف الشيخ منه فى قوله حسن او حسن صحيح ونحوه فينبغى ان يعتنى
بمقابلة اصلك باصول معتمدة وتعتمد ما اتفقت عليه ومن مظانه ابى داود
فقد جاء عنه انه يذكر فيه الصحيح ومايشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد بينه
ومالم يذكر فيه شيئا فهو صالح فعلى هذا ما وجدنا فى كتاب مطلقا ولم يصححه غيره

470

اسماء تأنيث بغير علامة ... هى يافث فى عرقهم ضربان
قد كان ما يؤنث ثم ما ... فيه خيولاختلاف معان
اما الذى لابد من تأنيثه ... ستون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدلو ... اعدادها والسن والكتفان
وجهنم ثم السعير وعقرب ... والارض ثم الاست والعضدان
ثم الجحيم ونارها ثم العصا ... واليد منها واللظى واليدان
والقوس والفدوس والفلك الذى ... فى البحر تجرى وهى فى القران
وعروض شعر والذراع وثعلب ... والملح ثم الفاس والوركان
والقوس ثم المنجنيق وارنب ... والخمر ثم البئر والفخذان
وكذاك فى ذهب وقهر حكمهم ... ابدا وفى ضرب بكل مكان
والعين للينبوع والذرع الذى ... هى من حديد قط والقدمان
وكذاك فى كبد وفى كوش وفى ... سقر ومنها الحرب والمغلان
وكذاك فى سفر وفى كاس وفى ... افعى ومنها الشمس والعقبان
والعنكبوت نحوك والوحى معا ... ثم اليمين واصبع الانسان
والرجل منها والسراويل التى ... فالرجل التى كانت زينة العرياء
وكذا الثمال فى الاناس ومثلها ... ضبع ومنها الكف والساقان
واما الذى قد كنت فيه مخيرا ... هو كان سبعة عشر فى البيان
السام المسك ثم القدر فى ... لغة ومثل الحال كلا وان
والليث منها والطريق وكالذى ... ويقال فى عنق كذا ولسان
وكذاك اسماء الليالى والضحى ... وكذا السلاح لغانك طعان
والحكم هذا فى القفا ابدا وفى ... رحم وفى السكين والسلطان
وقصيدتى تبقى وانى اكتسى ... ثوبا لغناء وكل شئ فان

حرر هذه النسخة النفيسة المرغوبة والمجموعة المقبولة المطلوبة المسماة بالسفينة المنسوبة الى الراغب الوزير احمد نصفت غفر له وقد وقع الفراغ فى

سفينة الراغب وزينة الطالب

محمد راغب باشا — ١١٧٦

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Or. 378 Wossocher Bl. 387v - 388r

Ms. or. 378

	Description of texts
Call number :	
↳ recent :	Ms. or. 378
Acquisition :	Date :1996 Place :Amman Purchaser :Leipzig University Library Seller :private property Notes :none
Language :	Arabic
Author :	
↳ Short form :	Muḥammad Rāghib
	محمد راغب
↳ Complete form :	f. 1v, 470r: Muḥammad [Beg] Rāghib [Pāshā]
	ق 1ب, 470أ: محمد [بيك] راغب [باشا]
↳ Date of death :	24 Ramaḍān 1176/9 April 1763
↳ Place of death :	Istanbul
↳ Place of activity :	Egypt, Raqqah, Aleppo, Istanbul
↳ Reference :	Ḥājjī Khalīfah VI/586-587, no. 14761; EI2 VIII/390-391; GAL II/424 S II/632; Kaḥḥālah IX/304-305; Ziriklī VI/123
Title :	
↳ in Ms. :	f. 1v, 470r: Safīnat al-Rāghib wa-dafīnat al-maṭālib
	ق 1ب, 470أ: سفينة الراغب ودفينة المطالب
↳ in Reference :	Safīnat al-Rāghib wa-dafīnat al-maṭālib
	سفينة الراغب ودفينة المطالب
↳ Versions :	Safīnat ar-Rāghib wa-dafīnat al-ṭālib
Content :	Vast anthology of extracts from works of various fields mainly Koranic science, sience of hadīth, metaphysics, mysticism, law, Arabic grammar and chronology. The books from which Rāghib Pāshā extracted passages are written in red and overlined with a red stroke respectively. For a detailed survey of the anthology's content s. Gustav Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen

	Handschriften der Kaiserlichen-Königlichen Hofbibliothek zu Wien. Vol. 1-3. Vienna 1865-1867, no. 411
Notes :	f. 470r: repetition written in pencil of the information on the work and author given in the colophon of the MS f. 470v: Jumādá I 1227/May-June 1812 written in pencil between ff. 387v-388r: piece of paper with information on the work and the author in the margin: text corrections in the copyist's hand
	Physical description
Number of volumes :	1
Binding :	
↳ Material :	Oriental reddish-brown leather binding with central rectangular ornaments in gold; spine renewed, of black leather
↳ State of preservation :	in mediocre condition; edges of the covers burst open; slightly worm-eaten
Writing material :	
↳ Material :	paper
↳ Colour :	yellowish-brown yellowish-white
↳ State of preservation :	thick; very smooth; fluffy; slight worm damage and ink stains
Number of pages :	I-II, 470, III-IV; f. 1r blank
Dimensions :	21,6 x 13,6 cm
Text area :	13,4 x 6,1 cm
Number of lines :	25; f. 1v: 22; f. 470v: 3
Catchwords :	complete / on every verso page
Script :	
↳ Style :	Naskhī
↳ Ink :	black red
↳ Characteristics :	beautiful ordinary handwriting; tiny; delicate; densely written; headings in red or overlined in red
Date of copy :	f. 470v: 21 Jumādá II 1237/15 March 1822
Date of autograph :	1176/1762-1763

Place of autograph :	Istanbul
Further copies :	London, British Museum, Suppl. (Rieu) no. 1154 Princeton, Garrett Collection (Mach) no. 4295 Vienna (Flügel) no. 411
Editions :	Būlāq 1255/1839-1840, 1282/1865-1866, 1288/18711872
Author of record :	Wiesmueller
Status :	revised
Owner :	University Library of Leipzig
Reference URL :	http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00000324