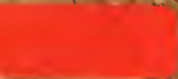




3 1761 063 49985 9

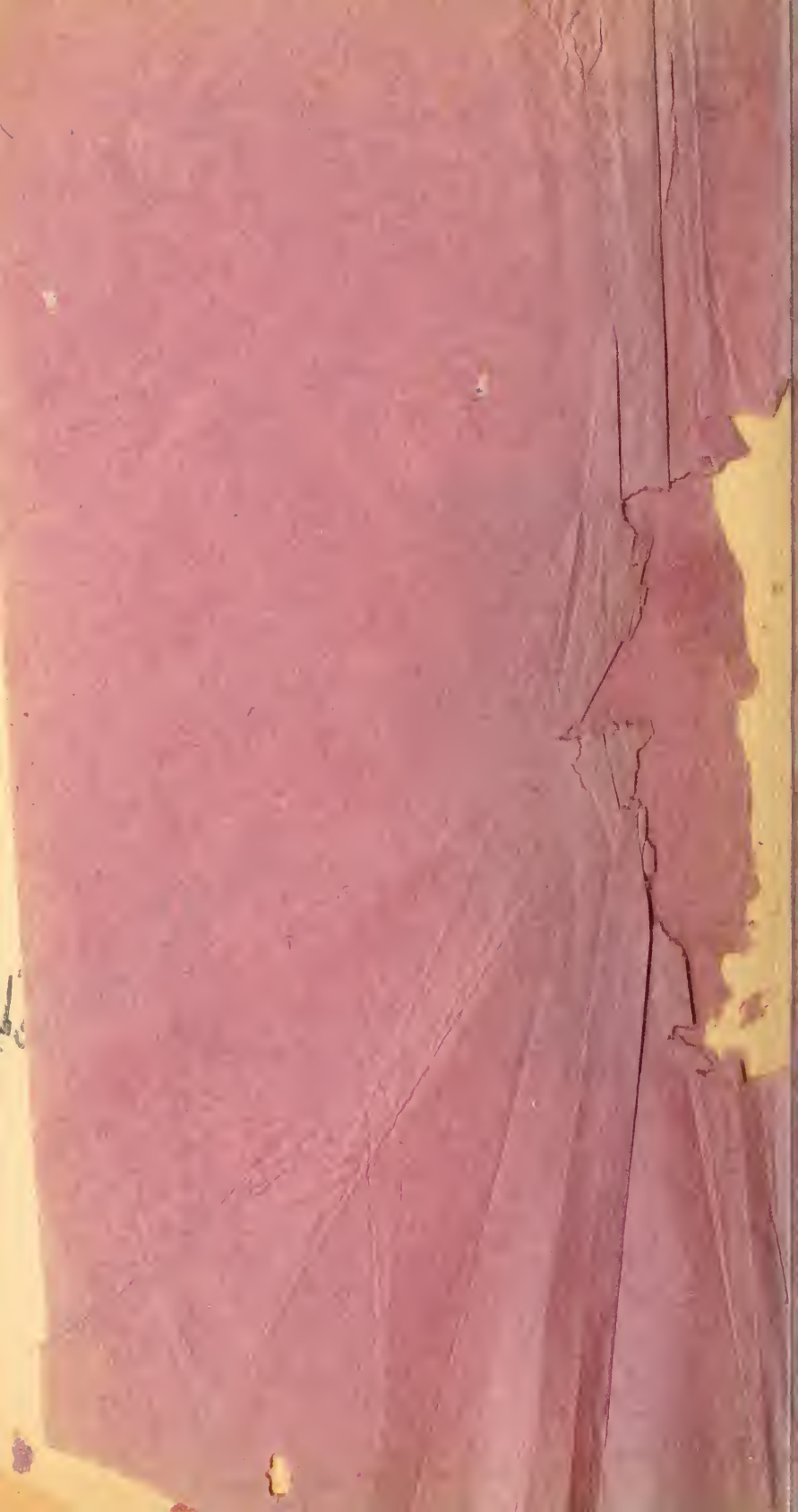


BP  
165  
.5  
T3  
1890  
C.1  
ROBA

النشأ والقبائل العنصرية  
التي هي في الواقع



- \* على نبي
- \* المولى
- \* كمام
- \* كلام مايدانى
- \* ارات حاشية
- \* لارباب
- \* كل من
- \* القيمة
- \* السلاطين
- \* واليقين
- \* \* ن
- \* مادام





الدعوات ويقضى الحاجات\* وما اخبر به النبي من اشراط الساعة  
من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول  
عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق\*

والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسول

البشر افضل من رسل الملائكة ورسول

الملائكة افضل من عامة

البشر وعامة البشر

افضل من عامة

الملائكة

١٥  
١٠٠٠

- \* اما بعد حمد الله المتنزّه عن سمة النقصان \* والصلوة على نبي \*  
\* آخر الزمان \* فقد تم بعون الملك المتعالى \* طبع حاشية المولى \*  
\* الخيالى \* على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى \* ككاتب \*  
\* قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب الكلام ما يدانى \*  
\* موشاة طرر هو امش تلك الحاشية الدقيقة \* بدرر عبارات حاشية \*  
\* البهشتى الايقنة \* مذيلا من العقائد فى آخرها \* لتم الفائدة لارباب \*  
\* النهى \* مع صرف الاهتمام والدقة البليغة \* فى تصحيح كل من \*  
\* تلك الكتب البديعة \* فكانت مجلّة رفيعة القدر غالية القيمة \*  
\* حرية بان تبديل الاموال الكريمة \* وذلك فى ظل سلطان السلاطين \*  
\* باسط بساط العدل والعلم على الارضين \* ناصر اهل الحق واليقين \*  
\* قانع بدع المتدعين \* مولانا السلطان ابن السلطان السلطان \* \*  
\* الغازى عبد الحميد خان الثانى \* ادام الله اركان دولته مادام \*  
\* الدوران \* واقام قوائم سلطنته ما اختلف المسوان \* بالمطبعة العامرة \*  
\* الكائنة فى الآستانة العلية \* جاه الله عن الآفات \* والبليّة \*  
\* وقد \* وافق \* تمام التمثيل \* وكّل التشكيل \*  
\* واواخر ربيع الاول من سنة ثمان وثلاثمائة والف \*  
\* من هجرة من خلقه الله على الكمل \*  
\* وصف \* صلى الله تعالى \*  
\* عليه وعلى \*  
\* المتيمين اليه \*

لا يقتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العددان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين\* وفضل الانبياء محمد عليه السلام\* والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا اوثنة والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين امره ونهيه ووعدته ووعدته\* والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق\* وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشي على الماء وفي الهواء وكلام الجماد والجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته ودياته الاقرار برسالة رسوله\* وفضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلقهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة\* والمسلمون لابدلهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وترويح الصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم\* ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ويكف عن ذكر الصحابة الابحير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام\* ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر\* ولا يبلغ ولى درجة الانبياء\* ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر\* ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس من الله كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر\* والعدوم ليس بشيء\* وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم\* والله تعالى يحيب

واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى  
لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرأى وبين  
الله تعالى والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان  
وهي إرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره والعباد أفعال اختيارية يشاؤون  
بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهي  
حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الأسباب والآلات  
والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس  
في وسعه وما يوجد من الألم في المنضروب عقيب ضرب إنسان وانكسار  
في ازجاج عقيب كسر إنسان وما أشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد  
في تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالمت مخلوق الله تعالى والاجل واحد  
والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما ولا يتصور أن يأكل  
إنسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما هو إلا صلح للعبد  
فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين  
وتنعيم أهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث  
حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق  
والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا يفتنان ولا يفتن  
أهلها والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر والله تعالى  
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز  
العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة إذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال  
كفره والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر وأهل الكبائر من المؤمنين  
لا يدخلون في النار والإيمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الأعمال  
تتزايد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص والإيمان والاسلام واحد وإذا وجد  
من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول  
أنا مؤمن أن شاء الله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة  
والشقاوة دون الأسعاد والأشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى  
ولا على صفاته وفي إرسال الرسل حكمة وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر إلى  
البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدين والدنيا  
وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات وأول الأنبياء عليهم السلام آدم وآخرهم  
محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم في بعض الأحاديث والأولى أن

## متن عقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للمخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين\* احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية\* النوع الثاني خبرا لرسول المؤيد بالمجزة وهو يوجب العلم الاستدلى والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات\* اما العقل فهو سبب للعلم ايضا ومثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه ومثبت بالاستدلال فهو كسبي\* والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق\* والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجواهر وهو الجزء الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروائح\* والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الخي العليم السميع البصير الشافي المرید ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائة ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من عمله وقدرته شئ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والاقّة والله تعالى متكلم بها امرناه بخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة في العقل



فان قلت قال تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الآية بقاء التعقيب فدلّت على الاستجابة قلت هو بحث آخر والكلام هنا على ما في سورة الاعراف فافهم ( قوله غير هذا ارفق الخ ) لعل دلالته على عدم اصابة داود عليه السلام غير خفية على من فهم ان لارفق في قتيابه

الاجانب واحد وان تعبير ابنه عليه السلام بصيغة التفضيل تأدب ظاهر فافهم ( قوله والبحت في الاجتهاديات ) فيجوز تعدد الحكم فيها ( قوله غير مسلم ) قد نختار الشق الثاني وثبت عدم التفرقة قياسا بين الاشخاص بأن كلا من المجتهدين لا يجوز اختصاص ما دى اليه اجتهاده من الحكم ببعض الاشخاص دون بعض مع توافيهما فرضا كما لا يخفى ( قوله لكن الثاني اولي ) قيل لافضل لجميع الهماعلى ما عدا رسل الملائكة فالاولى الاول وجوابه ان اضافة الآل له مهذ فالمراد مؤنوهم فقط فلا غبار في كلامه ( قوله صفات فاضلة ) لاخلاص وقوة العقيدة وعدم الفتور عن التسبيح آناه الليل واطراف النهار ( قوله في حق الانبياء )

غير هذا ارفق بالفرقيين وهو ان يدفع الحرت الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرب يتفقون بهائم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بائنه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان احق كما يشعر به غير هذا ارفق ( قوله وقد اجتمعوا على ان الحق اه ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ( قوله لا تفرقة اه ) واعترضوا عليه بانه ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة ( قوله فلو جوه الاول ان الله امر الملائكة اه ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة ( قوله وقد خص ذلك بالاجماع اه ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني اولي اذ من قواعدهم ان حل اللفظ الاخير على المجاز اولي من حل الاول كيلا يكون كنز ع الخلف قبل الوصول الى شط النهر ( قوله اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل ) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اخزها ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط ان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل العظيم

اذهم على هذه الصفات ( قوله يظهر ان هذا الوجه ) اى الوجه الرابع هذا آخر ما اورده من الكلام والحمد لله على التمام وعلى رسوله السلام واله الكرام وصحبه العظام قد وقع الفراغ من جمعه وتأليفه ايلة السبت قبل العشاء الثامنة عشر من شهر رجب المرجب المنظم في سلك شهور سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة النبوية والحمد لله وحده



(قوله وقد يجاب  
الخ) وفيه ان  
لا فائدة في تكليف  
ما في عجز الاتيان  
فالاولى جواب  
الشارح رح  
(قوله وعدم  
العدم وجود)  
وهو الخلق  
(قوله ثم الظلم  
المطلق) اى  
المذكور بلا قيد  
المحمول على  
الكمال والا  
فطلق الظلم  
يتناول التسمين  
التعدى على  
الغير والعصيان  
(قوله وقد يجاب  
ايضا) هذا هو  
الموافق لما روى  
من انهم اختاروا  
واحد منهم (قوله  
على ان صيغ  
الافعال الخ)  
يعنى ان الدلالة  
على امر آتى  
ليست بمحصنة  
بل فظة ينال فافهم  
(قوله قالوا الخ)

وقد يجاب عنه بانه انما يلزم العصية لوتر كوه عن قدرة واختيار  
لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته)  
يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ياتي في  
الثاني الجمال الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة  
غير معلوم (قوله غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة  
العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف  
لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا  
ان ما لهما وغيابها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب العاصي  
مع التمكن منها وقد يعبر عن الملكة بالاطف لحصولها بمحض لطف الله  
وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا  
بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من العصية لانه التعدى على الغير  
وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على  
ما هو رأى اكثر المفسرين (قولا لا يزال المحنة) اى التكليف يستمر به  
اثرها حتى يحسن الله تعالى عباده ويبلوهم اثم احسن عملا (قوله قلنا غير  
الجارى هو نصب الخ) وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى  
ان يتشاوروا في نصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب  
ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله ولا يعزّل الامام بالفسق)  
لا يقال بل يعزّل لقوله تعالى \* لا ينال عهدى الظالمين فان النيل  
بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء لانقول الوصول  
بمعنى المصدر امر آتى لبقائه وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل  
بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الأفعال  
للمحدوث فليأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرُد عليه  
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب  
ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء  
ممنوع قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين  
ولا يؤثّق او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم ان مباحث  
الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة  
اعتقادات فاسدة ومالت فرقى اهل البدع والاهوا الى تعصبات  
باردة تكاد تقضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض  
عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث  
بالكلام واُدْرِجَتْ فى تعريفه عوناً للقاصرين وصوناً للأئمة  
المهديين عن مطا عن المبتدئين



(قوله يطريق التشبيه الخ) لعدم صدق ﴿ ١٠١ ﴾ تعريف المعجزة عليها (قوله وان ار يد بعد بعث

الخ) قد يقال  
المراد الشق الثاني  
لكن البعدية  
يجوز ان يعتبر  
ظرفا لحصول  
الفضل لا لوجود  
البشر وفضله  
عليه السلام  
حاصل حين  
البعث لا بعده  
فعلى هذا لا حاجة  
الى تخصيص  
عيسى عليه السلام  
وغيره واما  
افضليته على  
سائر الامم  
فستفادة من  
افضليته على  
الافضل منهم  
فانهم فانه نفيس  
(قوله وقد تواتر  
الخ) المقصود منه  
ذكر مناقبه  
لا الاشارة الى  
كونه افضل من  
عثمان رضى الله  
عنه ويحتمل هذا  
وما قبله يا باهما  
قوله عليه السلام ثم  
يصير ملكا  
غضوضا فانهم

بطريق التشبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر  
(قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طعبت  
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر  
رضي الله تعالى عنه ومثل هذا السؤق لا ثبات افضلية المذكور وبه  
يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد  
عليه انه ان اراد بعد موت نبينا لم يفيد التفضيل على من مات قبله عليه  
السلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام وعلى  
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص  
عيسى عليه السلام) وكذا اذريس والحضر والاياس عليهم السلام  
اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاخياء  
الحضر والاياس في الارض وعيسى واذريس في السماء  
(قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اي صراحة والافعال كحاجة افضل  
منهم والافضل من الافضل وذلك قال سابقا والاحسن (قوله  
على هذا وجدنا السلف) اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض  
الى تفضيل علي بن ابي طالب وثمان والبعث الاخر الى التوقف فيما بينهما (قوله  
فلو وقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة التواب امر لا يعلم الا باخبار  
من الله تعالى ورسوله والاعخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يعلم  
بتسبع الاحوال وقد تواتر في حق علي ما يدل على كثره عموم مناقبه  
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد  
اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر  
رضي الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين من  
يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة  
اي اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية واخزابه  
بغوا عن طاعته مع اعتراضهم انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة  
منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه (قوله ولعل  
المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء يكون  
ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث)  
فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الدلة لمطلق  
الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فليطمان  
قاعدة الوجوب على الله والاحسن والقيح العقليين وايضا لو وجب  
على الله لما اخلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كاجلسة  
ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم  
وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي قال الله تعالى لاراهيم \* انى  
جاعلك للناس اماما \* وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم)  
لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة



في الاتصاف بأنه كلام الله  
لاوحدة المدلول بناء  
على ان التشبيه للتوضيح  
ولا فرق في وضوح وحدة  
مدلول هذا وذلك وعدمه  
لكن الاقرب ان يراد هنا  
وحده المدلول ايضا  
والتشبيه لما مر ذكرها  
في بحث الكلام (قوله وقيل  
سماها الخ) يعني اطلق الرويا  
على المعراج على زعمهم  
(قوله ومرة بروحه) وذكر  
ذلك في بعض التفاسير (قوله  
بل هي ستة الخ) فديضم  
الارهاص الى الكرامة  
والاستدراج الى الالهانة  
(قوله امتحانا الخ) فيكون  
معجزة معلومة له لكن المتبادر  
من الآية ان لا علم له (قوله  
من الظروف الزمانية الخ)  
يعني انها على الاكثر ظرف  
ومضافة الى الجملة (قوله  
متعجبا لانكارا

وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى • ان  
شركائى (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يحاج بان  
المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول  
عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون  
استدراجا) ان وافق غرضه والاسمى اهانته كإروى  
ان مسئلة الكذاب دعى لأعوز أن يصبر عنه العوراء  
صححة فصارت عنه الصححة عوراء وقد يظهر الخوارق  
من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من الحزن والمكره  
ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة  
واهانته وفيه نظر بل هي ستة بضم الإزهاص والاستدراج  
(قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص  
لنبوة عيسى او معجزة زكريا عليهما السلام والثاني معجزة  
سليمان عليه السلام فلنأخذ لا ندعى الا ظهور أمر خارق  
عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم  
تسميته ارهاصاً او معجزة لنتى هو من أمته وسباق الآيات  
يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم  
يكن زكريا عليه السلام علم بذلك والامسأل بقوله أتى لك  
هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق  
الارهاصية ليست من محل النزاع والافالنزاع لفظى ولا يحضى  
فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة  
مرمى (قوله بينا رجل آه) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما  
المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة  
الاسمية وفيها معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجرد  
عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والافاعامل معنى المفاجأة في  
تلك الكلمتين (قوله فقال الناس آه) اى عند حكاية النبي عليه  
السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقره  
تكلم اى تكلم بحذف احدى التائين فقال عليه السلام امنت  
بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله  
اشار الى الجواب بقوله آه) حاصله ان الاشباه عند ادعاء  
الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقرب رساله رسوله  
وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله  
وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو

والكلام فيه على أن التأدية إلى النفرة حال وقوع الظهور لاحتلال جوارزه (قوله بإعلام من الله  
 قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

لا ينافي الاعلام بلا وجوب  
 وما يقال من ان كثير امن  
 الانبياء قتل ولم يتقل منهم  
 اظهار الكفر ففيه ان المقتل  
 لا يوجب الخوف عند  
 الدعوة لجواز حصول  
 استيلاء الكفار بعدها مع  
 الامن عندها فافهم (قوله  
 اي بطريق صرف النسبة)  
 يعني ان المراد من الصرف  
 عن الظاهر هو هذا  
 لا مطلق الصرف والامكان  
 ذكر غيره من ترك الاولى  
 والكون قبل البعثة لغوا  
 لدخوله فيه فالمصروف  
 مصروف فافهم (قوله  
 بحمل العام) يعني يجوز ان  
 يراد بالصرف عن الظما  
 عداترك الاولى والكون  
 قبل البعثة (قوله فيه منع  
 اي بحسب الظافافهم (قوله  
 وفيه ما فيه) لجواز ان يراد  
 خلاف المتبادر (قوله  
 فعطف التفاوت الخ) قيل  
 المراد بالتعدد التكثر الى  
 العادو بالتفاوت الرجحان  
 في البلاغة وغيرها لكن  
 لا يخفى عليك ان ذكر التفاوت

بإعلام من الله (قوله فصروف عن ظاهره) اي بطريق  
 صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه  
 صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على  
 ما عدا الخاص المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة)  
 فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم  
 ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه  
 لا يدل له) قديقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع  
 الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد توجه ايضا بان  
 في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى  
 او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف  
 ايضا قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه بالبشر والاولى  
 ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين  
 عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثناءه) اذا اصل  
 في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يتدرج في الملائكة  
 لم يتناولوا امرهم بالسجود فلم يوجد فسقة عن امرته وقد  
 يجب بان امر الاعلى يتضمن الادنى بلا مرتبة (قوله صح  
 استثناءه منهم تغليا) فح يكون الامر بالسجدة للجماعة  
 فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا (قوله وهو  
 واحد) اي متحد من حيث انه كلام الله وأن تفاوت  
 من حيث خصوصيات النظم المقر وفعطف التفاوت على  
 التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها  
 كلام الله تعالى اي دال عليه فعنى الوحدة ظ والاول  
 انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت  
 بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا  
 مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية  
 ماله من الجنة وغيرها (قوله وواجب بان المراد الرؤيا  
 بالعين) وقد يجب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار  
 في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة

يعنى عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بعيد من التفسير و  
 لاشك في انه غفول او تزوير (قوله والاول انسب الخ) يعني ان المراد هنا وحدة الدال

تفعه عليه السلام من حيث رسالته (قوله والحق الخ) قيل الجواب ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو استماع للكلام المنظوم والمراد في غيره هو القاء المعنى في الروح في اليقظة والاول من

خصائص الانبياء دون الثاني لكن لا يخفى ان كلام جبرائيل عليه السلام مع مريم رض صريح في الكتاب واذكر ايضا ارسل الى ام موسى عليه السلام ملك على وجه النسوة فاختر ايها شئت من الجوايين واعلم به (قوله بالفتح) اي بفتح الكاف (قوله لانه علة) وهي عدم الرغبات في الاموال لقرب الساعة (قوله ماسوى الكذب الخ) فالكذب في غير التبليغ داخل فيه (قوله والكلام في الصدور) قيل جواز الصدور يستلزم جواز

فهو قوله تعالى \* اسكن انت وزوجك الجنة \* واما النهي فهو قوله تعالى \* ولا تقر باهذه الشجرة \* هذا الكذب كره في المواقف والمقاصدان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم ردان يقال لم لا يكفي ان يكون حواء امة مسئلة له في الجنة (قوله لم يكن في زمنه نبي) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياء فيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى ان قد فيه في التابوت \* و ام عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى موهزي اليك بجدع النخلة \* والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة و اظهار المعجزة على التعيين والاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكتمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكتمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى و اظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمد عليه السلام) وماروى من ان عيسى عليه السلام يصنع الجزية اى برفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعة تعالى انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علة كافية سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدو الاسلام وعدم الظعن (قوله واما عمد افعال اجاع) اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطا جاما اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محذور وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وان ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به ماسوى الكذب في التبليغ (قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة و رد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله اظهار الكفر بيقية) اى خوفا لانها اظهرت الاسلام ح اثناء النفس في التهلكة و رد بانه يقضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالنقمة وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في رمن ثمود و فرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث جواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور



ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما يفي به وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلائله على انه

هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور في الشرح دليل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فالحاجة الى هذا التوجيه قلت لو لم يجعل السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السنو وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعترض على المشايخ بل على من وحدهما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورد وهوانه لما اريد بالسعادة في بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبل والمشارك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشرار (قوله اي ترجع جانب الوقوع) يريد ان الحكمية وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد عليه)

عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين آه) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امرٌ خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله للأمن من أن يشوبه شيء من مناقبات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لو لمخالفته لما يتدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفران) يعني انه النبي والمردي لا بمعنى ان ايمان الخال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعاد في بطن أمه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله انه يحتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذ اقامت على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي ترجع جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ماسبق من احتمال الحكمية الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدينا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهدائه ولم ينفع برحمته به وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسوف والسخن وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي امر يظهر الخ) قيل لا بد من قديم موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدم في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر

قيل عليه ان الحكمية بالضرورة يقتضى الارسال البتة وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع التزام للاخام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق لبيان



حصوله بالاختيار اولا  
 والايماى هو النوع الثانى  
 ( قوله وليس بمختار عند  
 الشارح ) لانه جعل  
 التصديق الايمانى فيما سبق  
 نفس التصديق الميزانى  
 ( قوله وانما قلنا كذلك ) يعنى  
 تقدير المضاف وتقييده  
 المستثنى منه بكونه من  
 المؤمنين ( قوله ليلاتم كلمة من )  
 اذهى بيان للبيت ( قوله  
 اعترض عليه ) محصوله  
 تجوز عموم المستثنى منه  
 لكن لا يخفى عليك ان وضع  
 المظهر موضع المضمرة هنا  
 يؤيد الاتحاد لانه يوجب  
 القطع ( قوله من سعى فى علم  
 الكلام ) مع انه غير العلم  
 الشرعى فى المفهوم واخص  
 منه ( قوله عن الآخر ) اى  
 عن موصوف الآخر فافهم  
 ( قوله اى فيما رسل ) اوله به  
 لان الامر من مقولة الانشاء  
 ( قوله والاولى ) وجه  
 الاولوية عدم اشعار التغير  
 بوجه من الوجوه ( قوله تحقق  
 مدلوله ) اى المعتبر فى الشرع  
 ( قوله معارضة فى المقدمة )  
 وهى صغرى قياس الاتحاد  
 القائلة ان الاسلام عبارة عن  
 التصديق القلبي وتوضيحه

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله  
 المقام ( قوله بمعنى قبول الاحكام ) يعنى ان الاسلام  
 هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق  
 يجمع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف  
 يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل ( قوله ويؤيده )  
 اى الاتحاد قوله تعالى \* فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين \*  
 اى لم نجد فى قرية لوط احداً من المؤمنين الا اهل بيت  
 من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار  
 فيها ويللایم بكلمة من واعترض عليه بان الاستثناء  
 لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك  
 البعض النخاة وقد يستدل بقوله تعالى \* ومن يتبع  
 غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه \* والايمان يقبل من  
 طلبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم  
 وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام عمراً فاذا قلت من سعى  
 فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست بحكم بسهوى  
 من سعى فى علم الكلام ( قوله وبالجملة اه ) تصوير  
 للدعى يعنى المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما  
 عن الآخر وهو اعنى من الترادف والتساوى ويثبت  
 بكل منهما ( قوله فيما اخبر من امره ) اى فيما  
 ارسل ولك ان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار  
 عن وجوبه مثلا ( قوله والاسلام هو الخضوع  
 والانقياد لالوهيته ) فهو تصديق خاص بان الله  
 تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه  
 فينبها تغاير ظاهر ( قوله وهو فى الاية بمعنى الانقياد  
 الظاهر ) والاولى ان يقال قولهم اسلنا لا يستلزم  
 تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آنا  
 ( قوله فان قيل قوله عليه السلام اه ) هذا معارضة فى المقدمة  
 كان الاول معارضة فى المطاعنى الاتحاد وقد يقال اذا شريط  
 فى الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث  
 على ان الاسلام لا يتفك عن التصديق فلا يرد سؤال  
 على المشايخ وليس بشى لان مراد المشايخ عدم الانتكاح  
 من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه عقولاً

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعني ان الشرع لم يعتبرها جزءاً يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هي بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء في اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل التوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظري لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايان غاية انه موقوف على النظر وفي الثاني هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبي بفتة) الظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان

مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْرَعَ كَذَلِكَ كَرِيذَةً الْقِرَاءَةِ وَالْقِيَامِ بِحَسَبِهَا فِي الصَّلَاةِ وَإِضَاقِ دَيْتَقِضُ بَعْضُ أَنْوَاعِ الْفَرَائِضِ بِانْتِفَاءِ وَجُوبِهِ كَالزَّكَاةِ عَنِ الْفَقْرَاءِ أَوْ بَعْضُ أَفْرَادِهَا بِحَسَبِ قِصْرِ الْعُمْرِ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ بَلْ يُمْكِنُ أَنْ لَا يُحِبُّ الْكَلْبُ كَنْ آمَنَ وَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُحِبَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَبِهِ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِيمَانَ عِنْدَ الْمُعْتَرِطَةِ طَاعَةٌ لَا يُخْرَجُ عَنْهَا طَاعَةٌ أَوْ وَاجِبٌ كَذَلِكَ فَتَدْبُرُ (قَوْلُهُ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارُ) أَي بِاِعْتِبَارِ التَّحْصِيلِ فَإِنَّ التَّكْلِيفَ بِالشَّيْءِ بِحَسَبِ نَفْسِهِ غَيْرُ التَّكْلِيفِ بِهِ بِحَسَبِ تَحْصِيلِهِ وَالْأَوَّلُ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا فِي مَقُولَةٍ أَوْ فِعْلٍ وَأَمَّا جَعْلُ التَّكْلِيفِ بِالْإِيمَانِ تَكْلِيفًا بِالنَّظَرِ الْمَوْجِبِ لَهُ فَهُوَ عُدُولٌ عَنْ ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَاجِبَةٌ أَجْمَاعًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْحَقِّ أَنَّ النَّظَرَ يُقَدِّمُ لِلْبَشْرِ وَلَوْ بِالْوِاسِطَةِ وَبِحَسَبِ التَّحْصِيلِ وَلِذَا قَدْ يُعْتَقَدُ نَقِيضُهُ عِنْدَ الْعُقْلَةِ عَنِ النَّظَرِ الَّذِي هُوَ وَاسِطَةُ التَّحْصِيلِ هَذَا خِلَاصَةٌ مَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ (قَوْلُهُ وَلَا يَكْنِي الْمَعْرِفَةَ) فَمِنْ شَاهِدِهَا الْمَجْمُوعَةُ فَوْقَ فِي قَلْبِهِ صِدْقُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْتَهُ يَكُونُ مَكْلَفًا بِتَحْصِيلِ ذَلِكَ اخْتِيَارًا فَهِيَ تَنْدَحَاصِلُ كَلَامٍ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ التَّصَدِيقَ هُوَ الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ الَّذِي يَحْصُلُ بِمُبَاشَرَةِ سَبَابِهِ وَالْمَعْرِفَةُ أَعْمٌ فَيَكُونُ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِينِيَّةُ الْاِخْتِيَارِيَّةُ تَصَدِيقًا عِنْدَهُ فَإِنَّ قُلْتَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَرَفَةُ الْيَقِينِيَّةُ الْغَيْرُ الْاِخْتِيَارِيَّةُ تَصَوَّرَ عِنْدَهُ قُلْتَ التَّصَدِيقُ الْإِيمَانِيُّ عِنْدَهُ نَوْعٌ مِنَ التَّصَدِيقِ الْمِيزَانِيِّ وَهُوَ الْمَقَابِلُ لِلتَّصَوُّرِ فَلَا اشْكَالَ هَذَا هُوَ تَوْجِيهِ كَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ

بالاختيار اولا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فاقول فممن اعتقد بفتة اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزاني) اذ هو اعم مما

حقيقة وبالجملة لولم يحز ذلك لاننى اطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي اطلاقاً حقيقياً على احد سوى عالم الغيب اذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل يدل على ما قلنا قول الشارح رح ويجرى عليه احكام الايمان ظاهراً الخ اذا اجراء ليس على

الاقرار الخالى عن التصديق القلبي بل لو علم ذلك يكفر قطعاً فافهم ايده الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجعل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يردونها بناء على ان المص اعتبر ان الايمان مجموع التصديق والاقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى ان لا يكون عيناً ولا جزءاً (قوله لان جزء الشرط شرط) اذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وان لم يتكرر بحسب ذاتها) اى وان لم يتكرر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقة وتوضيحه هو ان التفصيل مجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد دفيهما بحسب الذات لكن اجزاء مجموع تلك النسب التى هى متعلقات لاجزاء مجموع تلك التصديقات متكررة متصفة بانها يجب الايمان بها بانصافها بذلك العنوان «من غير» كان اجزاء التصديقات ايماناً متكرراً بخلاف الايمان الاجالى اذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قديقال يجوز ان يكون المراد ان التصديق اليومي مثلاً يتغير

لا الكرامية ولهمذاذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله وايضاً الاجاع منعقدها) رد آخر على الكرامية لأعلى المص ومواقبه كاتوهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى \* تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ هُنَا وَأُوبِلْ جَعَلِهِ خارجاً لا اعتبار خطائى وكفى بالظاهر حجة (قوله لا تمنع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضاً (قوله وهذا) اى كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصره عليه السلام كذا فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء فى ان التفصيل ازيد) لتكثيره بحسب تكثير متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيداه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقديتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا شاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل آء) قديدفع بأن المراد زيادة أعداء حصلت وعدم البقاء لينا فى ذلك (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخواريج والعلاف وعبدا الجبار الهمدانى او فرضاً فقط كما هو مذهب الجبارين واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل بما يقع جزءاً من الايمان لا بما شرع جزءاً وكذا بعض الفرائض قديقع فرضاً فيقع جزءاً

تلك التصديقات متكررة متصفة بانها يجب الايمان بها بانصافها بذلك العنوان «من غير» كان اجزاء التصديقات ايماناً متكرراً بخلاف الايمان الاجالى اذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قديقال يجوز ان يكون المراد ان التصديق اليومي مثلاً يتغير



بينه وبين ما سبق اذ المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله نفع وما ذكر فيما سبق من عدم النقل اتمامها بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه يحتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتم اذا ضم) فديقال سياق الكلام في ثبابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه

النصوص) يعني بعد الضم المذكور وهذا لا ينافي ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامية) ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله في وضع الشرع واللغة) يعني انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك في وضعهم لانه واجب بتصرف عقلي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) دليل للبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخروية المترتبة على الايمان (قوله من اضمr الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقها يدل على ان الدال لا يكتفي في ترتب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول

يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا آه) يرد عليه انه ليس المعبر عند الكرامية بمجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمr الانكار واظهر الاندعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمr الاندعان ولم يتفقق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اي يطلق عليه لفظ المؤمن عندها لسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اماراة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب ان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لا يكتفي في الايمان فعل اللسان) لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لاننا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطن

ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل في الغرض هنا (قوله كافية في صحة اطلاق) قيل فساد غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك في ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بانه مؤمن لا يجب عليه اعتبارا لتجاوز في اطلاقه هذا لو قصد معنى انه مقرب بل قد يريد لمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا



احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الاقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك ان النسبة واقعة لكن فيها تم اختلافوا في صحة ايمان المقلد مع ان له جز ما غاياته انه تقبل الزوال فالترام كفاية الظن في باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصولة ان بينهما

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لآمرة التكذيب غير معتد به و الايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) اى في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قدينه هل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة ام) لدلتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يضار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لانزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شققت قلبه)

تدافعا ورد بمنع اشعار العبارتين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه رح مبني على الظ (قوله لا يحتمل السقوط) قد يقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزء لا انتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا في المحققات ومانحن بصده فن الاعتبار الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعنى ان هذا الجواب لا يساعده مذهب الاشاعرة فاللام للعهد (قوله واما حال الحضور) اى حال ملاحظة العقل للتصديق قد يذهل عن حصوله وقد لا بناء على ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم (قوله مع انه جزء مفهوم الايمان) فلولا هذا الجعل لما وجد مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام التصديق القلبي في جميع آتات العمر بحسب ملاحظته دائما فلانم ذلك

في الاقرار فافهم (قوله لدلتها على ان محل) اى دلالة بحسب ظواهرها مع « يرد » انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لاصيرورة الى النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

الصغيرة أصلاً لكن لا يخفى عليك ان تخصيص النائب ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة بالذکر لا وجه له وح الحق ان مراد الشارح تزييف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العقو على ترك

تعذيب النائب وصاحب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا بطلان قولهم رأساً (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو ان اهل الكبيرة الغير النائب من المؤمنين مخلد في النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامی) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكن غير مفيد) اذ يكفيهم الدوام فانهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فعله ناصب وهذا ليس كذلك فانهم وقيل عليه انما ذكره مثلاً لاستشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانته خبير بأنه ليس بشيء اذ لا شك في اولوية ذكر المثال المستشهد به على ان الظاهر الاستشهاد اذ المقام مقامه وكون اللام صلة في الظاهر احتمال التقوية لا ينافي ايضا تلك الاولوية (قوله يقيناً خالياً) اذ لا شبهة

يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامی والأقصر فته تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) فالو الولا الخلوص لم يتفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكن غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالا جاع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى \* انؤمن لك واتبعتك الارذلون • لاحتمال ان يكون اللام في لتقوية العمل لا للتعديدية (قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) اي يحصل فيه منسوبة الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كالسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقيناً خالياً عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يدرج يقين سوفسطائي ونحوه في التصور وانه يبط بالضرورة أو لا يخصص التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه يكر ويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكتب في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيماً حاصراً توصلابه الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجعله كافر الاشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظو في حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يخبر عند التأمل فانهم (قوله حد الجزم والاذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذي لا يخطر معه

(قوله بلا دليل) اذا اجاع  
 من الفريقين على عدم تعين  
 المغفرة في حق الصغائر  
 (قوله لان جزاء الادنى)  
 فيه ان انسداد باب  
 الخلاص عن صاحب  
 الادنى وانفتاحه لصاحب  
 الاعلى لا يخفى بعد (قوله  
 او لعدم الدخول) فيه  
 تجوز انها غلظ واشد من  
 الكبيرة كما لا يخفى (قوله  
 لكن لا يدل على انها في حق  
 اهل الكبار) ربما يقال  
 اقتضاء المقام توسمهم بما  
 يخصهم على ان ما ذكره  
 الشارح يدل على ثبوتها في  
 حق اهل الكبار (قوله  
 فعلها تقبل بطريق آخر) كما  
 ان يشفع شفيع من عند  
 نفسه (قوله نعم لو قيل)  
 حاصله ان ما نحن فيه  
 بصدده ليس كالمثال  
 المذكور فافهم (قوله والى  
 صغيرة المحتجب غير مفيد)  
 اذ يجوز ان يكون العفو  
 بالنسبة الى صغيرة غير  
 المحتجب قيل قد جرى  
 الشارح ههنا على ما هو  
 المشهور من عدم قولهم  
 باستحقاق العقاب باركتاب

بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز معفوة  
 الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لا يقال  
 مرتكب المكروه يستحق جزا مان الشفاعة كما نص عليه في  
 التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لانقول لانم  
 الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى  
 له جزاء آخر عظيم ولو سلم فعل المراد حرمان الشفعية او  
 حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او  
 في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم  
 الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يع  
 الكبار (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست  
 لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تسبج الحال  
 وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبار  
 (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية تنفى اصل الشفاعة  
 ولو زيادة الثواب ثم انه يتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية  
 فالمعنى ان جاء شفاعته الشفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل  
 بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في  
 الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص  
 واعتراض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير  
 راجع اليها فيم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان لا ضرورة في  
 رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية  
 خاصة بحسب الوضوع وعمومها على ضرورة في ضرورة فاذا قلت  
 لأرجل في الدار وانما هو على السطح ايس يلزم منه ان يكون  
 جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة وقوعها في  
 سياق النفي كوقوعها فيه فيم ايضا لم يبعد جداً (قوله يجب  
 تخصيصها بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم  
 الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته  
 (قوله فلامعنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير  
 المحتجب عن الكبيرة هم والى صغيرة المحتجب غير مفيد تأمل  
 (قوله لانه بط الاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة  
 والخروج عن الجنة بط الاجماع فتعين الخروج عن النار  
 وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف  
 ونحوه (قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا  
 الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التزك ثم انه  
 لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

بالتحقيق



مخلة للحكمة كما لا يخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله والصحيح ان الضمير للغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجراء على الظاهر وان يجيوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والتبادر من عفو هو عفو حال الاتصاف به وهو لا يقع اصلا بخلاف الكبير اذ التوبة عنه لا يجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول من واجبات التوبة فافهم

(قوله انما استطرذ) يعني ان ذكره على سنيل التبع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيسه به وان كان المدعى الذي يحصل به الرد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثاني وقوع ذلك العقاب كما نهت عليه وادلة

والصحيح ان الضمير للغفرة وانهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغار جمعاً بين الأدلة ولانسلم عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره ههنا رداً لمتسكهم بهذه الآيات في الوجوب ايضا وال جواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يخذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصترح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله أجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر وأشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولولم يحتمل الكبيرة على الكفر ليق التقييد

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتدارك المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لا يتنافى عفو الكل كما لا يتنافى عفو البعض لمحصل الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله اذ المراد بالكبائر) تعليل للتقييد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكلمات ومغفرة ما دونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما نزل الله تعالى (قوله من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصّر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للبالغه والافلاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبلة اجماعا (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا وعلى كفر ان النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه محض صرّو على المسند اعنى الكون على المكذب على ما تقرر والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اي ان يكفره واما غير عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبمضمهم الى انه تمتنع عقلا) اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذبه وهو قول المعتزلة وقد ابطاله اولاً وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع ان يحتمل القبح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان تمتنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة منتزعا للحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجنابة وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بان لا يصح تخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى \* ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة بعم المشرك بل كل ما جاز مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا جازي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق ثمة وكذا لا يصح تخصيص بالصغار لان مغفرة الصغار عامة

ذكر ذلك في شرح جامع البخاري للكرمانى رح (قوله والجواب ان الحكم الخ) محصول هذين الجوابين تخصيص كلمة من بالكفار او ببعضه فافهم (قوله محمول على الترك) يعنى اما ان يأول الترك او الكفر (قوله نظائره) من المذكور في الشرح وغيره (قوله اي ان يكفر) يعنى هو من قبل ذكر الخاص وارادة العام لتسكتة (قوله لمنافاتها الحكمة) اي لا لقبحه عقلا فتأمل (قوله مثل اثابة المحسن) دونه (قيل عليه العفو عن الكفر في الجملة) خروج عن الحكمة لكن لا خفاً في ان تعذيب صاحب الكبيرة ثم الاثابة على ايمانه وعدم تعذيب الكافر مع عدم اثابه ابد ليس بتسوية

اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود  
 في وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء  
 وهو بكل شيء عليم\* (قوله واما المراد الدوام بانه آه) يعني  
 ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار يعد  
 دائماً بحسب العرف وأن انقطعت في بعض الاوقات ولك  
 ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع  
 النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) اي  
 المقصود منه فلا يرد عليه ان ما لا يفنى يدل على وجود  
 الصانع وهي من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله)  
 ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر  
 بالاتفاق والافسار انواع الكفر يبقى خارجة (قوله  
 افهما اسمان اضافيان) هذا تحالف ظاهر قوله  
 تعالى \*ان تجتنبوا كبار ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم\*  
 والتوجيه ما سيجي من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر  
 (قوله بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم منه  
 عدّه حلالاً فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم  
 التصديق القلبي (قوله لما اجمع عليه السلف)  
 لا يقال لا إجماع مع مخالفة الحسن لانقول النفاق كفر  
 مضمّر وقيل المراد هو الإجماع المتقدم عليه وهو غلط  
 والاما مخالفه الحسن (قوله والحديث وارد على  
 سبيل التغليظ) لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع  
 لانقول المراد بالامان هو الامان الكامل لكن ترك  
 اظهار القيد تغليظاً ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي  
 ان يصدّر مثله عن المؤمنين (قوله على رغم انف ابى  
 ذر) رغم الآنف واصله الى الرغام بالفتح وهو التراب  
 وفيه مدّة صريحة يقال فعلته على رغم انفيه اي على خلاف  
 مراده لا اجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف  
 اي قلت هذا على رغم انفيه (قوله ومن لم يحكم بما  
 انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق  
 والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر  
 من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما هنما الجنس فيعم النبي

جواب عما يقال  
 من انه لم لم يحمل عليه  
 حتى لا تفيد الآية مدحهم  
 لعدم لزومه الوجود فافهم  
 (قوله اذ المراد بالشيء هو  
 الموجود الخ) يعني لو تم  
 هذا الدليل لدل على عدم  
 خلقها يوم القيمة ايضا  
 لكنه قد يقال المراد كل  
 شيء في الدنيا فافهم (قوله  
 فلا ينقطع النوع اصلا)  
 في الاعتبار الاول انقطاع  
 ما بين المثلين (قوله اي  
 المقصود منه) وهو ترتب  
 الآثار المطلوبة منه عليه  
 (قوله فسائر انواع الكفر)  
 كالانكار بالشر وعذاب  
 القبر وغيره (قوله النفاق  
 كفر مضمّر) فلا مخالفة  
 من هذه الجهة لكن  
 فيه ان له مخالفة من جهة  
 اخرى وهو القول بكفر  
 اهل الكبار فافهم  
 (قوله وارد في التغليظ)



والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع  
 التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول  
 فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى • كما نصحت  
 جلودهم بدلناهم جلودا غيرهما • يدل على تغاير الجلدين  
 مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت  
 خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله)  
 ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يجعل الحسنات  
 اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى  
 انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض  
 والاصح انه غير فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله)  
 ويرجحه اطيب من المسكاه) ويجوز ان يكون له طعم لذيق  
 فيلذذ برجحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله)  
 من شرب منه فلا يظم ابدا) ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له  
 عدم دخول النار او لا يعذب بالظم من شربه وان دخل النار  
 (قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث  
 الصحيح المشهور ان الميراث قبل الصراط وما روى من ان  
 الصحابة قالوا يا رسول الله ان تظلمك يوم الحشر فقال عليه  
 السلام على الصراط فان تجددوا فعلى الميزان فان لم تجددوا  
 فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن  
 يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض  
 المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة  
 كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالفت لاجماع المسلمين  
 وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى \* قلنا اهبطوا منها جميعا  
 اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه  
 يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقوله اترك  
 (قوله يجعلها الذين) اي تحلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان  
 يجعل للذين منه ولا تباين الجمل فيصير الحاصل جعلها كاشة لهم  
 لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه  
 من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على  
 التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله اكلها دائم) الاكل  
 تضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الا ترام

التعذيب فافهم (قوله)  
 فتأمل) اشارة الى ان  
 اتحاد اجزاء الجلدين ليس  
 بلازم للاعادة اذ يجوز  
 ان يخلق الجلد لامن الاجزاء  
 الاصلية للبدن فافهم (قوله)  
 والحوض في الموقف)  
 قد يقال يجوز ان يخرج  
 الله من الجنة للانتفاع  
 يومئذ ثم يدخله (قوله)  
 قلت يمكن الخ) وحاصله  
 ان الجمل بمعنى التيسير  
 الذي ذكر يتبادر منه  
 التمكن من التمكن لا التمكن  
 بالفعل والتمكن لازم  
 الوجود فلا يتأخر عنه  
 فلا فرق بينه وبين ماسبق  
 من معنى الجمل في الدلالة  
 على انها سوف توجد  
 (قوله واما الحمل على  
 التمكن بالفعل الخ)

( اذ المراد )

الذي استدل به في قوله  
 لا يظم ابدا  
 لا يشرب به الا من قدر له  
 عدم دخول النار  
 او لا يعذب بالظم من شربه  
 ان يكون له طعم لذيق  
 فيلذذ برجحه

بحسب تبدله ( قوله وثانيا ) جواب باختيار الشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنية ( قوله وقد يجاب ) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنية ( قوله وايضا لتمام ) نقض اجالى لاستدلالهم بتخلل العدم فافهم ( قوله وفيه بحث ) اى فى قوله وقد يجاب ( قوله ثم لا يخفى ) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين ( قوله فلا تخلل فى الشخص الباقي ) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففي الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى انحلال قد قطع اتصال سابقه بلاحقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقي لا يفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقطوع

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ والوقت هما معاد فرضاؤا قالوا ايضا والواعيد المدموم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجوز التمييز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجهه وايضا لتمام ذلك لا يمنع بقاء شخص ماز مانا والالتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع فى انحلال فلا تخلل فى الشخص الباقي ( قوله لان مرادنا آه ) وذهب البعض الى إعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى \* كل شئ هالك الا وجهه \* واجيب بأن هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها واثارها فالفرق اهللك لكل ( قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لاصلية ) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة تولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ أصليا والفساد فى الوقوع للأجواز ( قوله وان الجهنمى ضرسه مثل أحد ) قيل ذلك بالاتفاخ لا بضم زائد والازم تعذبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به ( قوله قلنا انما يلزم التناسخ ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء

استمراره بالعدم فافهم ( قوله ليحصل الجسم ) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا ( قوله للروح المتعلق به ) قد يقال الكلام فى جعله متعلقا بما لم يعص به لاجل

انه يفعله البتة ولا يتركه وأن جاز الترك كما في العادات فانا  
 نعلم قطعا ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبا وأن جاز  
 انقلابه وأجيب بأن الوجوب ح مجرد تسمية والعجب  
 انهم لا يعلمون ما خبره الشارع من افعاله واجبا عليه  
 مع قيام الدليل على انه يفعل البتة ( قوله استحقاق تاركة  
 الدم والعقاب ) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب  
 شرعي والأفعلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه  
 تعالى بمعنى استحقاق تاركة الذم عند العقل فيكون وجوبا  
 عقليا ( قوله وهو ظاهر ) ان لا معنى للذم لانه المالك على  
 الاطلاق وللعقاب بالانفاق اذ لا تصور في حقه تعالى  
 ( قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق ) انما قيد  
 بالامكان لان النقل الوارد في المتمنعات العقلية يجب تأويله  
 لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى \* الرحمن على العرش  
 استوى \* لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب  
 تأويله بالاستيلاء ونحوه ( قوله نار يعرضون عليها )  
 اى عرضهم على النار احرأهم من قولهم عرض  
 الأسارى على السيف اى قتلوا به وقوله تعالى \* ويوم القيمة  
 يعرضون \* دليل على العرض قبل ذلك اليوم ( قوله اغرقوا  
 فادخلوا نارا ) وجه الاستدلال ان الغناء للتعقيب من غير  
 تراخ ( قوله جاد لا حيوة له اه ) جوز بعضهم تعذيب  
 غير الحى ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماء كقول الخلق  
 نوع الحيوة فى بطن الأكل فواضح الامكان كدودة فى  
 الجوف وفى خلال البدن فانها تألم وتلذذ بلا شعور منا  
 ( قوله لا دليل لهم يعتد به ) قالوا ان أعيد الوقت الاول  
 ايضا فهو مبدأ لا معاد والأفلا اعادة بعينه لان الوقت  
 من جملة العوارض وأجيب اولابان اعادة العين بالمشخصات  
 المعبرة فى الوجود ولائم ان الوقت منها والاي لم تبدل  
 الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان  
 وقت الحدوث مشخص خارجى لاننا نقول هذا مع انه  
 كلام على السنم دفع بأن المعبر فى الوجود ما لا تصور  
 هو بدونه وما لا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة ايضا

( وثانيا )

ما يدل على تشبههم هنا  
 بذيل الفلاسفة فاذا كرته  
 من المعنى المغاير للوجوبين  
 فليس بمتضاهم ( قوله  
 قال بعض المعتزلة ) الظاهر  
 ان الترك فى قولهم ايضا  
 صحيح بالنظر الى ذاته  
 فرجعه الى قول الفلاسفة  
 كما سبق فافهم ( قوله  
 وقوله تعالى ويوم القيمة )  
 لوجه لتغيير عبارة  
 الآية الكريمة لعله سهو  
 منه ( قوله دليل على ان  
 العرض قبل الخ ) فيه  
 ان العاطفة لا تدل على  
 الترتب اللهم ان يقال المراد  
 الاستدلال بالفحوى ( قوله  
 نوع من الحيوة ) ويجوز  
 ذلك فى الاجزاء المتفرقة  
 المجتمعة عندنا لعدم  
 اشتراطنا البنية لها فتعريفها  
 بأنها قوة تتبع اعتدال  
 النوع على ما فى المواقف  
 اتماهو بالنظر الى الحيوة  
 المعلومة الوقوع فافهم  
 ( قوله وقت الحدوث  
 مشخص خارجى ) اذ يلزم  
 تبدل الاشخاص



تعالى يعلم أنه لو كبر لضل لورد عليه الكافر الذى مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح و لا كان منة قولا سديدا فانهم ( قوله على ان عدم المغفرة

اصح ) حتى يكون هذا الكلام دليلا على تجوزهم ترك الاصح اذا اقتضاه الحكمة والتفصيل فى هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولا دلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لانها ولو سلم انه ناش منها فعنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام المح محالا آخر فليس فيه تجوز ترك الاصح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجوز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافى استحاله ولو سلم المنافة فهو مذهب بعضهم والكلام مع

لامنة فى شقته الجليية بل فى افعاله الاختيارية المتبعبة عنها ان وجدت ( قوله وجوابه ان منع ما يكون ) حاصله ان الاصح امر لا يستوجب احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يتصل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى \* وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم \* اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة فى كلامه على ان عدم المغفرة اصح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم التجوز على التقدير المحال لا ينافى الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب فى الخصوصيات ( قوله ثم ليت شعري اه ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين ابطالهما وجوابه انهم جعلوا الإخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله فنزوم المح يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة ان يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويستبدونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

الجمهور لامعهم ( قوله فتجب عليه ) اى عقلا ( قوله فى الخصوصيات ) اى لا يجب فى رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه ( قوله غير الوجوبين ) وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور ( قوله وجوابه ) يعنى ان فى كلامهم

مختلف في الهداية وبيان الطريق بعم الكل وايضا فيه قوآت  
 قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء  
 غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي  
 ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام  
 فضيلة يلبق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع  
 عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث  
 لان التمكن في نفس فضيلة والمذمة من عدم الحصول  
 ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق  
 الفضائل بالتقديم واستبقها في استيجاب التعظيم  
 نعم التمكن عام لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن  
 هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد  
 قومي) ولقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب  
 يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه يناق  
 التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في  
 امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة وحل بعضها على  
 التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالنقض  
 والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فذمة وكن على بصيرة  
 (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ  
 بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع  
 والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا  
 منافاة (قوله والاما خلق الكافرا) اذا اصلح له عدم  
 خلقه ثم اتمته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض  
 فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض  
 للنعيم المقيم قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا  
 وان اعتبر جانب علم الله على مامر في صدر الكتاب  
 فالامر ط (قوله ولما كان له منه اه) فانهم قالوا ترك  
 الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فزوم الخجل  
 ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابا  
 ولانته في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى  
 لا يقال الاب المشفق يستوجب المنفعة على ولده في شفقتة  
 شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقتة لانا نقول

ان يراد ( فيثبت يكون  
 بمعنى خلق الاهتداء  
 قوله مختلف في الهداية )  
 بعضهم مهدي وبعضهم  
 لا ( قوله الا بالحصول )  
 اي بحصول الاهتداء  
 لا ببيان طريقه ( قوله  
 نعم التمكن عام ) اي  
 الاستعداد موجود  
 في كل شخص وتخصيص  
 البعض بالمدح به يدل  
 على ان المراد بالهداية في  
 قولهم فلان مهدي نفسها  
 لا استرادها لكن هذا  
 جواب آخر لما يقال غير  
 مناف لما ذكر من البحث  
 في جوابه السابق فافهم  
 ( قوله يناق التفسير  
 بالخلق ) ولهذا قيل  
 معناه ثبتنا على الهداية  
 الحاصلة فافهم ( قوله  
 وان اعتبر جانب علم الله  
 الخ ) ان اجيب بأن من  
 مات طفلا لم يمت الا في  
 زمان الموت فالموت اصلح له  
 فيه لان الله





ماليس في الوسع اعم من  
 المنع والممكن الغير الممكن  
 من العبد عادة وكون النزاع  
 في جوازه لا يستلزمه في كل  
 من قسميه اذ العموم لا يستلزم  
 الشمول (قوله وفيه بحث) لا  
 يخفى عليك ان مال السؤال  
 انه تكليف بجمع النقيضين  
 وهو التصديق والتكذيب  
 وحاصل البحث دفع لقوله  
 واذعان ما وجد من نفسه  
 خلافه مستحيل الخ وهو  
 لا يسمن ولا يعنى من جوع  
 والحق في الجواب منع  
 تكليفه بالجمع بينهما لجواز  
 ان يكون الاخبار بالتحتم  
 على الكفر مبني على ثبوت  
 اختيار الكفر على الايمان  
 الاجالى في علم الله فافهم  
 (قوله مع اناعلم) جواب عما  
 يقال ان الدليل لا يدل على  
 ان لا صنع للعبد في المتولد  
 فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز  
 الخ) وتلخيصه هو ان  
 المقضى موته في وقت معين  
 بسبب معين ولو لم يقدر  
 كذلك لجاز ان يغير السبب  
 او الوقت في التقدير (قوله  
 قلت) لا يخفى ان مضمونه

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يحيد  
 من نفسه خلافة ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة  
 الوسطى والذي يحميم مادة الشبهة هو ان الحال اذعانه  
 بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك  
 بخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص  
 فالواجب هو الاذعان الاجالى اذا الايمان هو التصديق  
 اجالا فمما علم اجالا وتفصيلا فمما علم تفصيلا ولا استحالة  
 في الاذعان الاجالى وقد يجب ايضا بانه يجوز ان يكون  
 الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه  
 اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره انه  
 لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف  
 امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون مع  
 انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة اكتساب ماليس قائما  
 بمحل القدرة) مع اننا نعلم بالضرورة الوجودانية ان حالنا  
 بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في  
 غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن  
 العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة  
 السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما  
 ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه  
 ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدر لموته) ولو  
 لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير  
 قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله وقد قطع عليه  
 الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو  
 اجله الذى علم الله تعالى موته فيه ولو لا القتل فهم يقطعون  
 بامتداد العمر لولا ما حصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف  
 زمان يبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق  
 ذلك في المتولد ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان  
 لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله كذا في شرح المقاصد  
 (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)  
 ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت

في اجراءه على مذهب  
 الشيخ اذ القدرة الحادثة  
 المقارنة هي ما جمعت  
 الشرائط بحيث لم يبق  
 هناك مانع سوى القدرة  
 القديمة وغير المقارنة  
 غيرها وبالجملة لا يجب  
 حينئذ تعميم التأثير فافهم  
 (قوله بخصوصية ذاتية)  
 دفع لما يقال من انه  
 ليس جعل احدهما  
 صفة للآخر اولى من  
 عكسه (قوله بحيث  
 الخ) وهو الهيئة  
 الحاصلة للكلف عند  
 سلامة اسبابه واطلاق  
 المصادر على الهيئات  
 التابعة لها مسامحة  
 شائعة (قوله مناط  
 خلق) وحاصله لانفكاك  
 بين السلامة والقدرة  
 عند المباشرة فوضعت  
 موضعها (قوله ومن  
 لا يقول به) اي بتكليف  
 ما لا يطاق (قوله لا يعدها)  
 اي الثالثة (قوله على  
 الاطلاق) فيكون

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني  
 ان للكلف وصفاً اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ <sup>تجمل</sup> دال على  
 الاضافة ضمناً وتارة بلفظ <sup>مقتضى</sup> دال عليها صريحاً فلا فرق  
 الابالاجمال والتفصيل ونظيره <sup>سواء</sup> التمول وكثرة المال وكون  
 الاستطاعة وصفاً ذاتياً للكلف ثم والى لم يصح تفسيرها  
 بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الجملة  
 لاصحة التفسير هذا واقراب ما افاده بعض الافاضل من ان  
 امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث  
 سلكت اسبابه ولو ضوح الامر تسويع في عدا سلامة الاسباب  
 وصفاله (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والتسرفه ان  
 سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند  
 القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى  
 القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام  
 ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما تمتع في نفسه وما يمكن في  
 نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعده  
 علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً  
 والثانية لا يقع اتفاقاً ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة والثالثة  
 يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل بتكليف ما لا يطاق  
 واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظراً  
 الى امكانها من العبد في نفسه وقد توجه ايضا بان القدرة  
 الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون  
 مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل  
 تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما  
 ليس في الوسع) اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في  
 نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها  
 على الاطلاق لانه لا يستلزم التمول وقد يقال ان الالهي  
 كلف بالامان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع  
 ما علم بحقيقة به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق  
 في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافاً مستحيل  
 قطعاً يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلاً عن الجواز

قوله لا يقول به اي بتكليف ما لا يطاق (قوله لا يعدها) اي الثالثة (قوله على الاطلاق) فيكون

استقلال القدرة القديمة يمنع عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره

الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعة) اي مؤثرة في الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف ما يقضى به الضرورة فاندفع ما اورده (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هي المستجمعة للشرائط المعتبرة في الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لا يساعده كما لا يخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشعر ان المركب من الوجودي وغيره لا يؤثر في شيء لكونه عدما فلا يجوز كون ذلك الوصف جزءا من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لا يذهب عليك ان التأثير هنا اما هو في الكسب وهو

تَوَقَّفَ تَأْتِيرُ الْفَاعِلِ عَلَيْهِ عِنْدَهُمْ قَتَامِل (قوله فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ) يُشِيرُ الى وجه الذم في ترك الواجبات وأن لم يكسب التقيح وهو لا يتأفي الذم في فعل المنهيات لوجه آخر وهو صَرْفُ الْقُدْرَةِ اليه على ما سيجئ (قوله وَالْأَزْمُ وَقُوعُ الْقَعْلِ بِلاِ اسْتِطَاعَةٍ) لا يخفى ان هذا الكلام الزام على مَنْ يَقُولُ بتأثير القدرة الحادثة والآفلا دَخَلَ للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما من امتناع بقاء الاعراض) فلانقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتهم بأن القدرة) حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومُدْعَى المعزلة يجوزها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما سَعَفُ بِهِ (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والايترم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رؤسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفریقين الا ان الشيخ ناظم يقرر بتأثير القدرة الحادثة فتشروا التأثير بما يعكس وصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلتها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامها) اي قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تعيينها له في التحيز والافليس جعل احدهما صفة للاخر اولي من العكس بل الكل صفة التبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر

اضافي واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية » الى التأثير الایجادی وقوله او معها الى التأثير الكسبي (قوله لا اشكال اصلا) اي



على ازيلته كما في افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث الى

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته فيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس (قوله وقد يجاب) اي عن النقض بالارادة (قوله بالترك) اي بترك ايجاد حادث ما (قوله وليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله بمعنى انه) اي ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اي قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضي ان يوجد) اذ قصد استعمال المعدوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشيء) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصدا لاستعمال بعد وجودها فاتخذ ما اعتبره من القصدين بلا محذور (قوله فبح لا شركة) اي لعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

وقد يجاب بان الاختيار هو المتكمن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الافعال) اي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العباد) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سبباً لان يحاق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيحى لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله ويجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه افصح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كل من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقته كذلك ليس افصح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يتجزى في ملكه الامشاء (قوله وهى علة للفعل) اي علة غادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط غادى له كيبس الملاقيه ولك ان تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته فيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس (قوله وقد يجاب) اي عن النقض بالارادة (قوله بالترك) اي بترك ايجاد حادث ما (قوله وليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله بمعنى انه) اي ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اي قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضي ان يوجد) اذ قصد استعمال المعدوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشيء) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصدا لاستعمال بعد وجودها فاتخذ ما اعتبره من القصدين بلا محذور (قوله فبح لا شركة) اي لعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

قوله من شأنها التأثير عنده ومن شأنها

وهو انهما تصرف له تع فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لاحاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعترض على المقصود الذي هو نفس التعميم وهذا الكلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفي على الناظرين

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعنى على ما هو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسيبية والسببية فلا بعد في استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار بصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم ظ) اذ تعلقه قديم (قوله فبني على ازيلية) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا

وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يقصّل هناك (قوله فيجب) والآن انقلب علمه تعالى جهلاً وتخلّف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والظاهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدمه العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلّف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا) قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرّعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد حركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعرى وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبني على ازيلية تعلقها ايضا

من الترتك حال صدور الفعل منه فان قيل ازيلية تعلق العلم ينافي هذا التمكن «وقد يجب» فثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازيلية تعلق الارادة قلنا الكلام في ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وما قيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

لم يجزم الشارح به  
 لاحتمال ترادفه للقضية  
 (قوله ولا من سائر  
 الحثيات) كحثة  
 كونه كفراً مثلاً  
 (قوله اختار الشارح)  
 وأنت خير بأن تعبير  
 الشارح بالمقضى  
 يشعر عدم جواز الرضا  
 من حثة كونه مقضياً  
 والحق انه انما لم يرد  
 النهي عن رضا كسبه  
 وقضاء الله تعالى متفرع  
 على علمه التابع  
 للعلوم فافهم (قوله  
 وقد لا يجامعه)  
 في ايمان المؤمن يجامع  
 وفي ايمان الكافر  
 لا اذ لا يخفى ان فيه  
 ترك التعرض مع انتفاء  
 تعلق الارادة (قوله  
 واعلم ان المؤثر) حاصله  
 ان فيه ستة مذاهب  
 (قوله مر ذكره)

ولا من سائر الحثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان  
 الرضا الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا  
 الطريق في الجواب فلي تأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد  
 الخ) قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً  
 لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوية في عدم وقوع  
 ذلك كالمالك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم  
 يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص  
 ومغلوية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير  
 المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال  
 عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو  
 الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد  
 يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق  
 الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد  
 افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد ما قدرة الله  
 تعالى فقط بلا قدرة من العباد اصلاً وهو مذهب الجبرية او  
 بلا تأثير لقدرة وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا  
 ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع  
 التخلف وهو مذهب الفلاسفة والروثي عن امام الحرمين  
 او مجموع القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب  
 الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله  
 موصوفاً بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي  
 والمقصود ههنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت  
 جزءاً للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مداراً محضاً كما هو مذهب  
 الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا  
 التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في  
 المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه)  
 لبطان تكليف الجهاد بالضرورة واما قوله ولا ترتب  
 استحقاق الثواب فقيه نظر من ذكره وقد يرد ايضا على  
 الجبرية بعدم فائده التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري  
 لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد  
 تعميم علم الله تعالى وارادته) هذا بيان الجبر وعدم التمكن  
 بالنسبة الى كل ممكن ومسبق من قوله فان قيل فيكون الكافر  
 مجبوراً بيان بالنسبة الى الموجودات فقط

على من اتى الهدى والعباد اعطى  
 نعمته الرحمن على من يشاء  
 لم يتب الا الحق على من يشاء  
 ثم يتب من الفعل والعلل والاعراض  
 العباد



ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه  
والالتفات قطعي الحصول وبه تدفع ما يقال يجوز ان لا  
يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله اي عملكم) على ان ما  
مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح  
تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على  
الاستغراق والافعال ليعم مثل السرير بالنسبة الى النجار  
فلا يتم المقصود واما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة  
حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفن يخلق كمن لا يخلق  
لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجوهر لكنه  
خلاف الظاهر (قوله والمعزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون  
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة  
في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان  
المكلف به امر اختياري البتة (قوله المدح والذم والثواب  
والعقاب) فديقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية  
كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب  
فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل  
عن لميتها كما لا يسأل عن نية خلق الاحتراق عقيب مساس  
النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اي قوله تعالى  
كن فان الله اجري عاده فيما اراد شيئا على ان يقول له كن  
فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل آه) يؤيده قوله تعالى  
فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح  
المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته  
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فهو  
من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى  
التكرار (قوله والرضا بما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى  
لِلرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء  
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجب  
بان الرضاء بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى  
ليس بكفر وانت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل  
بتعلق صفته ايضا بالاسترة في صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم  
الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا حيث ذاته

عليك ان جهة المدح قد  
تخرج عن شأنها بالمقارنة  
بعض النقائق والانكار  
مكبرة (قوله ولو في حال  
المباشرة) قيل عليه عدم  
العلم في تلك الحال لا ينافي  
الشعور فان الانسان اذا  
زاول عملا قد لا يثبت ذلك  
في ضميره اقله التفاته وانت  
خبير بأنه يريدانه لا يقدر  
على التفصيل ولو توجه  
اليه بالفتات كثير فاندفع  
الاشكال فاباك والضلال  
(قوله بمعنى المفعول) فيكون  
ما تعلمون في الآية الكريمة  
بمعنى المعمول وهو الحاصل  
في المفعول به وحاصله  
ارادة الحاصل بالمصدر  
(قوله ثم يحمل الاضافة)  
اعتبار هذا الحمل ولو في  
ما ل الآية لا بد من ذلك اذ  
المدعى انه تعالى خالق لجميع  
الافعال العبادية (قوله  
يعم) هذا العموم صرح به  
الشارح رح ايضا في ما  
الموصولية فانهم (قوله  
خلاف الظاهر) اذ اللفظ عدم  
الاختصاص (قوله اشارة  
الى خطاب التكوين) وانما

لاستلزامه المحال وهو صحة مملوسة الباري تعالى عن ذلك ( قوله يصح ان يقال )  
 قيل عليه صحة ذلك لغة متنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خبير بانه كلام على السناد

الظاهر ان قوله لم يرد الخ  
 منع لكلية المقدمة القائلة  
 والتعلق بالممكن ممكن اللهم  
 الا ان بين المساواة او يدعى  
 كونه معارضة لدليل تلك  
 المقدمة ( قوله لمن يخاطبه )  
 المنصوب راجع الى من  
 وفاعل الفعل الطالب فافهم  
 ( قوله هو العلم بهويته  
 الخاصة ) قيل في الجواب  
 ان اريد بالعلم بها انكشافها  
 انكشاف المشاهدات فهو  
 الرؤية بعينها وان اريد به نوع  
 آخر فلا بد من تصويره وانت  
 خبير بان المراد الانكشاف  
 التام بالعقل لا بالبصر  
 الرؤية هو الثاني لا الاول  
 ( قوله والخاطب لا يقتضى )  
 اى لا يتوقف الاعلى العلم  
 بالخاطب بوجه فان من  
 يخاطبنا من وراء الحدار  
 يكفيه العلم بنا بوجه فافهم  
 ( قوله للمعتزلة ان يقولوا )  
 ليس لهم هذا لان ما نقول  
 به من الانكشاف التام وان  
 صح حصوله لا بالبصر اذ

يصح ان يقال ان أعدم المعلول انعدم العلة والعلة  
 قد تمتنع عدمة والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع  
 لا الامكان ( قوله وقد اعترض عليه بوجوه ) منها ان الرؤية  
 مجاز عن العلم الضروري و واجب بأن النظر الموصول بألى  
 نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم  
 الضروري لمن يخاطبه ويأجبه غير معقول كذا في شرح  
 الواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة  
 والخاطب لا يقتضى العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من  
 وراء الحدار ( قوله ان كانوا مؤمنين ) روى ان موسى  
 عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار  
 عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن  
 لك حتى نرى الله جهرة فعلمتهم ارتدوا وكفروا من بعد  
 ما آمنوا فلا اشكال اصلا ( قوله والجواب منع هذا الاشرط )  
 للمعتزلة ان يقولوا اترغبنا اتمهاو في هذا النوع  
 من الرؤية لا في الرؤية الحقيقية بالمعنى عندكم  
 بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا  
 في شرح المقاصد ( قوله كالمعدوم لا يمدح ) يرُد عليه  
 ان معدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى  
 العدم كما ان الاصوات والار لا تمدح مع امكان رؤيتها  
 لكونه مقرونة بصفات النقص والحق ان امتناع الشيء  
 لا يمنع التمدح بفيه اذ قد ورد التمدح بنبي الشريك واتخاذ  
 الولد في القرآن مع امتناعه في حقه تعالى ( قوله لكان  
 عالما بتفاصيلها ) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جلة  
 والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة  
 الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجالى ( قوله بل  
 لو سئل عنها )

يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله به ايضا وهم لا يقولون به فافهم  
 ( قوله لاشتماله على معدن كل نقص ) قيل المدح بجهمة لا ينافي في الدم بأخرى ولا يذهب

اعلى العلم  
 بطريق  
 بالمتن

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الموجود (قوله لان التأثير) لا يقال سيحیی ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لانا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحةها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لا تقبل الاثرية قد فوع ان المراد من التأثير كون الشئ مدار الآخر (قوله جواب لقوله) وتوضیح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتصاف الشئ

بصحة الرؤية ولا شك انه وجودى واحد مشترك فيكونه وجوديا يندفع الاول والثالث وبالوحدة والاشترک يسقط الاخران الثاني بالاول والرابع بالثاني (قوله وهو لا يدفع) ساقط كما عرفت (قوله الطريق المذكور) يعنى الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا وما بعده من اللوازم مبنى على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قد عرفت ما فيه (قوله يكفي ان يقال) هذه الكفاية لا يضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقده شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية آه) جواب لقوله الواحد النوعى قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشترک الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذ ان رأينا زيدا لا ندرك منه الأهوية ما هو امر مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة المؤسسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن يمكن) يرد عليه انه

الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها بصحة وحاصله تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المترك هو الموجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا يشكر اشترک الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته



(قوله جواب التسليم الاول بل الثاني) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك من جانب لا يوجب العينية وجواب الثاني ان الصفة التي بينها وبين موصوفها جواز الانفكاك

ولو من جانب غير لا غير (قوله اما لغوى) لا وجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قد يقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لا وجه لا اعتبره في الوسط دون الواجب فانهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابي الذهن عن الجواز رأسا لما باشروها (قوله كون المفروق مبصرا) قد يقال يقتضى كون شئ ما هنالك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاوصاف وبهذا يتم الاستدلال واما ما

جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذا الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد (قوله اقدم منه) القدم اما لغوى فالمعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قديما وأولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجود الممكنة واكملها فلناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكمال فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الاتكشاف صفة المرئى ومصدر المبني للفاعل صفة الرأى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا خصم قائل به (قوله ضرورة انان فرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانان فرق بالبصر بين الاعمى والاطمع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعيا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا لو علت بالامكان نصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

قيل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فبحر محض فانهم (قوله يرد عليه ان التحيز) قد يقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليه فالك هذا الاعتراض الى ما سيورده الشارح من النظر

يثبت الازمية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلا وجه للاخراج عن الارادة وانت خبير بان الوجوه سبقت لاثبات الازمية لكن دلالة الثلاثة عليها متفرعة على وجودية الموصوف

لا الثاني (قوله فكيف لا يكون صفة اخرى) قيل المعنى الذي هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة و الارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته في الازل بانه الخالق ينافي هذا فلا يحصى عن ارتكاب مبدأ آخر و ادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميتها تحكم لا يخفى ولعل هذا هو الذي شجعه على الانكار بالنفي فافهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والايحراج وسيجئ انه لا يتحقق بدون التكوين ولا يذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصله منه ولوسلم فبقيد القوة (قوله

فكيف لا يكون صفة اخرى) قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) او يكون التعلق الازلي لوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقد تبوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان التردد يبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوخ نظائره توسيع الدائرة الا يرى انه ردود وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب التزاميا (قوله ومن ههنا) اي ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالتقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تمة الجواب وحل الغير على المصطلح وقال وهو غير لنعحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والاما كان غير الامتناع انفكاك عن التكوين وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسئلة عند الخصم وفي التكوين موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه الزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدث مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه ولوسلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولوسلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حتمية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لامتثالا وقد عرفت آفا

الزاميا) فلا يجب التحقيق في جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل «جواب الخ) هذا هو التحقيق اذا لفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال في نفس الصفة فافهم

ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلان لكنه لا يلزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن وسمى به العام الموجود في اى موضع كان فانهم ( قوله ملع ولع الخ ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء في الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثة نفر مثلا

حروف ملع كل منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث يسمع منهم الحروف بل ترتب فلا شبهة في انه ح يلزم اتقاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحمل اللفظ لمعنى كل من ملع وملع والحاصل ان الوجود الدفعي يتأني الترتيب الوضعي الا في النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما ( قوله واظهر ) بطلانه ( مرجع الضمير القيام بالغير ) قوله يرد عليه ان لزوم آه ) وجوابه ان المراد الجواز الوقوعي اى لوقوع تلك الاطلاقات من اهل اللغة ( قوله وقد اشرنا الى ماله وعليه ) اى فيما سبق من بحث

ملع ولع ونظائرهما اذا لفرق الابل ترتب الاجزاء ( قوله ويفسر باخراج المعدوم ) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كافي سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها ( قوله ) يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى ) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سمعني اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره واظهر بطلانه لم يتعرض له ( قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه ) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه ( قوله واما تكوين آخر فيلزم التسلسل ) يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظ فانه يتفكك في مواضع شتى ( قوله ومبنى هذه الأدلة ) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب ( قوله ولادليل على كونه صفة اخرى ) ويحظر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل تقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فليست فيه ( قوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده ) قيل عليه تجوز سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد في تجوز كفاية تلك الذات في الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك ( قوله كأنه اراد ما عدا الخ ) قد يقال كل من الوجوه ليس مثبت لازمية الصفة الوجودية فتايد ان الوجه الثاني



صفاته لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال  
 بالتوقيف او لا فظاهر منه ان حمل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله رد عليه ان هذا

جواب آخر ) يعني ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقتين واختيار المص انما هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثاني فن اول وادعى خفاءه على المعترض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول في الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لتحدد الطريقتان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقولا لامشتركا) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعد احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يتنازع عن الحقيقة والمجاز فاحققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لاجواب فيما حققه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا

رد عليه ان هذا جواب آخر لا يتحقق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعترضة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشترك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال بعضهم خص به لما سمعته من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما قرأه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخلص الابان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام

الشق ونمى لزوم المثلية لجواز ان يكون قرأتنا اظهار الابدان فسادا في حدوث « ملع » الظهور وولعه هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصح نفيه عنه) قيل

بسم الله الرحمن الرحيم  
 والحمد لله رب العالمين  
 والصلوة والسلام  
 على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 أجمعين

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اي واحدة بالشخص والتكثرات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اي مقيد بوصف كلي (قوله ولو سلم فجمال البعض الخ) قيل في امكان ارجاع كل الى

كل باعتبار نوع الاستلزام  
 بعد لا يخفى لكن لا يخفى عليك ان لا بعد في استلزام الكل الجزء على ما قرر الشارح فيتحد الكل بالجزء على الفرض فعد ارجاع بعض دون بعض بعيدا ليس الامن محض التعصب او عدم التفطن لقوله ولو سلم فافهم (قوله في كونها سفها) قيل لاسفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولد له ونحن نقول موجب السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء تحقق وجوده بعد اولوا الكلام عليه مكابرة لا يخفى (قوله تنبيه على الترادف) فيه ان القرآن خاص بالفرقان وكلام الله يعمه وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسى عام ايضا الا ان دون ثبوته خرط القناد (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يرد عليه ان المناسب اذا ان يسول بدل

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك في الجنس والتنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى آخر ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل) اعترض عليه بان فيه عرما على الطلب وأما حقيقة فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء اصلا وانه قطعي البطلان لاننا نقول فرق بين الامر الصريح والضمي والسفة هو الامر الصريح للمعوم (قوله لثلا يسبق الى الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير بان المتحرك) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة في العدول فقوله والاصح اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ)

بسم الله الرحمن الرحيم  
 والحمد لله رب العالمين  
 والصلوة والسلام  
 على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 أجمعين

تبيينه  
 ساء

قوله تعالى عن ذلك علو كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال ما ل كلام الشارح انه لو كان بمعنى الابدال ورومان لا يتزده الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لا يتزده عن حمل

من كلامه لا يستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تعبيرات عن معنى واحد يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الاعند العاجز عن جودة الفهم ( قوله تعبير عن الحالة الخ ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التعبير بصغيته وجد في نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم مغايرته لما سبق مسماة بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به أو لا الا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكافين بالايان مع انه لا يريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة نزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فن لم يفهم ما لم نقله المتلخص

أنى بالعجايب التي لا يتفوه بها عاقل ( قوله مغايرتها للعلم ) اى على زعم الشارح وان ورد عليه واراد فافهم ولا تنحرف عن المقصد بأذى وهم ( قوله لا بد في التوفيق ) الظان يقال في دفع التدافع ان الشرع المذكور في التلويح هو الاسلام المتوقف ثبوته على المعجزة التي هي الانفاذ القرآنية المنظومة على وجه البلاغة البالغة الى الذروة ولا شبهة في جواز اطلاق الكلام عليها و الموقوف على الشرع المذكور ههنا هو الكلام النفسى

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة ( قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام ) اى التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا ( قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء ) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعليه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة مجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع نزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من التحمل تأمل ( قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق ) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فإولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة ( قوله ومع ذلك فهو قديم ) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقاتلون بحدوثه ( قوله وذلك فيما لا يزال ) هذا مذهب بعض الاشاعرة

فان قيل التوقف على الانفاذ توقف على النفسى لانها قلبه « والجواب » قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم بايجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم ( قوله من التحمل ) بناء على ان النظم في سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التي هي النفسى لكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما في التلويح من الشرع بجوع الشرعية فلا دور في توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم ( قوله هذا قول الحنابلة ) وبالجملة ان في كلام الشارح لفاونشرا غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائمتين وكون الكلام عرضا وما عطف عليه من العرضية مع التقدم والاول للثاني والثاني للاول فافهم



بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعدهذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتقار الى الارادة على الشعور مما لا يخفى فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفي مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه الخبر بوقوع نسبة مانع علمه بارتفاعها مثلا يجدي في

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا لقول بمغايرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافاه ولا يخفى عليك انه لا يثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافاه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا ما اراد ربح من الحصر بانما هو الاضافي المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليقه فالاجترأ عليه المؤذن بالتعصب عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعني انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى

لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو وظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لالعلم المطلق اذ كل عاقل تصدق بالاجابة يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز للافهام والذي يحظر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجد في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات هذه الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجذب ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجذب ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله لكن امر عبده) فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا يطلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

الذي سيستدل على ثبوته له تعالى كالتاب لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا لعلمنا مغايرة كلامه لعلمه فسقط ما قيل من انه لا يريد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى خلفاء فيه وليس يريد ان على ثبوته فافهم (قوله محار الافهام) من حار يحار حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهري كما هو المراد والمتبادر (٩) (خ) (ت)

جر يانه فيها بالفرق بين حاسة وحاسة ( قوله تحدث لها ) لا يقال لايسة في انصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لاننا نقول لاجل حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم ( قوله وبه يندفع قول الحكماء ) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان وانفعاليا لا يخ عن القسمين وكل منهما لا يصح تخصيصا فإث قيل ان العلم بالشيء باعتبار ما يستجد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد

<p>( قوله تحدث لها تعلقات ) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا ( قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به ) واعترض عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصص آخر فيتسلسل والاي لم يوجب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والتك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لاننا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاسنزامه الترجيح بلا مرجح ( قوله وكون تعلق العلم تابع للوقوع ) تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والى العلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة به يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا يخلص الابيان وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه ( قوله انه ليس بمكره ولا ساه ) فان قلت يلزم منه كون الجماد مریدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجب الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى</p>	<p>متبوعية تقرر الوقوع فافهم ( قوله هو العلم الانفعالي ) هو على زعمهم ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عن انصاف به والفعلى خلافه ( قوله هو العلم بالمصلحة ) اى التصديقي به اقول الاحصاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المسماة بالاورادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا نفعه لكسل ونحوه على انه لا موجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا تخصص وانت خبير بان عدم كفاية العلم الحادث</p>
--	---

الضعيف موصوفه في صدور الافعال بنا في كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان «لاه تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في وجهه الاحسن لجواز كون المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفي تخصيصا والحق انه لا يخلص الابيان تساوى طرفي فعل ما كما اشار ان يدرج ( قوله هذا تفسير ارادة الواجب ) قيل فيه تأمل اذ المراد انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خبير

قد يحنى ان بالكسر نافية فلا تصحيف ( قوله على ماسبق الخ ) قيل على خبر صار بتقدير  
المضاف اى ذان يكون الخ والانتقاض باللازم هو انه لو عول على هذه النسخة لكان التعريف

المستنبط منه للغير غير جامع  
وقوله ايضا م صرف الى  
التمحل ( قوله وتعلقات  
حادثه متناهية بالفعل الخ )  
وغير متناهية بالقوة ( قوله  
يمكن الوجود من الفاعل )  
وهو غير الامكان الذاتى  
( قوله للتنبية على الترادف  
او على صحة الاطلاق قيل  
الفصل بينهما بالحياة دليل  
المباينة واقول هذا على  
الشارح وعلى تقدير صحة  
تفسيره لا وجه لذكرها  
سوى التنبين المذكورين  
على ان التنبية على صحة  
الاطلاق لا يتوقف على  
الترادف بل يكفيه عدها  
من الصفات الذاتية فعده  
بعيدا من العجائب فان قلت  
ففى غيرها من الصفات  
اشتراك فى هذا المعنى فواجه  
التخصيص قلت هو كونه  
علة الذكر هنادون هناك  
( قوله عند الاشاعرة )  
اى الجمهور منهم

على ماسبق الا يتحمل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه  
غير عند المعتزلة ( قوله ولا يحنى مافيه ) لان كون الشئ  
من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة  
مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه  
( قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها ) سواء كان  
قيما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل  
بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها ستجدد  
وتعلقات حادثه متناهية بالفعل بالنسبة الى التجددات  
باعتبار وجودها الآن او قبل ( قوله تؤثر فى المقدورات )  
تجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل  
فهو أثر التكوين عند القائلين به فتح تعلقات القدرة  
كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند  
بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما  
لا يزال وحادثه عند الآخرين ( قوله هى بمعنى القدرة )  
فذكرها للتنبية على الترادف او على صحة الاطلاق  
على الله القوى العزيز ( قوله والسمع والبصر ) هما  
صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم  
بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون  
سبب الانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف  
آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فالعلم نوعان  
من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل  
وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به  
يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر  
الصفات فى السمع

فلا منافاة بينه وبين دخول بعض الاشاعرة فى المؤولين كما ظن ( قوله ومن تمسك به ) اى  
بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم ( قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ )



الاتفكك في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ أفراده بحيزه ونحن نقول ما صورده هذا القائل  
امر استخسانى غير واجب الاعتبار والافلا معنى لنى التغير بين الوجود القديم  
الغير المتخير والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع  
ولا بمحله لعدمه (قوله الاعراض اللازمة) كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان (قوله

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان  
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات  
والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص  
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد  
مالا يخفى على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير  
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا  
بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام  
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها  
ومرادهم جواز انفكك احدهما عن الآخر بلا مانع  
اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتى (قوله مع انه لا يستقيم  
في العرض مع المحل) اى في العرض الجزئى مع المحل الجزئى  
لان الكلين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونا غيرين  
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلة  
مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قدي تصور موجودا  
آه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد  
(قوله والتغير بحسب المفهوم ليقيد) يرد عليه ان مجرد  
التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم  
اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا  
الحيوان الناطق ناطق كالمسوق في اول الكتاب (قوله  
وان يكون العشرة بدونه) قد وقع في عامة النسخ ان  
المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذا لا يمكن عطفه

بلا مانع اصلا) فيه انه  
تخصيص للتعريف بالاعم  
وهو غير مرضى على ما مر  
(قوله ايسا بوجودين في  
الخارج) اى لا تصور  
وجودهما فيه مع كليتهما  
فلا يرد انهم تعرضوا  
لاخراج الجسيمين القديمين  
مع انهما ليسا بوجودين  
في الخارج فافهم (قوله  
ظاهر الخ) وهو ان محله  
مدخلا في هذيتة (قوله  
خلل) قد يقال لا خلل فيه  
اذا مراد تصوره بدون  
اضافة المعلولية لكن فيه  
انه يلزم ان يكون الغيرية  
بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر  
اضافة ما بين الشئيين كانا  
لا غيرين ولو لم يعتبر  
لم يكونا كذلك على ان قول  
الشارح فيما بعد والحاصل  
ان وصف الاضافة معتبرة  
بعمه كما لا يخفى (قوله

غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »  
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يردفح كان اللفظ منه افادة زائدة لاردا على الشارح  
كما ظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

مذهب المتكلمين) اذ هم قائلون بقدّم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبي  
الجواب بط (قوله والكرامية) قال في شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء

(قوله فلا نقض الخ) قد يقال المشهور انه لا نقض في التعريفات بالحمّلات نص عليه المولى خووجه زاده في حواشئ شرح المواقف اللهم الا ان يقال مرادهم تعميم التعريف للأفرادهم المفروضة ايضاً (قوله على ان الاستزمام الخ) اي الاستزمام الذي اعتبره بين عددي الكل والجزء بان يكون الاول ملزوماً والثاني لازماً بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد نفي الاستزمام من اي جانب كان يدل على ما قلنا عدم تعرضه لنفي الاستزمام بين الوجودين لان الوجود الذي عدّه ملزوماً ملزوم في الواقع فالقصد بهذه العلوة تقوية نفي الاتحاد بنفي الاستزمام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفك الى احداً الجانين اذا كان موجب الانفك حالة عارضة ففي الغيرين

(قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدّم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالنفرع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الوجودين آه) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغيرهنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغيّره ثوبه (قوله اي يمكن الانفكك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الخيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الازلي الخ) لما كان عدم الانفكك بحسب الخيز ظاهراً لم يتعرض له والاف مجرد عدم الانفكك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستزمام بطريق المبالغة والافتخلف الوجوديين والعدمين ظ على ان الاستزمام بين العدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثه) فانهم قالوا بغيارة الصفات المحدثه للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف في الدار بالصفات المحدثه (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكك ما يعم الانفكك في الوجود وفي الخيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الخيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفككهما في عدم او حيز فان قلت لعلمهم أرادوا بجواز الانفكك جواز ان لا يكون احدهما قائماً بالآخر او بمحمّله ولا متقومابه والعالم

الموجودين لا يوصف بالانفكك الا ما طرأ عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الخيز في الانفكك من الجانين لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عنه في العدم يدل عليه تخصيصهم

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغواو التوجيه بانه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله اعم) حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغيرة الا ان قوله نعشهد بذلك فظهر

على ان قوله تعالى \* وما من اله الا اله واحد \* بعد قوله تعالى \* لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة \* شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقانو انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقسام وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والافواحد (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحداه) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في العدد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلام المراتب لا يتألف الا من وحدات تبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر ووحدات لاخستين ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن يحدث اي مسبوق بالعدم

أنهم يقولون بها ويلتزمون ما زمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله نع قالوا وهذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الآية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرد او بعلمهم بلزومه منه او بالالتزام فافهم (قوله في الالتزام تعين) وبالجملة انما استدل بوجود المعلول على وجود العلة فان انحصر العلة في الالتزام تعين ان قولهم قول على وجه الالتزام والافلايخ من ان يكون مجرد العلم باللزوم فتعين ذلك او غير ذلك ان أمكن فكذلك فافهم (قوله حاشيته) اي طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثل طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلاثة فالجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

اذ لار جحان لعد بعض ماتحت العشرة من الاعداد مثلا جزءا دون بعض وعد الكل «قوله» فاسد لذ يادته عليها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكفي مرجحا (قوله لا يوافق



بناء على ان القول بان مبادئ تلك الصفات حقيقة في حقائق الواجب بطريق الاولى اثلا

يكون انقص منامندفع بان  
كون الذات مبدأ من غير  
احتياج الى صفة وجودية  
هو الاكل لاحالة (قوله  
فلا يتم بذلك غرضهم) لان  
الثبوت بمعنى الاتصاف  
لا يوجب وجود الصفة  
البتة (قوله بأباه الخ) لاخبار  
في وجه الابهاء المذكور ثانيا  
واما المذكور اولافيه  
انه يجوز ان يكون تخصيص  
السلب لتبادر الوصفية  
الحقيقية في العلم والتبادر  
في العالمية هو الاضافة  
فلا سلب (قوله وليس  
بلازم) فيه ان في مغارة  
مفهوم المأخذين المتساويين  
المحمول احدهما على  
الآخر مواطأة تأملا  
كما لا يخفى (قوله بيان حكم  
الصفات الخ) فالجواب  
ضمني (قوله لان المحذور  
الخ) الا ان اعتبار طي  
امور ثلثة تحمل ظ كما لا يخفى  
(قوله من اجلي البديهيات)

فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الازلية بناء على  
امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه  
عالم لاعلمه) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم له صفة  
حقيقية له قلت بأباه قولهم بان له عالمية لانه ليست صفة  
حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته  
وعالمية زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على  
وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز  
والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب  
المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون  
العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الملح وليس  
بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح (قوله  
وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة  
العلم في شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله  
اشار الى الجواب بقوله) انما يقلل اجاب بقوله لان  
الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين  
الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على  
الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم  
الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان  
الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر  
قوله لاهو والافلا مدخله في الجواب (قوله فلا يلزم  
قدم الغير ولا تكثر القدمات) ولك ان تحمل كلام المص  
على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد  
القدمات المتغايرة لامطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا  
وانما حل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم  
(قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه لزوم غير الالتزام  
ولا كفر بالا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر  
ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس  
بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلي البديهيات

ثبت علمهم بذلك لكن قد يقال لانم بداهته فضلا عن كونه اجلاها والافلا لاستمدلال

(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجروور الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه لا يتأتى هذا التأويل في قوله عليه السلام في وصية بعض اصحابه في الغزو واذ ذبحت فاحسن الذبيحة واذ قتلت فأحسن القتلة واجتنب اوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر ببالي ان يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهره الاثار جلاله المعنوى كما خلقه على صفته فتنحصر الوجه في الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء في ذلك

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان الممثلة آه) يردان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في الممثلة والتوفيق ما سيحكي (قوله نقص واقفكار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمتمتع بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليتها كعلم المتبحر بان في ساعة كذا خسوف فاما هذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء ففعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوت له لموصوفه بمعنى اتصافه به بحسب مقتضى الخبر

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به في كلام القوم (قوله وقد صرح اى في موضع آخر) قوله والتوفيق ما سيحكي من ان المراد المساواة من جميع وجوه مابه الممثلة فهنا لا مجال لادعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فنحل قول صاحب البداية بوجه من الوجوه على نفي دليل الممثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخ عن وجوب وامكان وامتناع والتعلق بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله منزه عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

من الخصوص قلنا لا خصوص للعدومات قبل تعلق علم الله فافهم « فلا »

(قوله يعلمها من حيث هي كليتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لاننا نقول لو قيل من حيث هي كليات لصح بلا نزاع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيقول قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بان الشارح جل المائبة على المعنى المراد منها عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو الخ ابداء للنسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل محض والاقرب

ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ما هو الخ على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يعض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله له نوعان عند الخ) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقان احدهما قالوا يجوز اخذ لوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لا يتنافى الغير فافهم قوله واما عند اصحاب السطح وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى (قوله فى جميع المذاهب) اى الثلاثة وهى القول بكونه سطحيا او بعدا موجودا او موهوما (قوله علو بالنسبة الخ) وكل

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الخبز) هذا مبنى على وجود الخبز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الخبز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الخبز او ينقص او يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والاجاز ان يساوى الخبز الغير المنتهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله اما ان تصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخوانهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالصورة الظاهرة) مثل قوله تعالى \* تعرج الملائكة والروح اليه \* وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى \* يد الله فوق ايديهم \* (قوله او ياول بتاويلات صحيحة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

منهما جهة اضافية واما الحقيقية فالسفل منها هو المركز والعلو هو محدد المحدد ودليل عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما انا تصف بهما (ت) (خ) (٨)

على ان كل قول متعلق  
فان كانت الدعوى  
كما اعتقدنا  
كلامه مع  
المتكلمين



الاشعري لجعله ادراك الاعيان علمو صفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول بادر اكه  
تعالى المحسوسات الثلث الاخر قلت لا بد لنا من ذلك لكن لانسمة بالاسماء المخصوصة لا بنامها عن

الاتصالات ولذلك عد  
الادراك الصفة برأسها (قوله  
لقيام العرض الخ) رد عليه  
بان التبعية في التحيز ليست  
من الموازم المساوية لقيام  
العرض لتخلفها عنه في قيام  
نفس التحيز بالتحيز والازم  
ان يكون للتحيز تحيز  
فيتسلسل وانت خبير بان  
هذا الرد غلط محض وخطأ  
فاحش اذ لا شبهة في ان تحيز  
نفس الجسم عرض له تحيز  
تبعي كسائر الاعراض  
ولا تحيز لذلك التحيز لتبعي  
لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه  
وصفا اعتباريا والازم قيام  
العرض بالعرض وهو بوط  
عندهم كان تحيزات سائر  
الاعراض بتبعية الجسم  
اعتباريات فنشأ الغلط عدم  
الفرق بين التحيز بالعرض  
والتحيز الذي هو العرض  
(قوله لكن يعتبر في التجزى  
الخ) قيل هذا انما يعتبر

لقيام العرض للمطلق القيام واوصافه تعالى ليست  
اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض  
(قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجالي لدليلهم  
وحاصله ان ما ذكره واستدلوا في مقابلة الضرورة لان  
اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقتها  
ليس بابتداع عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها  
ضروري ايضا (قوله أرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان  
يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجوده واجب  
عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغير المفهومات  
وايضا لانم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد  
يكونان موهمين للنقص والاشك في عدم صحة اطلاق  
مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنزير مع  
عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه  
تعالى مع انه يرادفه الشافي وليس بشيء لان الطيب  
هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار  
الانحلال اليها متبعضا ومنجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون  
ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله  
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو) صرح به  
السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم  
لهامعان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا  
يتعلق غرضنا بذلك لكن يردان يقال المعتبر في الماهية هو  
الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا مثلا فيلزم  
التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) حتى ان البعد امتداد

في الانحلال والتجزى والتبعض مترادفان لكن المترادف بحسب اللغة لا ينافي « له »  
اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤديه عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يردان يقال الخ) اجيب

قد يقال الاستعمال الثاني ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالي فلا دلالة على المقصود والجواب بان

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها  
وسيجئ تأويله (قوله اذ لا تعنى بالحدث لا ما يتعلق الخ) هذا  
يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء  
وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات  
والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجود الصفات  
(قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض  
فبقاؤها غير هـا لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن  
يردان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس  
المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة  
بحسب الوجود الخارجى على ما سيجئ فى التكوين فلم  
يخوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم  
تجدها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى  
ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه  
على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت  
هذه الصفات بديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان محدثه  
بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجاب بلا قصد  
لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جلة  
العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى  
انه انما يتم اذ لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده  
من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له  
مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث  
العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر  
كلام الشارح يعنى السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث  
على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان  
بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد  
امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا  
(قوله كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية  
فى التحير غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير

معلوم من عدم جواز  
حدوث الاله ليس بشيء  
لتيسره فى الاستعمال  
اللعوى ايضا كما سيدكره  
فلا حاجة للعدول (قوله  
باجاد شىء الخ) ان قيل هم  
قيدوا الشىء بالغيرية كما يدل  
عليه توصيف الشارح  
بقوله اخر الخ ولا غيرية بين  
الذات والصفات كالعينية  
قلنا المراد من قوله آخر هو  
نفي العينية فقط كما يدل عليه  
قول الشارح قبل نقل ما منهم  
لكان جائز العدم فى نفسه  
فافهم (قوله بكونه نفسها)  
لهم ان يريدوا بكونه نفسها  
عدم زيادته بحسب الخارج  
غير منفك بحال فلا يمكن  
هذا المعنى فى بقاء الاعراض  
على ما لا يخفى (قوله لكن  
فى دلالة الاحداث الخ)  
تمالكوا على هذا الانكار  
ونحن نقول لاختفاء فى ان  
النمط البديع يعنى السموعات  
والمبصرات فيدل  
على ان محدثها متصرف  
بادراك خصوصياتها

الواجب فى احدهما على ما هما عليه وهو السمع والبصر فانيه انهما نوان من العلم عند

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله او يفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالخلق ان الملازمة

قطعية ) وتقريره هكذا  
لوتعددمؤثرهما المنحصر  
طريق تأثيرهما في الاجتماع  
والتوزيع لم يوجد هيتهما  
المحسوسة الآن اما  
الملازمة فلبلان كون  
احدهما صناعا بحكم مكان  
التمانع فقوله عند عدم كون  
احدهما صناعا اشارة الى  
بيان الملازمة لكن لا يذهب  
عليك ان هذا وان كان توجيها  
حسنا مفيد القطعية الملازمة  
الا ان الظاهر من الفساد  
هو الخروج عن الهيئة التي  
حصلت قبل وبالجملة  
لاتجاوز عن مرتبة الاقناع  
الابتمحل ( قوله المستلزم  
للمحتمل) وهو عدم التعدد  
واستحالة بالنظر الى كون  
ما فرض من التعدد امرا  
واقعا في نفس الامر (قوله  
مع وجود العلة التامة) اى  
في وقت تعلق ارادة احد  
الواجبين بقاء العالم مثلافانه  
لانزاع في ان تعلق ارادة  
الواجب علة التامة  
والواجب الآخر لما جاز  
منعه بناء على تساويهما

بان يريد احدهما الوجود بقدره الآخر او يفوض  
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه  
والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي  
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية  
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله  
تعالى لو كان فيهما الهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالخلق  
ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطقتاثيرهما اما على سبيل  
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند  
عدم كون احدهما صناعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد  
العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن  
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو  
ان يقال لوتعدد الواجب لم يكن العالم متمكنا فضلا عن  
الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحتمل لان امكان  
التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من  
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء  
حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحتمل (قوله ومنع انتفاء اللازم  
ان اريدا بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان  
مع وجود علة التامة لم الامر لكنه بعيد (قوله ولا يفيد  
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين  
مقررين لكن تعلق الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود  
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق  
الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان)  
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لم المقصود ايضا لان  
الحادث لا يكون لها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع  
بتغاير المفهومين) قدما المتكلمين يريدون بالترادف التساوى  
وقال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء  
الترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما  
مفهوما على حدة (قوله تصريح بأن واجب الوجود  
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

تساويها في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) « صفة »



ما على سبيل القطع ( قوله اريد منك الى آخره ) ان قلت انه لا نزاع في صحة هذا القول عند الفريقين فثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم في مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تعدد ( قوله ابتداء الخ ) اى في حال اول وجوده لكن الكلام في التكوين فلا حاجة الى هذا التقيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير فال معنى ان بطلان تعدد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد في ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره هكذا

لو وجب صانعان في العالم لبطل التعدد بحكم امکان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وينبهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير في العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لا وجوب له ( قوله فعنى قوله ) محصوله تسليم للملازمة التي لا يتبادر اللازم المعتبر فيها من لفظ ما يمكن جعله تاليا لها

اريد منك كذا ولا اجبرك ( قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع ) لجواز ان يوجد ههما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعنى قوله على انه الخ يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونيهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كال القدرة واما الثانى فلما تمنع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكال القدرة في نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كفى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث

وجعلها احد شقى الترديد الذى شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لانهما من لفظ تالياها بالامكان ترويجا لما يتوهمه الخصم وترتيبنا له حتى لا يعدا الالتفات الى جوابه ردئية ( قوله ويرد عليه الخ ) اذ علم يقينان ليس المراد تعدد المؤثر بل على الاطلاق والالامتنع الشق الثالث كما لا يخفى ( قوله على تقدير التمانع الفرضى ) بأن يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتمانعا لم يتكونا الخ وقد نفس التمانع لامكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعدد لعدم التكون كما سبق ( قوله عقلا ) اى استلزاما عقليا قبده لان التعدد يوجب مادة كالحال كما يمكن لكن لا ضير فيه

عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بحذافيره ( قوله والفرق ) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلا في شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن

نفس جمع الكما لات لكنه لاشبهة في جمعها ( قوله النقض ) وهو الاجالى ومحصوله هنا ان الدليل ليس تاما تخلفه عن الدعوى في مادة تعلق الارادة باعدام الصفات على الفرض ( قوله الحل ) وهو النقض التفصيلي حاصله ههنا مع المقدمة القائلة او لا فيلزم عجز احدهما بناء على ان عدم الحصول لمكان الامتناع بالغير ليس بعجز الخ ( قوله لا يمكن في صورة النقض ) لان تعلقه تعالى بنفس اية صفة كانت تعلقا ايجابيا سابقا سابقا تاليا على تعلق اية صفة كانت بشئ من متعلقاتها فافهم ( قوله اذ لاتضاد بين الارادتين ) اى لعدم اتحاد محلها فالمراد التضاد الاصطلاحي واما تخصيصه بالنفي من بين اقسام

والفرق بين ايجاب الصفة و ايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادة تعالى باعدام ما ووجه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة ههنا الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه والجواب اننا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض فلا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف ( قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اه ) اى لاتدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه ( قوله اشارة الحدوث والامكان ) اى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشئة القطعية التي يسمونها مشية قسروا الجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعلبك

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الاخر اذ مقتوده « اريد » هنا وحدة المحل فقط التي هي مقتودها مع زيادة ( قوله عن المشية القطعية ) فهي مبنى هذا البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلامعنى للمشية والارادة سوى

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احد الوجودين الخارجى والذهنى ولا تم امكان الانطباق بدون احدهما اذا اجتمع في الوجود شرط قدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال ( قوله وذلك لان معنى الخ ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا اتمامه بمراتبه الممكنة واما قوله وذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقش امثال هذا العوج في الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدم بحسب وتجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض الا بالمراتب الممكنة التى

دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتهاهى معها وجوابه ما مر من انه يتقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع اللاتهاهى وازال التناقضهما هذا هو الحق في هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير في صفات وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف

فتأمل (قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات والعلماى يتعلق بالمتنوعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتهاهى الاعداد) توضيحه ان التناهى وعَدَمُهُ فرغ الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراتها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وُجِدَتْ بأسرها لكانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك ببناء على ان الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لافى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته

المسند بالوحدة علم انه واحد فى فرد الصانع هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الاعلى ذات واحدة اذ المعرف يساوى المعرف (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارية عن شأبة التعطل وايجاب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشى من امكان العجز والآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف لوجوب وكذا



الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الابدليل بطلان التس غاية لا يضمن مقدمة فهو افتقار اليه لان نقول انه لا يضمن مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزء من دليل بطلان التس والجزء يغير الكل وافتقار

الثاني لا يخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة الثنية كما اذا توقف كل من زيد وعمر وعلى علة فعلة مجموعهما لما لوجب خروجها عنه انقطاع التوقف عندها

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق ( البرهان السابق يبطل التس في جانب العلة فقط وهي لا تكون الاجتمعة وهذا البرهان يعنى جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تهاهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمته حدودها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل واكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمته مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهى الابدان الحادثة فيه

التي هي شرط حدوث النفس ( قوله فيما دخل تحت الوجود) اى في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجربى في مثل الحركات الفلكية ( قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير التناهى تفصيلا لا بمجموعا ولا متعاقبا فينقطع في حتما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حديد يكون متناهى دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكك بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفعلة ونسبة الانطباق بين الجمليتين معلومة له تعالى كذلك

الذي لا يخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة الثنية كما اذا توقف كل من زيد وعمر وعلى علة فعلة مجموعهما لما لوجب خروجها عنه انقطاع التوقف عندها لعدم توقفها وانما فرض بين الشئيين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلامها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلامها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشرط متعاقبة (قوله لانها مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأى الحكماء على الوجه الذى تقرر عندهم لكن الترتب لا يكفي في بطلان التس على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تهاهى النفوس بما تقرر عند

المتكلمين لا لزوم الحكماء بما هو مسلم عندهم فمبدا ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل » فلو وجه لتعمل الترتيب الذى لا يدخل له في غرضه الالهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجربى في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

لعهد الذهنى والمراد المفهوم الكلى فجاز جملها على هو ( قوله على المحدث بالذات الخ ) يعنى لو حجل المحدث فى قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث الذاتى الذى قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حجل المحدث على صيغة الفاعل فى قول المص والمحدث للعالم على المحدث بالذات تم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لاحتمال ضرورة احتياجه فى جوده الى غيره ( قوله مما لا يساعده ) اذفسره بالخرج من العدم الى الوجود واما عدم المساعدة على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفى محدث غيره فلو حجل الدليل

على اثبات ان المحدث بالذات اى المستقل هو الله لبقى احتمال ان لا يكون للعالم محدثا مستقلا فلم يثبت اصل وجوده بل اثبات هو لو وجد لكان مستقلا ولا ينافى لما قلنا ان ادلة وجوده يثبت استقلاله ايضا الا عند من لا مذاق له ( قوله فيلزم التناقض ) لان القول بانه جائز الوجود قول بكونه من العالم على زعم الشارح والقول بانه مبدأ للعالم قول بعدم كونه منه ( قوله الاول طريقة الحدوث ) قيل لافرق بينهما

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح ( قوله ما يصلح علما ) اى علامة ودليلا على وجوده بمبدئه والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض ( قوله وقريب من هذا ما يقال ) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر ( قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ) ابطال التسلسل اقامة دليل يتجربطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يراد ان الافتقار غير الاستزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه ( قوله وليس كذلك ) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد دخروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لأبد وان يكون علة لبعض وذلك البعض طرف لسلسلة والى يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا

الافى الالفاظ لان الشارح حجل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هى الامكان فى الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافى ذكر طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه و متمسك قدما اهل السنة مع انه لم يكتب بها و ذكر الطريقة الاخرى ( قوله افتقار الى ابطاله ) اذ التمسك متفرع على الافتقار لاحتمال ( قوله الافتقار غير الاستزام ) اذ الاول يكون فى الاول والثانى فى الآخر ( قوله اشارة الى ما قلنا الخ ) اذ لو قال الى بطلان الخ لا فاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعه افا فهم هذه الدقيقة ( قوله طرف ) اى من جهة الفوق ( قوله كون الواجب معلولا الخ ) لكونه من

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والاتجاه الى القول باختصاصها بالتعين الواجب ليس بشيء اذ لا اثر للعدميات في الوجود فافهم (قوله ويحجب) لا يقال الاحسن في الترتيب ان يذكر الجواب المنع قبل التسليمي لان الجواب سند لمنع وجوب النفي والعلوالة تسليمه فالترتيب على حسنه (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

ويحجب بأن الدليل منزوم للدلول وانتفاء المزوم لا يستزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لآبانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يراد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحثيات وايضا لو صرح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاضوب ان يحجب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والافهو ما يشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المبين لكن يراد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدينا لذلك العالم ومبدأه وحمل الحديث

وهو لحدوث شكله ففسح عليه غيره (قوله يراد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يبرد لاهذا ولا نعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجوده ما لانهاية له بالفعل (قوله العالم الذي ثبت الخ) يعنى ان المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اي الذات الواجب الخ فيه ان الاعلام التي مفهوماتها

الاشخاص لا افادة في حملها فهذا التفسير بما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على» المفهوم الكلي فينا فيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارج كما هو الظاهر على ان ذكر العلم وازادة المفهوم الكلي لم يقع منهم في تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بياناً وتعريفاً لذلك المسمى ولام الذات



الفلك قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضا فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل عدمه الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على

الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غاية ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا المقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال (قوله لم يرد سؤال ان الحدوث الخ) لان دراجه في السكون لكن يرد كون

لم يرد سؤال ان الحدوث (قوله الحركة كونان اه) يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الا ن الثالث لزم ان يكون كونه في الا ن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تجديد الا كون بحسب الآتات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائر الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لا دليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد يشاركه البارى تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذا اشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كاهو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود مجردات غير تامة) كان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال (ما دليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا تراها وانه سفسطة

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الا ن الثاني جزأ من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في آن الحدوث متحركا ولا ساكنا (قوله في مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله ينافي العدم مطلقا) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنعت اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز العدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجادها سبقا ذاتيا (قوله بتعين عدمي الخ) الظ انه علاوة على تسليم الاشتراك في الماهية فيرد عليه ان يمكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل برهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي)

هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهى نقطة فى رأسه والمركز الذى هو جهة السفلى نقطة فى غاية البعد عن المحدد موجودة فى ثخن الارض قائمة بها (قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهوى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يتبنى على اصل هندسى وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل لعدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما فى الكتاب الخ) قد يقال ما وقع فى شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه فى الآخرة فينا فيه استمرار الاولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) اِدلة دوامها المذكورة فى الكتب الحكيمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يتبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا امانا لخروجها بكلمة ما ذهبت عبارة عن الممكن وبلى ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح ارجاعها (قوله والاطهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما فى الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سمعته من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود متمنع بذاته واعتراض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوه قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة الى النهاية فلا يلزم قدمته قلت يبطله برهان التطبيق كما سمعته نعم برهان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزال شرطه لازوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخره فى حيز آخر فحركة والافسكون

مأثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله) «لم يرد» الى النهاية اى بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم يرد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

النزاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة ففي الشخص فرض مع منع نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهيمولي والصورة والمجردات قائم فلم يبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ماسبق من حصر المركب في الجسم (قوله

اجزائه المعلومة الخ) اجري عليه الشارح كلامه فيما سيأتي من قوله ان المدعى حدوث مائت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتخيرة والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ماسبق من قول الشارح من السموات وما فيها والارض وما عليه اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات وما في الارض لكن العلوم لنا بالمشاهدة هو ما ذكر فن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قبل لاخط بالفعل اذا تماسته بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسا اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (قوله اي مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي عرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلماذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكثرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يراد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر بما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فيمتد كل مفترق واحد جزء لا يجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزوم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولاخط بالفعل في الكرة فلانقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي

اذا تماسه بجزئين واذا تماسه بالاجزاء جازا يخالف فافهم (قوله يراد عليه الخ) هذا غفلة عن كلامهم مبني على تركب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف فبح لا تصور زيادة احد المتصفين بلاتناهي الاجزاء على الآخرو نقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهي حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن



ولا وحدة حقيقية لها لانها اما في نفس الوحدة الشخصية او في النقطة المشخصة او في المفارق المشخص ليس الا كماين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد الشخصية لوسلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده في موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المنفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه واحدا واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فبينهما تغاير والتغاير في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فور دما نقله من شرح المواقف فان قلت في

العرض اعتبارات ثلث وجوده في نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده في نفسه في الموضوع ووجوده لموضوعه قلت ففي الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثاني في العرض وغير الثالث في الجسم ولا يخفى ركا كته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير

( قوله هو وجوده في موضوعه ) اى ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف ( قوله اعنى الطول والعرض والعمق ) بمعنى البعد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً ( قوله ليتم تحقق تقاطع الابعاد ) ورد بان التقاطع يتم تحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجانب احدهما ثالث يقوم عليه رابع ( قوله راجعا الى الاصطلاح ) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف ( قوله ولا فرضا ) اى مطابقا للواقع والافعال فرض كل شئ ( قوله عن ورود المنع ) وان امكن دفعه بان المقصود حصر مائت وجوده

ينبغي ان يكون احدهما لثالث اذا التقاطع في الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان (لا يقال) لفظيا الخ) اذا مال النزاع في انه هل يكفى التركيب فيما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع في ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اول ذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في الشرح وآخر ذلك المقصد يرفع الاشتباه عن المتن عند المنصف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمى هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا في حواشى خواجه زاده (قوله فالعقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا لكن لا كذب اذا لمعنى

على ما عرفت ( قوله الا ان تخصيص الصحة ) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمي وبالشيء المعلوم نفيًا كان او اثباتًا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الامن اسباب الظن اظهر في هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه بخلاف المقصود ( قوله من الاجناس ) المراد الجنس النحوى دون المنطقي فلان منع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ ( قوله للقدر المشترك ) فيكون كل جنس فردا من مفهومه ( قوله

المشهور ) ولو اجرى كلام الشارح على ما هو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لتبت ما أورده على عدم اندفاعه ( قوله القديمة بالنوع ) كنوع الانسان على زعمهم ( قوله او اراد النوع الاضافي الخ ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافي بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم ( قوله والمشهور انه ليس بعين الخ ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألقة على

( قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لوجه له ) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر \* صحَّ عند الناس اتي عاشق غير ان لم يعرفوا عشق لمن \* اى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك واهام بخلاف المقصود ( قوله فكانه اراداه ) كلمة كأن غير مرضية ههنا فتأمل ( قوله مما يعلم به الصانع ) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك ( قوله يقال عالم الاجسام ) اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كليهما انه اسم للكل والا لما صحَّ جمعه ( قوله لكن بالنوع ) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جاوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطوانات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي ( قوله ومعنى قيامه اه ) اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجوده عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر في التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الخال فيه فاجاب بان المعبر في التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة في المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراد درج الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هي كذلك





يعنى ما عدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعدهما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والحق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقصوا في تدبج الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلثة فالتقسيم ههنا اتما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة فيها هي النظر في المقدمات

كما اشار اليه الشارح وما حصل منه بلانظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدرح في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذالمباشرة فيه هي الترتيب الواقف في المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضرورى) اى حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضرورى في مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذلا مباشرة في المثال والتجربى والحدسى اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخري فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصون العقل فافهم (قوله مهملا الخ)

لا يلائم تقرير الشارح كماستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى في مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقريئة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليا (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالى ويفسراه) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقى وانها اقسام منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى في مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى

مهملا لكذبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين في القسمين لغواح وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فبنى على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمرى ان بكر المحل العديمة المثال لم يتكشف وجهها لاحد على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الحال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفى استقلال القدرة)

الذي قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العليين لكن اللازم بط والمزوم كذلك اما بطلان اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي نفسه لكن الملازمة في معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والنوضح ههنا هو ان اسمية القائلة بالسلب الكلى في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحافي قولنا بالايجاب

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) حاصله ان اثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللام اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولاخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثاني من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة في الايجاب الكلى بنفسه على ماقرره فلا يردان في ابطال السلب الكلى يكفي الايجاب الجزئى فا الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة للحكمة لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتسب من الآخرو لو سلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اي توقف الشيء) فسرره به لان اسم ان هو الاثبات

الذي ما له اثبات الشيء بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله (لايلام) والنظري فدالخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذي نقول به في باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذالم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان لعنوان دخل في نظرية المحمول وقد يجئ من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قوله باول التوجه) يعنى لا بالخر كتبين كافي الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

فلزم اطلاق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج للحواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق (قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيد حذرا من التكرار الغير المفيد للارد ولا لخصوص المقاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله اذلا كثرة اختلاف) قديقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفسه فتدبر (قوله المتسقة)

الاتساق الانتظام ووجهه ان يحكم العقلاء بانطباق ادلتها على مدعياتها (قوله لان هذا) اشارة الى محصول ماسبق وهو ان الالهيات لا تعلم لكثرة الاختلاف (قوله في هذه المسئلة) اي التي اشير اليها بهذا وهي مسئلة النبي فعلى هذا مدار الخلاف بينهم وبين اهل الحق على الثبوت واحتماله لاعلميه ونفيه القطعي فافهم (قوله ايضا) اي كادعاهم في غيرها (قوله يرد عليه الخ) بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب العلم ايضا) عدم تقييده بالضروري او الاستدلالى او نحوهما اشارة الى العموم فقيرد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما رهم اذلا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعديدات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان اذادة الازام لا يتنافى الفساد في نفسه والحجج الازامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدم مسكهم من الازاميات لكن الجواب عنه هو انه يريد ان اتردد بين صحة دليلهم وفساده واما ما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لا معارضة لعدم الاحتياج الى الابطال في حصول ما ندعى واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوب بنا وبالجملة انه ليس كسائر الحجج الازامية التي اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولا يذهب عليك ان لهم ان يقولوا انا نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم فلا تناقض وثبت الازام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة



فان قلت قدطبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغير  
فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه  
بالذكر من بين سائر اليقينات الاستدلالية هو الاعتناء بشانه على انه لامضاهاة بينه  
وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولو سلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى (قوله

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فواوجه التخصيص  
بالذات والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات  
في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان  
الدلالة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد  
الالهى المستلزم لكهال العرفان المنزه عن شأبة الوهم  
بخلاف العقلية الصرفة فان العقل يعارضه الوهم  
فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض  
للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع  
قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعت  
الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا  
استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقر ون ليس  
كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف  
الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك  
في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة  
في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان  
الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة  
لنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان  
العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة  
له واما جل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر)  
هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتها

والاقرب) لا يبعد ان يكون  
هذا اشارة الى ما قلنا (قوله  
في قوة اليقين وكال الثبات)  
هذا معتبر فيما قلنا ايضا  
(قوله المفيد حق اليقين)  
افادته له تخصص لمن يوحى  
اليه واما غيره من ارباب  
الاستدلال التبعية لصاحب  
الوحي فنصيبهم انما هو علم  
اليقين لكن اقوى مما يحصل  
بمجرد الاستدلال (قوله  
لامتواتر) سلب التواتر  
واعتبار الفرض للتمثيل  
لا حاجة اليه لان خبر اهل  
الاجماع في حكم المتواتر  
فلا يبعد في عده متواترا نعم  
ليس بمتواتر عند اهل  
الاصول وهو بمنزل عما نحن  
فيه (قوله وليس بذلك)  
لان الخبر المقرون لا ينفك  
عن قرانه والا فلا يكون  
مقرونا واول سلم فلا نسلم  
عدم انفكاك الدلائل ايضا

اذ استلزام كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور « فلذا »

الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض لما سبق في وجه الحصر من اطلاق  
المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجوز فتدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال  
افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فافهم (قوله بان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بدهاة فذئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بدهاة الصدق قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر المحفوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط المجيب قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في التصورات والتوجيه بأنه يريد ان في تصورهما حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احد الغلطين السابقين المعنوي واللفظي

وبعدهما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يجعل الحكم نظرا فاقبل فانه ادق من الشعر (قوله عنوان المتغير) بدهاته مبنية على بدهاة قولنا كل متغير حادث والافلاو قوله فتأمل اشارة اليه (قوله اى عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لغة هو زوال الشك اللغوي الشامل للظن وهو المراد هنا بقريته ذكر الثبات واحتمال النقيض لغة

بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسل يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر المحفوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم المحفوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى بمع الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي الماكن وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك اللغوي اذا الاحتمال الماكني انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله ففسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فائدتان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لا لغو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المغنى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعدها على انه ليس بلغوي ولا اصطلاحى غايته انه لازم للمعنى اللغوي فلا اولوية فان قلت لم لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد الثبات قلت هذا لا يرد الا على الشارح رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولاغيرين لان الخ) ليقال فيه مصادر لاننا نقول المدعى نفي خفاء الزوم والدليل انتفاء اصل الزوم فلامصادر الاعتد من غفل ان قبل مم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعور بها قبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلالى (قوله فبالثاني

ولاغيرين لان معناه خفاء الزوم وخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام والازوم ما يكون بطريق النظر بقريفة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفى) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعلم بالعلم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقه) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصده التصديق وامامنا يظهر على يد من يدعى الالهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هدف هذا في الامور التبليغية واما في سائر هافا لوجه في ايجابه العلم بها هو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يتجسس الى ترتيب هذا النظر واجيب

اوفى) اي اظهر موافقة لكن لاموافقة على زعمه لعموم الثاني الصادق على كل الاشكال دون الثالث كما سبق فانظر الى ما حققنا هناك ليظهر لك الموافقة (قوله لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال بكلمة الاستدراك ليس في موقعه اذ لا يتوهم ما دخلت هي عليه من سابق الكلام والجواب هو ان الاوفى بمعنى ظاهر الموافقة اذ لا زيادة على هذا وما له الموافقة بالفعل ومقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء الموافقة بالفعل بالنسبة الى التعريف الاول فحجاء توهم انتفاء امكانها فدفعته بكلمة الاستدراك كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمر جاء (قوله على ما اخذه الشارح)

والحق انه فريفة بلا مريفة (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي (بان) هي التساوى لان الثالث يعنى القول المؤلف من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح عد التصديق في الجملة موافقة والتساوى اوفى (قوله تصديقا) فان قلت من اى شى يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعى على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا الاشارة الى انه عد الكذب من الكبار لان الانبياء اتما يصحون عن الكبار العمدة عند الجمهور خلافا للشوبة اما سواهم فيجوز الاكثر ونحوه خلافه والصغار العمدة يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق



والحجاز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنئى المشترك او بين الحقيقة والحجاز ولاخلاف في بطلانها فان اعتبر عموم الحجاز فهو محجاز يجب التحرز عنه في التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف للمها انه يمكن الاجراء فيهما فافهم ( قوله هذا الحصر مبنى الخ ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافي فالمراد ان القول المؤلف من قضائنا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد يما كان يختلج هذا في صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه في كلام البعض فان قيل ماوجه عدم صدق التعريف على المؤلف من قضا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان المراد بالنظر الصحيح الترتيب المقرون بالشرائط كذا في شرح المواقف ( قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ ) لنا

في تصحيحه ان تعلق من الابتدائية يلزم قرينة لتضمينه معنى الحصول وان الزوم المراد ههنا هو اللغوى اعم من ان يحيط بجميع ازمان وجود الزوم او لا يكون كذلك بل يتحقق عند وجود اللازم وان كان المزوم موجودا قبله بلازوم بمعنى التعريف الدليل هو الذى يلزم لعله العلم بشئ آخر حاصلاته فالمعتبر معاصرة حصول الزوم حصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا ما لبعمه والنظر في نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره ( قوله هو الذى يلزم من العلم به ) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من امر اخر كونه ناشئا وحاصلاته كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم الزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يبنوا هو ظاهر

اللازم فيتناول الاشكال اربعة لان علم النتيجة بعد حصوله من ايتها كانت لا يتفك عنها فامل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال ( قوله فرق الخ ) يريد ان الاول اعم من الثانية لاعتبار المنشائية فيه ( قوله فيخرج الخ ) تفريعه على الفرق وان صح في نفسه لعدم المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجهما على كون الزوم بين العليين ولازوم بين عليهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسلان الزوم بين العليين قلنا بعد تسليم الزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشائية في الدليل ولا منشائية هنا اذا كما ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشائية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشئ على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشائية المعبرة هي ما يكون

المعجزة فلا وجه لا يراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى ويقال يحتمل ان يكون تعريفه تبعاً للمص ( قوله ليختصر الخ ) قد يقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضاً والجواب هو انه لا يرد الاعلى المص ( قوله الى هذه الامة الخ ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه

ليختصر الخبر الصادق في نوعه ليمكن ان يختص فيه تبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة ( قوله امر خارق للعادة اه ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وأن اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلها باشرها احد مخلقه الله تعالى عقبيه البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السموميات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لتبنيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من توضيح المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة ( قوله يمكن التوصل ) هذا الامكان هو الامكان الخاص بمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة في عدم التوصل ( قوله يستلزم لذاته ) انما يقل لذاتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يم المعقول والمفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول ( قوله هو العالم )

مستفادا منه معلوماتهم الدينية فافهم ( قوله سحر المتنبى ) قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم ( قوله وايضا اظهار الشئ الخ ) فيه انه قد يقال اظهرت المرض وليس لى مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل ( قوله فيكون من ترتب الامور الخ ) قيل انه فورية لان الاسباب لا يكتفى فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلا لا يتصور من كل من تعلمها او باشر اسبابها بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور

المتربة على الاسباب والاجماع على خلافه فتأمل ( قوله الامكان الخاص الخ ) قدمه « هذا » على اخذه عامالان فيه بيان حال الطرفين معادون اثنى لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل ( قوله التعريف يم ) قد يقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

يريد ان غيره منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سببته النامة التي هي العتبر في كونه سببا مقطوع به اذ لولا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليكن الاضافة الى المفعول (قوله واليهود) فيكون التقدير خبر اليهود (قوله

وعرق اليهود) في بعض التفاسير ان نخت نصر قتل كثيرا وابق كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم فافهم (قوله لكنه كاف في الجواب) لانه منع مجرد والتخلف في بعض الصور يكفيه مستندا فان قيل اليس السائل مانعا ومنع المنع خلاف الادب قلنا نعم بل هو معارض فتأمل (قوله والتحقيق) حاصله ان سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى فان قيل قد تعدد السامعون فيعدد العقل قلنا لا ضير فيه لان عقل كل واحد انما يكون سببا لو همه فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب لا اعتقاد كل واحد (فتأمل قوله انسان

بمعنى الاخبار و اضافته الى المفعول فاحتجج الى تحمل تقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلا حاجة الى التحمل (قوله فتواتر ممنوع) بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن نخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة السبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم و يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتب بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه او لا واشترط بعضهم فيه الشرع الجدي وورد المولى الاستاذ سلمه الله بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

بعثه الخ) تخصيص التعريف برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) يعنى ان ظاهر العطف يقتضى التغاير ولا فائل بمهوم الرسول ولا وجه لاعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوى مما لا شبهة فيه ويؤيده تعريفه



ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله والملمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك

والملمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والاي لم ان يكون العمى محسوسا تأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك العماء (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد افاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فمحكمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا الى الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجاوز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

جسما واحدا في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان يتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا اخذ بيده شخص يمشى معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التعود لا يرى ان جسما ما مالم لا خشونة له اذا كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللامسة وانكاره خشونة محضة (قوله مركب تام الخ) يعنى ليس المراد به ما ليس بكلمة (قوله وهو الاوفق للمعنى) لان التلبس ح حقيقى (قوله لفظ) اى لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مسامحي بل التلبس الحقيقى بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا يتلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر

بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو في الاصل آله الصدق « بمعنى » (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بما عدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

مطلقا ما في نفسه او عن شئ وفيه مناقشة وهي ان الايجاب الذي هو تقيض السلب بلا نزاع لا يصدق عليه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الشهر (قوله فرق

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينافي السابق اذ غاية ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقطو العلم بالشيء من ذلك الوجه هو ملاحظة ذي الصورة بواسطة وقد يجعل أنه للملاحظة ماهو ليست بصورة له كما في الشبح فالمتصور في كل منها لاشك في مطابقته ماهو صورة له في نفس الامر وان لم يكن مطابقة في بعض المواد لما جعل آلة له لكن في مادة جعله آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطأ قديقع في هذا الحكم فمليك بالتأمل في هذا التحقيق فانه من رياحين روضة التوفيق (قوله فيما لا يعنهم اي لا يعنهم (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لاشك فيها (قوله في الاسلام) لا يتناهما على امور لا يسلم عندها ل الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادل من التناقض ثم التفرق كما لا يخفى (قوله فكيف

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات عن اعم ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا راينا حجر من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اي ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالعلوم بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعاد احدا سباب العلم الانساني فمقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلالتها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين والكل بط في الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبية لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في المكانين في الاتيين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك بالحسن) اي البصرى لان الكلام فيه وان كان منطبق الحسن لا يدرك المدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من اوزانها (قوله وما يقال)

( قوله ومقتضى التعريف ) اى المقيد ( قوله وغاية ما يتكلف الخ ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بعد الغيبة لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة ( قوله

اى لتمييزها الخ ) لاحاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لا ينافى اطلاقه على موجهه ايضا ( قوله نقيض الصفة الخ ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النسبى والاثبات متناقضان آخر ان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل ( قوله لاثبت ) بالفتحات بمعنى الجملة ( قوله ان للتصور ) اى لتمييزه ( قوله لا يحتمل نقيضه ) قد يقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل ( قوله انما هو فى المتصور بالكنهه ) اى حين هو كذلك والافهى قد يتصور بالوجه

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى هذا الامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل ( قوله بناء على انها لا تقاؤض لها الخ ) اى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان عوى الفرعية مما لا يثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمعلقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى البناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنهه لافى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الالضحاح بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شىء على شىء فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير ( قوله على ماز عوا ) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المطلق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتماثلين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شىء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء والاشهر هو الأول وقول المنطقيين

( قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ ) اعلم ان تصور الانسان بالالضحاح بالفعل «محمول» تصور بالوجه الاعم ( قوله على شىء فى الواقع ) الظرف قيد لشىء الاخير ( قوله فى التقدير ) قيد للوجود ( قوله بالمتماثلين ) اى عن الموضوع والتناقى اعلم منه ان نقيض كل شىء بهذا المعنى رفعه



بالمحسوس لكنه قد يحكم بانفتاحه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معانده كرهه اللقاء فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البدهة لا يسمع في محل النزاع (قوله لعمومه الخ) وانما كان العموم مصححا للذكر في التعريف اذ يدفع به تعريف الشيء بالمثل لكن قد يقال لا دخل لعمومه مثل الظن في دفع المحذور لان المعرف يعمه ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه عمومه للجهل قلنا لا يتناول التحلي للجهل اصلا والحاصل ان العلم عندهم امامقابل للظن، واما

يتناولها ايضا لكن الجهل خارج عن كليهما هذا هو التحقيق في هذا المقام (قوله يخالف العرف) اي العام (قوله اي نقيض التمييز الخ) حله على ما اختاره صاحب المواقف وكثير من المحققين من ان النقيض للتمييز الذي هو انصورية في التصورات والنسفي والاثبات في التصديقات والاحتمال المتعلقة الذي هو المتصور في الاولى والطرفان في الثانية بناء على ان المتبادر من احتمال شيء لشيء هو امكان كونه مور داله (قوله و متعلقه الطرفان) قد يقال يجوز ان يكون المتعلق

والكلام على التحقيق لا الازام (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حلا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشتمل ادرا الحواس) لكن عدو علميا يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) اي نقيض التمييز كما هو الظاهر والاحتمال متعلقه وانما وصف التمييزه مجازا ثم التمييز في التصور الصورة و متعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي و متعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى يتسم بانه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصوره والاقتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادرا الذي يقبل رؤيته واحساسا كادرا كه عند الرؤية

الوقوع واللاوقوع وان يكون التمييز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقيض للطرفين على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون موردا للوقوع واللاوقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا سبيل الى اثبات حالة مسماة بالتمييز سوى الصورة والنفي والاثبات في التصور والتصديق (قوله بان لم يوجب اياه الخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين من الصورة الحاصلة بل من موجبها (قوله فخرج الاحساسات) اي على تقدير التقييد

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه ازاميا والافلايتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم  
فلا وجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يجوز في اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفتم  
وقديتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات  
ويوجه الازام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق  
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه  
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت  
في انظار دقيقة فكيف يبتنى الازام لمنكري اجلي  
البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الازام  
في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بعناه  
اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون  
النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج ( قوله انما يتم  
على العنادية ) عدم تمامها على اللادرية ظ واما  
على العنادية فقيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام  
العنادية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات  
اونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة ( قوله قالوا  
الضروريات ) هذا دليل اللادرية وحاصله انه لا وثوق  
بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا  
التمسك حصول الشك والشبهة لاثبات امر او نفيه ( قوله  
قد يغلط كثيرا ) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس  
ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة  
قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة  
بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه ( قوله  
باتقاء اسباب الغلط ) ان قلت لعل هناك سببا ما للغلط  
عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت  
بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بلامكان الاقتصار  
على الشق الاخير كما قرر  
فيكون يحتاج جدليا ويقال  
ايضا فوجه تخصيص  
الثاني بالازامية لانه تحقيق  
كالاول على اخذه فلي تأمل  
( قوله واما على العنادية  
ففيه تأمل ) وجهه هو ان  
مال قولهم بعدم التقرر  
هو عدم تحقق نسبة ما  
في نفس الامر فيمكن  
الترديد في تحقق النسبتين  
بالنسبة اليهم كما رد في نفس  
النفي والثبوت بالنظر الى  
العنادية ويحاج بان نسبة  
العدم الى ارتفاع التقيضين  
ليست بمنقورة عندهم  
( قوله قال في شرح المقاصد )  
لم يذكره تأييد المسابق كما ظن  
بل لا فائدة بطلان نفيهما لعلم  
الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا  
بان مرادنا الازام عليكم بما  
هو حق عندكم لان قوله فيما  
ادعوا ينافيه فتأمل ( قوله  
هذا دليل اللادرية ) قد  
يناقش بان ماسياتي من قول

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ان يخشعوا بانهم جبعانا مل ( قوله قلت ه والكلام ه  
بداهة العقل جازمة الخ ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلالى ومصدقه حصول الجزم

(قوله يرد عليه) حاصله  
 لانسلم مذكرته من رفع  
 الايجاب الكلى لجواز ان  
 يراد العلم الاجالى وهو  
 متحقق فى الجميع فمحجوز  
 جل الحقائق على  
 الاستغراق وفيه ما لا يخفى  
 (قوله ينافيه الخ) لان العلم  
 الكهنى تصويرى فقط (قوله  
 لا يلزم) قلنا يلزم بناء على  
 البداية لانا نجزم  
 بالضرورة بثبوت بعض  
 الاشياء بالعيان (قوله على  
 حذف المضاف) ويحتاج  
 الى التأويل فى قوله هناك  
 وتحقق فاذا ذكرنا سلم (قوله  
 وهم العنادية الخ) ما ل  
 انكارهم الحقائق هو انهم  
 يقولون لاعلا تصوريا  
 كان او تصديقا (قوله  
 معارضة) على صيغة  
 الفاعل (قوله وبه يظهر  
 الخ) لا يتصور ممن ينكر  
 الموجودات ان يعترف  
 بثبوت المعدومات  
 فالتخصيص مغن (قوله  
 يرد عليه الخ) قيل ليس  
 المراد انه قياس جدلى

يرد عليه انه ان ارى عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا  
 لانه غير مراد وان ارى اجالا فلم فان قولنا حقائق الاشياء  
 ثابتة يتضمن العلم الاجالى بالجميع وقد سبق ان المراد  
 مانعتقد حقائق الاشياء فيكون معلوما للثبوت لا يقال  
 نحن نقيدهم بكونه بالكنهه لانا نقول لادليل على هذا  
 التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان التقييد  
 لا يوجب تقدير الثبوت بل يحوز ان يترك القيد وقد يقال  
 ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان ارى البعض فلا وجه  
 للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس)  
 يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما يشاهد  
 من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها  
 كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس  
 ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول  
 اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه  
 المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية)  
 سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق  
 نسبة امر الى امر آخر فى نفس الامر ويقولون مامن  
 قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة ثقاومها ومثابقتها  
 فى القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق  
 الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جزئى على وفق  
 السياق والظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم  
 (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم  
 حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون  
 بأن الصقراوى يحد السكر فى فقه مرافدل على ان المعانى  
 تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم معنى  
 القول باطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد لا شاك (قوله  
 وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع  
 التقييد من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم  
 تحقق النفي الثبوت فالصواب فى الازام ان يقتصر  
 على الشق الاخير ويسأل انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا

مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما وردت به هو



بطريق عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تعابير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله ففيه تأكيد) موجه (قوله ويرد الخ) لا يرد اصلا لعدم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز نفي المثلية مبدئيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فانهم (قوله فلو حل الخ) لا يفيد الحمل ان اخذنا التحقق معتبرا في الحقيقة والاكذب القضية بناء على اختلاط المعدومات فليتأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بديع بل المراد مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لما هو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان لطريقه ههنا لانه اذا قيل مثلا على وعلى وجه الاستغراق متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفانه حصل لي تصور

<p>وفيه تأكيد كونه مفيداً ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً أفلو جعل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله من تصوراتها) والتصديق بها وباحوالها (فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فنقدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال لا يتقدر الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف الضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)</p>	<p>والتصديق به وباحواله فثبت انه حل العلم على الاستغراق العرفي فان قلت انه حقيق قلت لالان المعتبر فيه التصديق بكل الاحوال وثل هذا الكلام لا يحمل عليه لتعذره والدليل على حل الشارح عليه عدم ايراد والفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لا يحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق في ضمن التصور فلا رد الاعلى من ينكر</p>
--	--

الحقايق نفسها ولادليل على تخصيص البعض بالارادة ولا منع من ارادة تعلق « يرد » الجميع بل هو الواقع في نفس الامر ولا يتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال لامستدله فقد تحير دون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم الاستدلال) قيل الغرض ههنا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به رد السوفسطائية لا الاستدلال لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضيته لا ينافي التنبيه على توقف الاستدلال عليه وقول الشارح فيما سبق ليو سئل بذلك الخ صريح فدع عنك الا باطيل والا كاذب (قوله باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

في المنشائية اذ لا اتحاد بينهما وبين المعرفة على اخذه بل الظاهر ح ان الداخل في المنشأ هو استعمال الحقيقة في الماهية باعتبار المحقق فتأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل فيمد حل الوجود دون الشئبة فالامر الخارج باعتبار تقرر في الخارج يقال انه موجود باعتبار امتياز فيه عماده وصحة انفراده في الاحكام يقال انه شيء فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا هو الترادف على ان القول بعدم افاده حل الشئبة ثم تفسيرها بالامتياز في الخارج ظاهر البطلان اذ قولنا زيد ممتاز في الخرج كلام مفيد لا محالة (قوله حقايق المعلومات ثابتة الخ) المراد

بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة في ضمن موجوداتها فافهم (قوله فلما يحتاج الخ) والحلق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول للموضوع وقلة الاحتياج في قولنا حقايق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون في الاكثر قلت لا كلية هنا

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متصوّرة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله لما يحتاج الى البيان) اي فلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعته يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بل حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الازدهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أي ليس مثل المشال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله لما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخطابه وهو ظ ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا يطربق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد اداة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين العتيق والشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

لا بتأنيها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ماسأني فالما ك الاهمال الذي في قوة الجزئية فلان منع من البداهة وتقيضها وههنا بديهية وهي انه من اين علمت كثرة البداهة وقلة الاكتسابية فلنا ذلك مبني على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو الظاهر وربما يقع في غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن

في التصور والملكات او ازم الاعدام مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر الزماني لان كفاية الملزوم في الجزم باللزوم لا يوجب المعية البتة وعن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل ( قوله مع العرضي لابه الخ ) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيد هو نفي معيته في الجحى لانني سببته لمجيئهم فقابله جاءني القوم مع زيد ( قوله بالنسبة الى المقيد ) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل ( قوله بأن يراد الامكان

مع العرضي لابه ولو سيمَّ يُعْتَبَرُ الامكانُ بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصور بدونه وانفناء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنية بالعرضي غير متنع وأن لم يطرُد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد الامكان العام من جانب الوجود اى ليس عدمه ضروريا ( قوله وباعتبار تشخصه هوية ) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يظن على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد أطلقها على المساهية باعتبار التشخص ( قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء ) اورد الفاء اذنا بأنه ناسخ عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة

العام ) يعني مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشيء كأن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فغدها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحموله فالإيجاب اما بالضرورة وهي الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتي فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعني

سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتي فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهي الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فيخذ ما آتيناك من نقد ما خلنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا ( قوله اورد الفاء اذنا الخ ) كذا قال الشريف الجرجاني في حاشية الكشاف في مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا تدخل لها في الدلالة على منشائية ماسبق وسببته بل هي انما تذكر لجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ارادها في مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هي تأكيد لمسايد عليه الفاء الاولى ( قوله تعريف الحقيقة ) فيه بحث اذ لا يدخل للتعريف



لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصوف  
 فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل والاعراض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية  
 احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجلة هو هو  
 مرفوعة محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللثيم  
 يسبنى فان قلت يلزم تفكيك الضميرين وهو باطل لاخلاله بالفهم قلت بعد عدم

ارتكاب الغوية الناشئة  
 من وحدة المرجع يعين  
 الموصول لان يكون مرجعه  
 لاحدهما فلا اخلال  
 فان قلت يلزم ان يكون  
 جزءا لماهية ماهية لوجود  
 الحمل والسببية المعبرة  
 قلت النسبية المتبادرة  
 من البناء هي الكاملة الزامة  
 لا طاقها ولا مانع منها  
 فيحمل عليها وما قيل في دفعه  
 من ان تقديم الظرف  
 للاختصاص فليس بشيء  
 اذا وسلم لزم ان لا يصدق  
 التعريف على الماهية المركبة  
 لان اجزائها سببية ايضا  
 فلا اختصاص وهذا بعد  
 ما سخ لي وجدت مثله  
 في الحاشية العمادية  
 الاداية فسر بعد اوالق

يَنْتَقِضُ حَيْثُ ظَاهِرُ التَّعْرِيفِ بِالْعَرَضِيِّ إِذَا ضَا حُكُ مَابِه  
 الْإِنْسَانِ ضَا حُكُ وَجَعَلَ هُوَ هُوَ بِمَعْنَى الْإِتِّحَادِ فِي الْمَفْهُومِ  
 خِلَافَ التَّبَادُرِ وَالْإِصْطِلَاحِ فَلَا يُرْتَكَبُ مَعَ ظُهُورِ الْوَجْهِ  
 الصَّحِيحِ هَذَا وَأَوْ قِيلَ فِي التَّعْرِيفِ مَابِهَ الشَّيْءِ هُوَ لَكِنَّ  
 أَخْصَرَ (قوله تماما يمكن تصور الانسان بدونه) أي بِالْكُنْهِ  
 وَأَمَّا تَصَوُّرُهُ بِالْوَجْهِ فَقَدْ يُمْكِنُ بَدُونِ الذَّاتِ أَيْضًا قِيلَ  
 عَلَيْهِ يُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ الذَّاتِ يُمَكِّنُ تَصَوُّرَ الشَّيْءِ بَدُونِهِ  
 وَيُرَدُّ عَلَيْهِ الْأَوَائِزُ بِالْبَيِّنَةِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ وَجَوَابُهُ بَعْدَ تَسْلِيمِ  
 الِاسْتِفَادَةِ بَطَرِيقِ التَّعْرِيفِ أَنَّ الْمُسْتَلْزِمَ لِتَصَوُّرِ الْإِلْزَامِ  
 أَنَّمَا هُوَ تَصَوُّرُ الْمَلْزُومِ بِطَرِيقِ الْإِخْطَارِ عَلَى مَا نُصِّصَ عَلَيْهِ  
 فِي حَوَاشِي الْمَطَالَعِ فَأَمَّا مَكْنَ تَصَوُّرِهِ بَدُونِهِ فِي الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ  
 الذَّاتِ وَأَيْضًا زَمَانِ تَصَوُّرِ الْإِلْزَامِ غَيْرِ زَمَانِ تَصَوُّرِ  
 الْمَلْزُومِ فَاتَّفِيقٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ بِخِلَافِ الذَّاتِ وَهَذَا الْقَدْرُ  
 كَافٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَقِيلَ أَيْضًا أَنَّ أَرْبَدًا بِالْمَكَانِ الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ  
 يَلْزَمُ أَنْ يَجُوزَ تَصَوُّرُ الْكُنْهِ بِالْعَرَضِيِّ وَهُوَ بَاطِلٌ وَأَنَّ أَرْبَدَ  
 الْإِمْكَانِ الْعَامِّ فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الذَّاتِ أَيْضًا وَجَوَابُهُ  
 اخْتِيَارُ الْأَوَّلِ وَمَنْعُ الْمَلْزَمَةِ إِذَا لَزِمَ إِمْكَانُ تَصَوُّرِ الْكُنْهِ

عصى التسيار فابعد العشية من عراري (قوله بطريق التعريف) اي لان سلم الاستفاد على سبيل  
 كونه مانعا جامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتي وغيره (قوله بطريق الاخطار)  
 هذا هو تحقيق الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشي المطالع فتصور الملزوم الذي استتبعه  
 تصور ملزومه لا يوجب تصور لازمه لكون تصور الملزوم الاول الذي هو لازم الملزوم  
 الثاني تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكك تصور اللازم عن تصور  
 الملزوم بهدم قاعدة اللزوم البين واحد المتضايقين لازم للآخر مع وجوب المعية

تو الحكم من حيث انه طابقه الواقع ( قوله لكن لا يلايمه الخ ) قال فيما نقل عنه لان قوله واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الماء ونحن نقول بل وفيه اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد ( قوله اذا المنظور الخ )

تعليل لمطوى وهو انه سمي هذا بالحق ( قوله وهو الاتناء ) اما كونه اصليا فلان للصدق معين لا غير على ما صرح بهما الشارح فيما سيأتي عرفي وهو ما سبق آنفا وغوى وهو مادعي اصلته ودليله هو انه قال في الصحاح وقد صدق في الحديث وهو كما ترى لا يمتشى مع الاول فتعين اصالة الثاني واما انصافه فلانه لاشبهة في انصاف الحكم بمجهول الانباء هونوع انصاف به ولعمري ان جعلت بالثبث بانهت عليه رأيت العجب العجاب وعرفت السر الذي حير اولى الالباب ( قوله وصف الحكم ) نقل عنه ان هذا رد على من قال فيه مسامحة بناء على عدم التواطى بين حقيقة الحكم ومطابقة الواقع ووجه

الاشارة الى ان الصدق في الحديث هو كونه مطابقا للواقع

لكن لا يلايمه قوله واما الصدق اذ قوله وقد يفرق آه ( قوله فقد شاع في الاقوال خاصة ) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع بوصف بكل منهما القول المطابق والعقيد المطابق ( قوله يعتبر في الحق من جانب الواقع ) اذا المنظور اول في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا ثابتا ومختقا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى بما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا ( قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع آية ) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه ووصف الحكم الآتية مركب فلا يشق منه له صفة كذا افاده الشارح في نظاره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع ( قوله ما به الشيء هو هو ) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لاننا نقول الفاعل ما به الشيء موجود ما به الشيء ذلك الشيء اذا ما هيبة ايسر بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود دقيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود وذلك الموجود والفاعل اتمامه الاول وبه يظهر ان الضمير للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

الاشارة الى ان الصدق في الحديث هو كونه مطابقا للواقع

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقبة نواظرا وان لم يحمل الاجزاء « ينقض » فان قلت ان زيدا في قولنا زيدا بوه قائم لا مجال لادعاء انصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت لاتعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم ( قوله على التسامح الخ ) لان الوصف الحقيقي هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسوخ بدكر ما يدل عليه تدبر ( قوله ما به الشيء هو هو الخ )





ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فانهم ( قوله  
اي الواسطة ) صرح به الشارح فيما سيأتي من مجت عدم اخراج الكبيرة

العبد من الايمان ( قوله  
قال بعض السلف ) اي  
من اهل السنة ( قوله  
انهم محمل للشواب  
والعقاب ) قيل ظواهر  
النصوص تدل على كون  
دخول النار جزاء الكفر  
والعصيان واجمع الامة  
عليه فالشواب الاقتصار  
على ان دخول الجنة  
لا يستلزم الثواب لكن  
ذكر رئيس اهل  
السنة ابو المعين النسفي  
رح في بحر الكلام  
ان اطفال المشركين عند  
بعض المعتزلة مخلدون  
في النار كآبائهم فلا  
اجماع كما ترى ( قوله  
ولو سلم ) فرق هذا  
التسليمي وسابقه هو  
ان في احدهما كلية  
مادون الاخر فانهم  
( قوله معتزلة بصره )  
ومنهم ابو علي محمد  
بن عبد الوهاب الجبائي

هذا هو  
المراد  
بالمعتزلة  
الذين  
كانوا  
يؤمنون  
بخلق  
الجنة  
والنار  
من  
المخلوقين  
وكانوا  
يؤمنون  
بأن  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
وليس  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين  
بل  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين  
وكانوا  
يؤمنون  
بأن  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين

هذا هو  
المراد  
بالمعتزلة  
الذين  
كانوا  
يؤمنون  
بخلق  
الجنة  
والنار  
من  
المخلوقين  
وكانوا  
يؤمنون  
بأن  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
وليس  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين  
بل  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين

اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار  
فان الفاسق <sup>يُحْتَدُّ</sup> في النار عندهم وقال بعض السلف  
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى  
حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن  
مَا لَهُمْ الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال  
المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل  
( قوله فقال الحسن البصري قد اعترل عنا ) ان قلت  
سيجي ان امر تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن  
فلا اعترال عن مذهبه قلت الكافر يتصرف عند الاطلاق  
الى الجاهل والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين  
عنده ( قوله لا يثاب ولا يعاقب ) لا يقال لا واسطة بين  
الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار  
يتأني كونهما دار ثواب وعقاب لاننا نقول معنى كونهما  
دار ثواب وعقاب انهما محمل للثواب والعقاب لان كل  
من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل  
الثواب والعقاب وهم المكفون عندهم وقد نص المعتزلة  
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة لا ثواب فالمراد بقوله  
فَادْخُلَ الْجَنَّةَ دُخُولُهَا مُثَابَاتِهَا وَمُسْتَحَقَّاتِهَا كَمَا يُدَلُّ عَلَيْهِ  
السِّيَاقُ وَلِذَا فَرَّغَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَالْاِطَاعَةِ وَنَسَبَ الدُّخُولَ  
الى نفسه وَقِسَ عَلَيْهِ قَوْلَهُ فَدَخَلَتْ النَّارُ ( قوله فكان  
الاصلح لك ان تموت صغيرا ) ذهب معتزلة بصره الى  
وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانتفع وقالوا تركه بحمل  
اوسفة يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر  
في الانتفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله تعالى نفعه

هذا هو  
المراد  
بالمعتزلة  
الذين  
كانوا  
يؤمنون  
بخلق  
الجنة  
والنار  
من  
المخلوقين  
وكانوا  
يؤمنون  
بأن  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
وليس  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين  
بل  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين

كذا في شرح المواقف والجباء بالشديد والمدن قري بصره « فلزمه »

هذا هو  
المراد  
بالمعتزلة  
الذين  
كانوا  
يؤمنون  
بخلق  
الجنة  
والنار  
من  
المخلوقين  
وكانوا  
يؤمنون  
بأن  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
وليس  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين  
بل  
الجنة  
والنار  
مخلوقة  
من  
المخلوقين

اذالمعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لا يكون قفها اذا لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم ( قوله والتوفيق الخ ) لاتدفع رأسلان كون الفقه مدونا لا يقتضى

فقهيته معرفة التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا ( قوله فيخرج علم جبر ايل والرسول عليهما السلام ) وجه خروجه هو ان تصديقهما بالاحكام لا يفيد لهما معرفة الاحكام بالاستدلال ( قوله فيؤول الخ ) قيل تشبيه الكلام بالمنطق في الانتفاع بهما في العلوم وجه آخر فتوحيد الوجهين فاسد لكن لا يخفى عليك ان الانتفاع اما بتقوية الكلام الظاهري أو الباطني كما في المنطق فلا يخرج عن الاتحاد الا اذا اعتبر القسمان للكلام فلا فساد في الجمع كما لا يخفى ( قوله اي او لا ) اي قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى ان تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقييد لظهوره بناء على عدم شركة الغير في هذا

والتوفيق بين هذين الاجاعين اما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا يتنافى حصول الآخر فيه ( قوله عن أدلتها ) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعراً بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الجاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال لتأخير علم جبر ايل والرسول عليهما السلام فانه بالخبر لا يتشبه الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتماعي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام الاستغراق فلا إشكال ( قوله ومعرفة احوال الادلة ) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام فقيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الوصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد ( قوله بالمنطق للفلسفة ) عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجه آخر مغايراً لكونه مؤثراً للقدرة على الكلام وجهها الشارح نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كان المنطق يفيد قوة على المنطق فيؤول الى كونه مؤثراً للقدرة ( قوله فاطلق عليه هذا الاسم ) اي اولاً اذ لم يقيد به لصاع اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضاً مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره ( قوله وهذا هو كلام القديما ) اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلام السلف ( قوله ويثبت المترلة بين المترلتين )

الاسم وجهه بعضهم بان علة الاطلاق هي الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائر دون او لا فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه في التعليم والتعلم

عند اصحابنا ما يمكن حصوله  
العلم بالسبب من الترتيب في  
يكون تفصيلاً والتأني في  
وهو العلم بمعنى الباطن  
فيلغى علم حصوله  
مدرسة في  
الادوية

ر هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كاش القائل ادعى ان المعرف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقبل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد او لا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقبل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد او لا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

هو المسائل المدللة فان من طالعتها ووقف على أدائها حصل له معرفة الاحكام عن أدائها لك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر ومثلاً وقد يقال للفاخر الاعتراف كافي في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فينبق الكلام اعني قوله عن تدوين العليين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب بآبي عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقهة القليل وليس بفقهاء اجاماً وغاية ما يقال انه كما اجتمع القوم على عدم فقهة المقلد كذلك اجتمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يجنب عن التهور ويجنب عن التعصب والتجبر (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات وقيل عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقبل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد او لا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقبل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد او لا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله (والتوفيق) متكلم مثلاً وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل الينا في المصاحف نورا كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لابد من ان تكون كاية لثلاث تخالف الاحكام السابقة فاهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعلق بها العلم وههنا اضيفت اليها المعرفة على اننا نقول على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبعضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله بآبي عنه) وجه الابهاء هو ان التدوين جمع الالفاظ فلان تصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لظهور لهذا الورود



تأيد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذي هو اثبات المسائل الكلامية المتغيرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصوصى الموضوع بالدات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصوصى الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى ( قوله لاماتوهم ) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقيل لا يجوز جله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لا شبهة في اقتضائه القصر القلبى الذى هو نوع من القصر الاضافى لان علة الاستغناء على اعتقاد منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبنا بالتخصيص ما فى قلبه من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك ( قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام ) كلمة ماعبارة عن المسائل المدونة على ما يشير اليه وانما حمل عليها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد لوجوه الاول طلب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الاعلى مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوته الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما اتوقف ولومن جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تينك المسائلتين من المسائل

لَا مَاتُوهُمْ مِنْ عَدَمِ الشَّرْفِ وَالْعَاقِبَةُ الْحَمِيدَةُ الْأَبْرَى أَمْ لَمَّا  
ظَهَرَ الْفِتْنُ فِي زَمَنِ الْمَالِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ دَوَّنَ فِي الْفَقْهِ مَعَانِهِ  
مِنَ التَّابِعِينَ (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فَاِنْ قُلْتُمْ  
الْفَقْهُ نَفْسُ مَعْرِفَةِ الْاِحْكَامِ لِأَمْ يَفِيدُهَا قُلْتُمْ الْمَعْرِفُ هَهُنَا

الكلامية والثانى ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم على الجمل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ من المسائل فان قيل جعلناها عبارة من اقصى ما يرجح حصوله للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلاستتزامه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير عالما والذى القادر على الالف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثانى فلاستتزامه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاستتزامه سلب العلم بالكلية وشناعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين بلامها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاهاة الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة فى تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فن

الى العمل الاتعسف يجب ان نعد من المبادئ لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدها من المبادئ يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فيبينه وبين مسبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على معمولي الخ) كقولهم في الدار زيدوا الحجرة عمرو والا انه اعيد الجار فيما نحن فيه (قوله والجواب) يرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية أصلية ككون الإجماع حجة والاطمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق<sup>3</sup> بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدد واما بحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة اتمامها من الفقهيات الا عند بعض الشيعية (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وعنايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة جيدة لما اهملوه (قوله لصفاء عقائدكم بركة صحبة النبي عليه السلام) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قديم عليه للاهتمام اول اختصاص اي سبب استغنائهم هذه الامور

الاحكام مختصة بهذا الفن فانهم و اجاب بعضهم عن اصل السؤال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بناء ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقال ان الدليل الاصولي اعم الحجة لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فردا منه ثم ثبت كونه حجة اي دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الخيرية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لا دخل المحيية في عروض القدرة للواجب مثلا واجيب بان القيد انما هو قابلية التعلق

كما في سائر الموضوعات ولاشك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية « لا » للاخر فالقابلية منشأ لعروضهما وورد بان نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية وذلك متين في موضعه و اقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو صحة التعلق فهي تم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه الملاوة

انساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالتأويل واجب في تعلق العلم الثاني لثلا يلزم  
 تعلق الشيء بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكلي تأمل (قوله من حيث الكيفية)  
 قيل هي كونه على وجه يترسعة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما تعلق  
 بالاعتقاد المتر وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالظاهر ان المراد من الكيفية  
 انما هي الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصلى من الفروع ليس الامر قهسا  
 فلذلك اقم الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح

في التلويح (قوله وان اريد  
 تعلق الاسناد بطرفيه) اي  
 حين اريد بالاحكام النسب  
 و ارادة هذا التعلق ههنا  
 بطريق كون التعلق من  
 الطرفين فلا يردان التعلق  
 بكيفية العمل ليس الا بطرف  
 واحد اللهم الا ان يكتفى  
 بالدلالة الالتزامية فافهم  
 (قوله او التصديق  
 بالقضية) اي حين اريد بها  
 التصديقات (قوله  
 المعقدمات) اذا اريد اول  
 الاعتبارين يجب تخصيصها  
 بمجرد الطرفين لينطبق

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك  
 وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية  
 فالمراد بالاعتقاد المعقدمات مثل وجود الواجب وحدثه  
 فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم  
 من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب  
 وجوب الصلاة من مسأله وليس موضوعه بعمل ولا نهم  
 عدو الفرائض بابا عن الفقهه موضوعه التركة ومستحقوها  
 ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل  
 ان يقال (ان الصلاة يجب بسبب الوقت) كان قولهم النية  
 في الوضوء مندوبه في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية  
 ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسيمة التركة بين  
 المستحقين كما اشار اليه من عرفة بان علم بحث فيه عن كيفة  
 قسيمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على  
 ما قيل وبالجملة لعدم موضوع الفقه تمام يقل به احد (وقوله  
 وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف

التأويل على المقصود واما اذا اريد ثانيهما يجب تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود  
 الواجب تسامحي اذ المضاف اليه خارج عن المضاف بأي وجه اخذ على  
 ما بين في موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق لا يعين كون العمل  
 من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يعين الموضوعية لعدم احتمال المحمولية  
 فافهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه  
 لذلك عد التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله  
 ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسألة لا يرجع موضوعها

هذا هو الذي ينبغي ان يكون المراد بالثانية  
 ان كلف العمل ان يتحقق بالثانية  
 طرأ له في كونه بالثانية  
 مما ذكره في كونه بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية

على الجس  
 ففهم من جميع المعقدمات  
 ففهم من جميع المعقدمات  
 ففهم من جميع المعقدمات

فهم من جميع المعقدمات  
 ففهم من جميع المعقدمات  
 ففهم من جميع المعقدمات

هذا هو الذي ينبغي ان يكون المراد بالثانية  
 ان كلف العمل ان يتحقق بالثانية  
 طرأ له في كونه بالثانية  
 مما ذكره في كونه بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية

هذا هو الذي ينبغي ان يكون المراد بالثانية  
 ان كلف العمل ان يتحقق بالثانية  
 طرأ له في كونه بالثانية  
 مما ذكره في كونه بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية  
 فلو انما كان بالثانية



المثال) قيل حسنه امر ذوقى غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يغيثه عن تأويل  
الخبر فتأويل الانشاء الذى فى امثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير  
ويجاب بأن دعوى البداهة فى محل النزاع مجز وقصور والعلاوة لا يلفت اليها لان  
من ادعى حسن المثال اعتبر آتقافى مثله تقدير المبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف  
عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله ومدوح وكالته فارتكب التأويل فى الخبر  
بلا تردد لشيوعه فالمنع مبنى عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير  
لا يلائم لما سبق من عطف القصة الذى اعتبره فى كلام الشارح (قوله فى العلم

بالوجوب) كو جواب  
اعتقاد المعتقدات واما  
المسائل التى قصد منها نفس  
الاعتقاد فيلزم ان لا يكون  
من مسائل الكلام (قوله  
على التجريد فى الاول) اى  
فى جواب السؤال الاول  
هو لزوم الانحصار ووجه  
التجريد هو ان يحذف قيد  
الاقضاء والتخير من تعريف

فى العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية  
الاهم الا ان يحتمل على التجريد فى الاول او التأكيد فى الثانى  
او يجعل التعريف للحكيم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول  
وو جهده ظاهر او الثانى فينبذ يجعل العمان عبارة عن المسائل  
او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ  
من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته  
مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما  
يُعدُّ بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق  
بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما  
لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل

الحكيم فى حله على خلاف ما قلنا فقد عدل على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث »  
سهو ونشأؤه وجودها فيما عطف على مدخولها (قوله او التأكيد فى الثانى) اى فى جواب  
السؤال الثانى وهو لزوم الاستدراك فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك قلت  
المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله وووجه ظاهر) لان العليين يكونان بمعنى التصديق  
وتعلقهم بالنسبة حسن الوجه (قوله فينبذ يجعل العمان) ليكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع  
(قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعنى يجوز  
تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان  
تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون العلق بمعنى

منه  
انما هو  
انما هو  
انما هو

انما هو  
انما هو  
انما هو

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعد من حيث انه حل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفاية من غير طلب ويلائم المدح على وكالته عقبيه كما لا يخفى فان قلت ماتقول في عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واوه ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحي لا يجب تعدد طرفيه في جميع مواد بل شرط صحته انما هو

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشاف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعويل عليه من قلة التدير (قوله او عطفه على الخبر المقدم قديقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظه الله على تقدير اعتبار المقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ما قيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول في الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية وردة بعض الفضلاء ايضا بأنه يجوز ان يُقدَّر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيقاله محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى \* قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل \* لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل و ليس هذا محتضاً بما بعد القول الحسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعده تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) المحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والتخيير كالوجوب والاياحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذي لا يجوز تخلافه فان حسب قديكون معرفة وقديكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشاف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ما ذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد لا كذلك العطف على حسبنا التضمنه معنى يحسبني قلت الجملة الواقعة في محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها في تأويله فاذا عطفت عليهما من غير نكير عطفت عليه ايضا على انه يجوز ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلتها على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن

ذلك الشيء مع انك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس  
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتداد والكتاب اساس اعتداد اساس  
الذات والاول غير الثاني فلاشمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قدخفي على  
كثير من افاضل الرجال (قوله والغييب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفننا لکن

في الصحاح يقال فرس  
ادهم غيب اذا اشتد  
سواده ومطلق الظلمة  
لا يقتضى شدة السواد فلا  
بعد في الاعتبار الذي بنى  
عليه فافهم ( قوله فان  
الشريعة) هي ما شرع الله  
تعالى لعباده اى سن اهم  
(قوله فوجه تخصيص هذا  
الاسم ظاهر) وهو المناسبة  
من حيث انه تعالى معطى  
السلامة وفي اهل الجنة  
سلامة عن كل آفة على  
ما صرح به فيما نقل عنه  
واما وجه ايراده ههنا فهو  
مطابقة السجع مع ورود  
الاستعمال العام فلا يرد  
مثل الجلال وذى الاكرام  
( قوله مجموعهما ) يعنى  
اعتبر البدلية بعد ربط

والغيب ما اشتد سواده فليُرْجَحان الشك على الوهم أضاف  
الغيب اليد والظلمة المطابقة الى الوهم ( قوله نجم الملة  
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة  
من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب دلة  
والإملا بمعنى الإلقاء وقيل من حيث انها تتجمع عليهما ملة  
( قوله في دار السلام ) اى الجنة سويت بها سلامة اهلها  
من كل الميوآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم  
طبتهم فادخلوها خالدين \* ولان السلام اسم من اسماء الله  
تعالى فأضيف اليه تشريفه ومعنى هذا الاسم هو الذى  
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر  
( قوله طابوا كشيخ المقال ) الكشح الجبب وطى الكشح  
كناية عن الإعراض ( قوله الاطناب والاخلال ) بالجز  
مجموعهما بدل من الطرفين اوبان لهما ولما تعدد المتبوع  
معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما  
على انهما خبر مبتدأ محذوف ( قوله وهو حسبي ونعم  
الوكيل ) ردّ الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان  
الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية  
وكذا على حسبي باعتبار نفيته معنى يحسبني لانه خبر ايضا  
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الإخبار  
عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر

بينهما بالعاطفة ليكون كلفوظ واحد كذا قال شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »  
(قوله انشاء التوكيل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء لطلب  
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل في الاخبار مع اقتضاها  
المقام وعدم ارتضاها هم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعته وكونها

قوله  
فان  
ماتلى  
عليك



ولم يصرح به رحه الله مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع ( قوله على المسائل ) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل ( قوله بخلاف الثانية ) فاتصف العلم بخصتتهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود ( قال ) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تسمية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون غيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الالزام من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فح يتدفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان ثبت الكتاب بمجاره باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا منافاه ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافي قوله العقائد من الكلام كما عرفت ( قوله

هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون غيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الالزام من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فح يتدفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان ثبت الكتاب بمجاره باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا منافاه ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافي قوله العقائد من الكلام كما عرفت ( قوله

بمدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع ( قوله على المسائل ) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل ( قوله بخلاف الثانية ) فاتصف العلم بخصتتهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود ( قال ) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تسمية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون غيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الالزام من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فح يتدفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان ثبت الكتاب بمجاره باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا منافاه ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافي قوله العقائد من الكلام كما عرفت ( قوله

بمدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع ( قوله على المسائل ) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل ( قوله بخلاف الثانية ) فاتصف العلم بخصتتهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود ( قال ) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تسمية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون غيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الالزام من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فح يتدفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان ثبت الكتاب بمجاره باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا منافاه ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافي قوله العقائد من الكلام كما عرفت ( قوله

على المسائل الكلامية في هذه القرينة رُقِيَ في المدح لشمول الأولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي توقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار ( قوله هو علم التوحيد والصفات ) اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى الحقيقي فنسبته الواسع الى الكلام لكونه اشهر ( قوله المنجى عن غياهب الشكوك ) اشارة الى فائدة من فوائده

المراد هو علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى الحقيقي فنسبته الواسع الى الكلام لكونه اشهر ( قوله المنجى عن غياهب الشكوك ) اشارة الى فائدة من فوائده

الكلام اساس العقائد يعنى لانهم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمرادما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى اساس بالذات هو اساس لاجل الذات يراد عليه مع حمله العبارة على الغير المتبادر أنه مناقض لما سبق من أن الكتاب أساس العقائد ( قوله فاساس الفن ) يعنى الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذى هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذى هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد ( قوله هو ذات العقائد الخ ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحا بما هو اساس من الفن ( قوله من حيث هو اساس ) الضمير للمضاف اليه والتوضيح هو ان الشيء انما يكون اساس اساس اذا كان اساس ذات اساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا ( قوله فليتمل ) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداده انما اساس

الكلام اساس العقائد يعنى لانهم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمرادما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى اساس بالذات هو اساس لاجل الذات يراد عليه مع حمله العبارة على الغير المتبادر أنه مناقض لما سبق من أن الكتاب أساس العقائد ( قوله فاساس الفن ) يعنى الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذى هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذى هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد ( قوله هو ذات العقائد الخ ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحا بما هو اساس من الفن ( قوله من حيث هو اساس ) الضمير للمضاف اليه والتوضيح هو ان الشيء انما يكون اساس اساس اذا كان اساس ذات اساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا ( قوله فليتمل ) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداده انما اساس

(قوله على انه لا منع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين التضييحين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف في امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينها وبين العاطفة كما في عبارة المفتاح فن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل في استعمال اما هو استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت اولها وبها فيما ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة اولها في امثال ما نحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو أو يحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير اما لكن ذكرهما معا في الاقتضاب ويجوز ان يعتبر الاصل ويؤخذ ماسبق كلاما مصدرا بأما ثم يعطف عليه المصدر بالمفوضة كما في عبارة المفتاح او بالقدرة كما في عبارة الشرح يدل على ما ذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمه الله في بيان مكتوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى اما بعد فاني الحديث قال فان قلت اما التفصيل فلا بد فيه من التكرار فان قسيمه قلت

<p>على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان ( قوله و اساس قواعد عقائد الاسلام ) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس و اساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان</p>	<p>المذكور قبله قسيمه وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فن نظر فيه بكماله علم علونظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا</p>
---	--

ما يتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قال فيما نقل « على »  
 العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم ( قوله وهى الاساس )  
 اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه غير مراد  
 ههنا اذا الاول اشهر فيه من الثانى ( قوله الكتاب الخ ) وهو يطلق على المجموع  
 وعلى كل جزء منه نوع اختصاص به كما عند ائمة الاصول بل المراد هنا هو الاجزاء  
 القرآنية اذ هى الاساس للمجموع يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال  
 ارادة ما فوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لا يلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه  
 شئ وهو انه حمل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى ما يفهم من المواقف  
 وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لا بد  
 من رعايته مهما أمكن ( قوله يتوقفان الخ ) فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة  
 على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول  
 المبعوث قلت المراد توقف ثبوتهما اعنى التصديق بكونتهما كتابا ربانيا وسنة نبوية





هذا الآن خبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان ان الابداء هو الآن الذي  
 يتحقق فيه التلبس بهما وهو ان واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها  
 باقية الى ان تلفظ همزة الحمدلة مالم يقصّل اجنبي في ان تلفظ همزة اجتمعت الامور  
 الثلاثة ابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فن ظن ان المراد  
 بان التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشئيين لا يمكن في آن واحد فقد  
 غفل اذا تصال لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بان همزة  
 انما يتحقق عند المناخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اي التصق توحد برأيه ومبايد كرم من  
 معنى الظرفية فانما هو افادة المحصول (قوله اي تفرّد به الخ) هذا هو معناه الشائع  
 لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او لا بصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها  
 لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فن ادعى التخصيص  
 بالبعض فعليه النقل من ائمة اللفظة والناسية الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها  
 على ان المحشى الفاضل الذكي لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

يقال توحد برأيه اي تفرّد به واستقل فعنى التوحد بجلال  
 الذات عدم شراكة الغير في جلال الذات او الذات الجدلّة  
 على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للابسة فتح  
 صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تمحجر الطين  
 اي صار حجر ابلع عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

فتأمل (قوله فعنى التوحد  
 بجلال الخ) يمكن اعتبار  
 الكمال وعدم دخل الغير  
 في هذا المعنى ايضا فالمعنى  
 وتحدّه الكاملة او الذاتية  
 ملتصق بجلال ذاته كما قيل

عنه وانما لم يعيّر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول اما  
 الصورة) يعنى على طريق اضافة ما خذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا  
 هو ان العلم كأنه هو الحصول لكونه سببا لعملية الصورة فافهم (قوله للابسة) عد ذلك من  
 ضيق العطن لكنه من سببه لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق في المقال (قوله  
 اما للصيرورة) لا باعتبار الانتقال المقتضى للسبق الزماني (قوله بدون الخ) لا بد في هذا المعنى  
 من هذا القيدية وان لم يتعدوا بذكره لفظا فلا بأس بالتصريح به (قوله تمحجر  
 الطين) ليس في الصحاح هذا التفعّل والموجود في الشافية استنجر لكن يمكن ان يقال  
 عدم وجوده فيه لا ينافي كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطته بجميع  
 الالفاظ اللغوية بحيث لا شذوذ منه مع ان الشريف الجرجاني رح ذكر هذه الصيغة  
 في حواشيه على الكشاف في اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء  
 اذ الظاهر انهم حلوه على امثاله ويكفيه ايضا ان يقال انه لا يجب التطابق في امثاله (قوله  
 بلا عمل) اي في ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل هما من قيل كون صيغة التفعّل

هذا الخبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان ان الابداء هو الآن الذي يتحقق فيه التلبس بهما وهو ان واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى ان تلفظ همزة الحمدلة مالم يقصّل اجنبي في ان تلفظ همزة اجتمعت الامور الثلاثة ابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فن ظن ان المراد بان التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشئيين لا يمكن في آن واحد فقد غفل اذا تصال لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بان همزة انما يتحقق عند المناخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اي التصق توحد برأيه ومبايد كرم من معنى الظرفية فانما هو افادة المحصول (قوله اي تفرّد به الخ) هذا هو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او لا بصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فن ادعى التخصيص بالبعض فعليه النقل من ائمة اللفظة والناسية الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها على ان المحشى الفاضل الذكي لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

هذا الخبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان ان الابداء هو الآن الذي يتحقق فيه التلبس بهما وهو ان واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى ان تلفظ همزة الحمدلة مالم يقصّل اجنبي في ان تلفظ همزة اجتمعت الامور الثلاثة ابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فن ظن ان المراد بان التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشئيين لا يمكن في آن واحد فقد غفل اذا تصال لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بان همزة انما يتحقق عند المناخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اي التصق توحد برأيه ومبايد كرم من معنى الظرفية فانما هو افادة المحصول (قوله اي تفرّد به الخ) هذا هو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او لا بصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فن ادعى التخصيص بالبعض فعليه النقل من ائمة اللفظة والناسية الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها على ان المحشى الفاضل الذكي لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال



ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضوع الذي منه ينال الماء و اضافته بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورده مجازا او على حذف المضاف اى مورده ماء كما يخفى والمدى اسم قرية شهب عليه السلام استعبرهنا معنى الجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى لاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يستقون والمراد من سقى الطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماك) بكسر السين السما كان كوكبان نيران والسماك من منازل القمر والسعودوة خلاف الخوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوه بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله التحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير)

يُوجَدُ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْتَقُونَ مِنْهُ الْمَطَالِبُ • فَإِنْ رَفَعَهُ إِلَى سِمَاكِ الْقَبُولِ \* فَقَدْ سَعِدَ كَوْكَبُ الْأَمَلِ فِي بَرْجِ شَرْفِ الْحُصُولِ • وَاللَّهُ وَلِيُّ الْإِعَانَةِ وَكَفَى بِهِ وَكِيلًا \* قَالَ \* الشَّارِحُ النَّحْرِيرُ • عَامِلَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِلَطْفِهِ الْخَطِيرِ • بَعْدَ مَا تَمَّتْ بِالتَّسْمِيَةِ (الحمد لله) اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فدفوع إنما يحمل الابتداء على العرفى الممتد ويحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان

اى العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله بأسلوب الخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء بنفس التعقيب وكذا العمل

بالشائع والامتثال لافيه قلنا لا بل هو عام لصدقه على كل اقتداء ( الاستعانة ) بأسلوب من اساليه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امتثال الخ) لا يقال الامتثال فى الذكر الابتدائى لافى التعقيب لاننا نقول على تقدير حل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لا شك فى كون الامتثال فيه وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم ( قوله على العرفى الممتد ) قيل يراد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن ورطة التساقط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة الخ) اعترض عليه بما حاصله انما الاستعانة فى ذوات البال كلقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لا بد من تصديرها بذكرهما

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذى هدانا لهذا الذى كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذى هدانا لهذا الذى كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذى هدانا لهذا الذى كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله



حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن  
 في الصَّحَاحِ بِلا الف وآصف بفتح الصاد هو ابن برخياوز يرسليمان عليه السلام (قوله  
 في اقباله) هو نقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جميعا (قوله  
 وكفى به) مرجع الضمير مايفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور  
 رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى  
 موصوفه والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية بمدوحيته دليلا  
 (قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد ههنا  
 ما في تدوير القمر وشأته اذا اجتمع القمر معه يكون بدرا لمقابلته الشمس فاستعار الاوج

لاعلى المراتب الذي هو  
 الوزارة ترشحا فتأمل  
 (قوله زاجر) يقال زخر  
 الوادي اذا مدجدا والمذ  
 السيل والنوال العطاء  
 (قوله متبحر) اي متعق  
 (قوله عالم بحاله) اي  
 بازائه والمراد انه فريديه  
 كانه لا يوازيه احد غيره  
 (قوله سبحانه) اسم  
 لافصح شعراء العرب حتى  
 قيل في حقه انه كان لا يكرر  
 لفظا وان تكلم سنة كاملة

ناظورة الديوان آصف عصره \* وهو الوزير القرد في  
 اقباله \* محمود اهل الفضل طرأ كاسمه \* وكفى به برهان حسن  
 خصاله \* بكماله في الاوج بدر كامل \* بحر محيط زاجر  
 بنواله \* في كل علم عالم متبحر \* في فن جم عالم بحاله \*  
 سبحانه عني في فصاحة لفظه \* معن بليغ الخجل في افضاله  
 الصائب الافكار في تدبيره \* الثاقب الآراء في اقواله \*  
 للناس يبدل ليس يمسك لفظه \* فكأنما الفاظه من ماله \*  
 يتراحم الانوار في وجناته \* فكأنه متبرقع بفعالها \*  
 وهو الذي عم انعامه وفشا \* الوزير الكبير محمود باشا  
 اوضح الله غرة العزة بضيائه \* ورفع علم العلم باغلايه \*  
 ولا زال مورد افضاله ماء مدين المأرب

مايوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعنى بالفتح عاجز (قوله معن) بالفتح ثم السكون  
 ابن زائدة اجود العرب والنجل خلاف السخاء و الافضال الانعام (قوله الصائب  
 الافكار) اي الذي افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الإشراق والآراء  
 جمع رأى (قوله للناس يبدل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيهه الالفاظ  
 بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشان في امثاله ذلك فافهم (قوله  
 يتراحم) اي يتكاثر والوجنات ما ارتفع من الحديد (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما  
 سبق ومتبرقع لأيس البرقع والفعال مصدره بياء الآلة والمعنى ان انوار وجناته من آثار  
 فعاله الحسنة (قوله وفشا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم  
 فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اي رابته (قوله ولا زال) ناقصة

الى ما يرسمه واصله اللفظ الذي فيه قوانين الملك وضاو بطنه كذا في حواشي شرح المطالع  
 (قوله يطوى اليه كل فنج عميق) والفنج العميق هو الطريق البعيد وطى الفنج الى الشيء هو  
 ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا في مختار الصحاح (قوله وجوه  
 الآمال) بالجمع الآمل وهو الرجاء وفي هذا استعارتان مكنية وتخييلية لانه شبه الآمل  
 بنى الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سمحيق) اي بعيد (قوله باهت) من البهاة  
 بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اي فأخرت أكابيلها برأسه  
 (قوله وحلل الخ) جمع الحلة والامارة بالكسرة هي صيرورة المرء اميرا وقامة الانسان فده  
 (قوله وولى الأيادي) جمع أيدها جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء  
 وقح الكاف جمع حكمة وهي العلم المتقن وفي بعض التفاسير هي العلم المقارن بالعمل (قوله  
 أخذ أيدي) كناية عن كونه سببا لرفعتهما (قوله أويبة الخ) جمع لواء بمعنى العلم (قوله

<p>يرطوي اليه كل فنج عميق • ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد          سمحيق • باهت تيجان الزوارة بهامته • وحلل الإمارة          بقامته • ولي الأيدي والنعيم • ومررت أهل الفضل والحكم          • أخذ أيدي العلماء والعلوم • ورافع أويبة الشترج          المرسوم • حائر المائر والمفاجر • وحاوي الزبابات          الأول والآخير • أول مدارج طبعه النقاد • آخر مقامات          نوع الإنسان • وآخر معارج ذهنيه الوقاد • خارج عن طوق          البشر بل عن حد الإمكان (شعر) لو لم يدل الوهم          صيت جلاله • ما خيل طيف خيال سامي حاله •</p>	<p>المرسوم) اي المأثور          او الممثل او المكتوب          (قوله حائر) من الحوز          بمعنى الجمع والمأثر جمع          مأثرة بفتح المعجمة وضمها          وهي المكرمة والمفاخر          جمع مفخرة كالمأثرة لفظا          ومعنى واحتمالا للحركتين          عطف تفسيراً لقوله وحاوي          بمعنى محيط (قوله مدارج)          جمع مدرج بفتح الراء</p>
--	--

بمعنى المسالك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيداي مخرج « ناظورة »  
 جناد النكبات (قوله معارج) اي المصاعيد (قوله الوقاد) الارتفاع الهب كالتار الملتية  
 ولا يخفى حسن قران الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقه ثم أبدع شعرا عجيبا في مدح هذا  
 الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف في بعض أجزاءه  
 بنسكين تاء متفاعلين ونقله الى مستعملن (قوله لو لم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم  
 نصب على انه مفعول وصيت رفع على الفاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله  
 ما خيل طيف خيال سامي حاله) مانافية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخييل وطيف  
 الخيال مجيئه في النوم وسامى بمعنى عالي وضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى  
 لو لم يكن صيت الجلال دليل الوهم ما تخيل اذراك سمو حاله في النوم فضلا عن ان يتيسر

المرسوم  
 المأثر  
 المأثرة  
 المفاخر  
 المفاخرة  
 المفاخر  
 المفاخرة  
 المفاخر  
 المفاخرة

بطريق النيابة ( قوله سيد الخ ) اما فَعِيلٌ او فَعِيلٌ لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس ( قوله وصحبه الخ ) جمع صاحب كركب وراكب ( قوله فدونك ايها السارى هذا النبراس الخ ) فدونك جواب لاما بمعنى خذوا السارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح فى ازالة الظلام المطلق لوجودها فى ضمن كلى من ازالته ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالية والمعنى ايها السائر فى ليالى الطلب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك ( قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ ) كتاب خبر مبتدأ محذوف كما هو الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية ( قوله الى المكامن الخفية من شرح الخ ) المكامن جمع مكمن والمراد مواضع

اختفاء المعاني ومن تبعيضية والظرفية حال من المكامن اى كاشنة من اجزاء الشرح ( قوله املته او ان الدعة ) الاملاء الكتابة واو ان كالزمان لفظا ومعنى والدعة بالفتح الراحة ( قوله عن فتور ) هو الضعف والانكسار ( قوله سالكا ) حال من فاعل املتت والايجاز اداء المراد بلفظ من الاقتصاد والجدادة بالتشديد معظم

## خيالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَّا بَعْدَ الْحَمْدِ لِاسْتِثْبَاهِهِ \* وَالصَّلَاةِ عَلَى سَيِّدِ رُسُلِهِ \* وَآلِهِ  
وَصَحْبِهِ مَوْضِعِي سَبِيلِهِ \* فَدُونَكَ أَيُّهَا السَّارِيُّ هَذَا النَّبْرَاسُ \*  
كِتَابٌ فِيهِ نُورٌ وَهُدًى لِلنَّاسِ \* يَرْشِدُكَ إِلَى الْمَكَامِ مِنَ الْخَفِيَّةِ  
\* مِنْ شَرَحِ الْعُقَايِدِ النَّسْفِيَّةِ \* أَمَلْتَهُ أَوْ أَنْ الدَّعَةِ \*  
وَالِاسْتِرَاحَةِ عَنْ فَتُورِ الطَّاعَةِ \* سَالِكًا فِيهِ جَادَةٌ  
الِإِيْجَازِ \* مِنْ غَيْرِ تَعْمِيَةٍ وَالْغَايِزِ \* وَحِينَ مَا حَجَّتْ حَوْلَ  
تَحْسِينِهِ \* وَرَمَتْ تَرْبِينَ شَيْئِهِ وَسِينِهِ \* الْحَقَّةُ إِلَى خِزَانَةِ  
مَنْ لَأَمْتَلُ لَهُ فِي الْعُلَى \* وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى \* الصَّاحِبِ  
الْأَعْظَمِ \* وَالِدُ الدُّسْتُورِ الْمُعْظَمِ بَابُهُ كَعْبَةُ الْحَاجَاتِ

الطريق واضاقها بيانية ( قوله من غير تعمية والغايز ) وهما بمعنى واحد وهو سوق الكلام فى غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجدادة فافهم ( قوله ما حجت حول تحسينه ) قوله شين وسينه قيل الشين المسائل المتحملة بالدلائل والسين الغير المتحملة ( قوله فى العلى ) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف ( قوله وله المثل ) يقال لصفة الشئ مثله ( قوله الصاحب ) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير فى العرف العام ( قوله والدستور ) بضم الدال معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس



## حاشية بهشتی علی الخیالی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله المتكلم بالكلام \* وعلى رسوله الصلاة والسلام \* وعلى آله وصحبه على الدوام \*  
 ( وبعد ) فيقول اضعف عباد الله القوى \* رمضان بن محسن الويزي \* افازهما الله  
 بفضلها الجسام \* يوم يؤخذ بالذواصي والاقدام \* ان ذخيرة يومي وغدي \* ومكان روجي  
 من جسدي \* اخي وقرّة عيني ابراهيم \* اكرمه الله بالنعيم المقيم \* لما أخذ في قراءة هذه  
 الحواشي \* التي فاقت من بين اعزة الغواشي \* جادت القريحة اثناء التعليم \* بفرايد  
 جسان تزيه عن التبليم \* فجمعت ما وجدته من النكات \* ونفقت منها ما لا تليق بالاثبات  
 ونظرت في الحواشي الكستلية \* التي هي كهكاهة الآثار العلية \* فأذركه في منبهته  
 بالوثيق \* من غير جبن من زهير المهيب \* فجاء كتابا يترأ كالصباح \* مثل نوره كشكاة  
 فيهما مضباح \* بالهام من الغني \* هدية وبني لكل طالب ذكي \* لكنه بعد شروعي في بذل  
 الجهود \* وقبل وصولي الى آخر المقصود \* ترحل المرحوم الى فضاء القدس \* الأهم  
 وطنه في رياض الأنيس ( شعر ) ان باز المراد طاروقد \* بات بالي رمية الأحران \* هو قد  
 فاز بالمنى وأنا \* حارب في منبهه الخسران \* وكان متهتئا للاستعداد \* فهذا امر تقطع  
 دونه الأكباد \* وتاريخ أقباله على الله الكريم \* قل سلام قولان رب رحيم \* فغاية  
 المنى من ناظري هذا الكتاب \* أن لا يجرموه دعاهم المستجاب \* وانا لا رجوا بالوقوع  
 في هذا الامر العسير \* عطية سلطان ولا مطية وزير \* بل المأمول من الله احسن  
 القبول \* وهو نعم المأمول ونعم المستول \* وهانا أخوض في المراد \* طالبان الله الرشده  
 والسداد \* ( قال ) نخبة افاض الانام \* احسن الله اكرامه في دار السلام ( اما بعد الحمد  
 لمستأهله ) قال في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة  
 المستأهل في الكشاف في اوائل سورة البقرة والعامل في الظرف أما فيما من القياسة

لعمري ان هذا الكتاب هو من كنوز  
 العلماء الذين هموا بالتحقيق  
 في هذه المسئلة  
 والاراد ان يرضوا الله  
 والرسول  
 والجميع  
 في هذه المسئلة  
 والاراد ان يرضوا الله  
 والرسول  
 والجميع  
 في هذه المسئلة

هذا الكتاب هو من كنوز  
 العلماء الذين هموا بالتحقيق  
 في هذه المسئلة

مؤلفه  
 مؤلفه  
 مؤلفه

حاشية المولى المحقق والاملى المدقق اجد بن موسى الشهير  
بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين  
التفتازانى

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن  
المعروف بهشتى المتوفى سنة ٩٧٩ تسع وسبعين وتسعمائة

- ﴿ نحمد الله على ما وفقنا لتمام طبع هذا الشرح الممين \* المتداول بين علماء ﴾  
 ﴿ الدين المبين \* للعلامة الثانى \* سعد الملة والدين النفتازانى \* على ﴾  
 ﴿ متن العقائد النسقية \* فى اصول الملة الخيفية \* مرتبا فى هوامشه حاشية ﴾  
 ﴿ المولى مصلىح الدين الكستلى \* بترتيب بديع بهى \* وذلك فى زمن ﴾  
 ﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد \* اعنى به السلطان ابن السلطان السلطان ﴾  
 ﴿ الغازى ( عبد الحميد ) خان ثانى \* لا زالت رياض دولته ﴾  
 ﴿ محفوفة بأزهار المعارف والعلوم \* وما برحت رايات ﴾  
 ﴿ شوكته محفوفة بعناية الملك الحى القيوم \* ﴾  
 ﴿ فى اواسط جادى الاخرى من سنة ثمان ﴾  
 ﴿ وثلثمائة والف • من هجرة ﴾  
 ﴿ من له العز والشرف ﴾

- ﴿ ويتلوه بلطف ربنا المتعالى \* اتمام طبع حاشية الخيالى ﴾  
 ﴿ محفوفة بالهوامش والحواشى \* بحاشية المولى البهشتى ﴾



دون الاسلامية ) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجرذات بل من قبيل الاجسام  
وكون كآلهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كآل متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكواثر  
ماضيها وآتيها غير مسلم  
وبآقى المقدمات مسئلة  
عندنا ايضا وان اختلف  
المآخذ لكنها لا تقيده  
الافضلية بمعنى كثرة  
الثواب بل لو فرض  
تمام جميع المقدمات  
لا يفيدها ايضا بل نقول  
جميع الادلة المذكورة  
فيما بعد لو فرض صحتها  
وتمامها لا تدل الاعلى كثرة  
فضائلهم وكآلهم لاعلى  
كثرة ثوابهم عند الله كآهو  
المطلوب الذى يجتهد  
في اثباته وفقنا الله الفوز  
بهذا المرام • كما وفقنا  
لاختتام الكلام • ثم الحمد  
حق الحمد • لمن له حق  
الحمد والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى \* لن يستنكف المسيح  
ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون \* فان اهل اللسان  
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام  
اذ القياس في مثله الترتى من الادنى الى الاعلى يقال  
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال  
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام  
وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصرارى استعظموا  
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل  
ينبغى ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى  
\* وابرى الاكبه والابرص واحى الموتى \* بخلاف سائر  
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك  
المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة  
المقربون الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرن باذن الله  
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكبه والابرص  
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرذ  
واظهار الآثار القوية لافى مطلق الشرف

والكمال و لالالة على افضلية

الملائكة والله اعلم بالصواب

واليه المرجع

والمآب

م

لمن له كل الشكر \* والصلاة اطراه لمن افلح من اطراه \* على محمد

خير البرية \* وعلى متبعيه على الملة الحنيفية \* السمحة

البيضاء النقية \* تمت، بعون الله

تعالى \*

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبال عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآيه بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآيه بالايجاع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيماعداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والافلا كلام في انها

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهوى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكواثر ماضيا وآتيا من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى \* علمه شديد القوى \* وقوله تعالى \* نزل به الروح الامين \* ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قاطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالإيمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للجزع عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذى به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا الرسالة وهم من البشر اتقى وعلمهم اذكى لانقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعا فاه ضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفية

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصريح ايضاً (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيده ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعاً لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ عمله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة لتمييز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجد تكريماً اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلاً له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اه) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى عمله وقضاه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجباً من استخلاف المفضل مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين\* ومقتضى الحكمة الامر الاذن بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى\* وعلم آدم الاسماء كلها\* ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى\* ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين\* والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معه ولابه فيما عدا ذلك ولاخفاً في ان هذه المسئلة ظنية يكتب في فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)



أقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لمساجز اعراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى فقهنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

هذا ارفق بالفريقين وبما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لاثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لامظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالتنافين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه \* الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة و حديث آخر جعل للصيب اجرين وللخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فن الله والاغنى ومن الشيطان وقد اشتهر تحطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا في الاجتهادات \* الثالث ان القياس مظهر للحكم لاثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحدا لغير \* الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالتنافين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام

عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على «على» ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منها غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والافدهوى الضرورة العقلية في الافضية بمعنى كثرة الثواب لاصحيا عند من يرى الثواب بمجرد فضل

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عيد السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا واطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فصل اربعة

مذاهب \* الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق \* الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمكلمين \* الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل يتقضى \* الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معيناً أم حكماً في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة \* والخيار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدته المجتهد اصاب وان فقهه اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابعه لغموضه وحقابه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بأثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانه قاطع اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وأن اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجما بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحججة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى \* ففهمناها سليمان \* والضمير للحكومة والقيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لأن كلا منهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مخربه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالأس الحنيد ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص ( قوله والدجال ) قد ورد في الروايات انه رجل جسم قصير فصح اجر اعور شاب جفال الشعر جعد قلط كان عينه عنة طائفة مكتوب بين عينيه ( ك ف ر ) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفاعليم الطبايسة عكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهرو يوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدرکه باب لدقيقته ( قوله والدابة ) قيل هو رجل والاكثر على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سدو وخاصة هرة وقرن ابل وقوائم بعيرين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي

الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنها فرسخ للراكب وفي الحديث انها يخرج من صفاول ما يدور أسهادات وبروريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب ( قوله وطلوع الشمس من مغربها ) عن ابي ذر قال

وَالدَّجَالُ وَالدَّابَّةُ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَتُرُوءُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَثَلَاثَةُ حُسُوفٍ حَسَفٌ فِي الْمَشْرِقِ وَحَسَفٌ فِي الْمَغْرِبِ وَحَسَفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمِينِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْأَحَادِيثُ الصَّحِيحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثُ وَأَنَاءُ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْيُظَلِّبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ ( وَالْمَجْتَهِدُ ) فِي الْعَقَلِيَّاتِ وَالتَّشْرِيعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالتَّرْعِيَّةِ ( قَدْ نَحَطْتُ ) وَذَهَبَ

رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله « بعض » اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت قطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش ( قوله وتزول عيسى ابن مريم ) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأ طأ رأسه قطر واذارفعه تحدر منه جان كاللؤلؤ فلا يعجل لكافر يجدرج نفسه الامات ونفسه يتهى حيث يتهى طرفه ( قوله ويا جوج وما جوج ) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد جملوا السلاح قيل هم صفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه وياكون دوابه ثم ياكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدر ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نعفا في اقبائهم فيدخل في آذانهم فيوتون ( قوله خسف بالشرق ) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسيفا اي غاب به فيها ( قوله وآخر



وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث ( قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً ) فاذا كان مجرد المرور نافعاً فالضرع والابتهاال اولى بان يكون نافعاً على انه لا قائل

بالفصل ( قوله وهذه اجابة ) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يا بابه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ( قوله قال حذيفة ) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غم سود صفار من غم الحجاز واسيد فصيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله ( قوله فذكر الدخان ) عن حذيفة

يُرفَعُ العَذَابُ عن مَقْبَرَةِ تلكِ القريةِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا وَاَلْحَادِيثُ وَاَلْاخبارُ وَاَلْاَثَرُ في هَذَا البَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصَى ( وَاَللهُ تَعَالَى بِحَبِّ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي اَلْحَاجَاتِ ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى \* ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ \* وِلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ دَعَاؤُ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِأَثْمًا وُقْطِيعَةً رَحِمَ مَا لَمْ يُسْتَجْمَلْ وِلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ يُسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَرُدَّهُمَا صَفْرًا وَاَعْلَمُ اَنْ الْعَمْدَةَ فِي ذَلِكَ صَدَقَ النَّبِيُّ وَخَلَّوْصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْعُوا اللّٰهَ تَعَالَى وَاَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْاِجَابَةِ وَاَعْلَمُوا اَنْ اللّٰهَ تَعَالَى لَا يُسْتَجِيبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَّاهٍ وَاخْتَلَفَ الْمَشَايخُ فِي اَنَّهُ هَلْ يُجَوَّزُ اَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دَعَاؤُ الْكَافِرِ فَنَعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى \* وَمَا دَعَاؤُ الْكَافِرِينَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ \* وَاَنَّهُ لَا يَدْعُو اللّٰهَ لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ لِأَنَّهُ وَاَنْ أَقْرَبَهُ قَلْبًا وَاَوْصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيقُ بِهِ فَقَدْ تَقَضَّى اِقْرَارَهُ وَمَارَوْى فِي الْحَدِيثِ مِنْ اَنْ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَاَنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ فَمَحْمُولٌ عَلَى كَثْرَةِ النِّعْمَةِ وَجَوَزهَ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ اِبْلِيسَ \* رَبِّ اَنْظِرْنِي اِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ \* فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى \* اِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ \* وَهَذِهِ اِجَابَةٌ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيمُ وَاِبُونُصْرٍ الدُّوسِيُّ وَقَالَ الصِّدْرُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَبِهِ يَفْتَى ( وَمَا خَيْرُهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اِشْرَاطِ السَّاعَةِ ) اى عَلَامَاتِهَا ( مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَتُرُودِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِأَنَّهَا اُمُورٌ مِمَّا كُنَتْ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ قَالَ حَذِيفَةُ بْنُ اَسِيدٍ الْغِفَارِيُّ اَطَّلَعَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نُنَادِي اَكْرَقُ قَالَ مَا تَذَكَّرُونَ قُلْنَا تَذَكَّرُ السَّاعَةَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ

انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكت اربعين يوماً ليلة امان المؤمن فيصديه كهية الزكام

فمنهم من كان يزعم ان له ربيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار  
 ومنهم من كان يدعى انه يستدر لك الامور يفهم اعطيه والميتم  
 اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم  
 بالغيب امر تقرب به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه  
 للعباد الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة  
 او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك  
 منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية  
 هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابلامة كقر  
 ( والمعدوم ليس بشئ ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق  
 على ما ذهب اليه المحققون من ان الشئية ترادف  
 الوجود والشوت والعدم ترادف النقي فهذا حكم  
 ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم  
 الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى  
 شيئا فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشئ بانه الوجود  
 او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالرجع الى النقل  
 وتتبع موارد الاستعمال ( وفي دعاء الاحياء للاموات  
 وصدقهم ) اي صدقة الاحياء ( عنهم ) اي عن  
 الاموات ( تنفع لهم ) اي للاموات خلافا للمعتزلة متمسكا  
 بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء  
 مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ماورد في الاحاديث الصحاح  
 من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنائز وقد  
 توارثه السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له  
 معنى وقال صلى الله عليه وسلم • ما من ميت يصلي عليه  
 امة من المسلمين يبلغون مائة كلمة يشفعون له الا شفعا  
 فيه وعن سعيد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد  
 ماتت فاتي الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر  
 بئر او قال هذيل لم سعد وقال عليه السلام الدعاء يرذل البلاء  
 والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام  
 ان العالم والمتعلم اذا مرنا على قربة فان الله تعالى

محافظة على تلك القاعدة  
 ( قوله ففهم من يزعم ان  
 له ربيا من الجن وتابعة )  
 يقال فلان ربي من الجن  
 على فعيل اي متس ولفلان  
 تابعة اي قرين من الجن يتبعه  
 والتاء للقل ويصدقهم  
 ماروى انه عليه السلام سئل  
 عن الكهان فقال ليسوا  
 بشئ فقولوا يا رسول الله  
 فانهم يحسدون احبانا  
 بالشئ يكون حقا فقال عليه  
 السلام تلك الكلمة من الحق  
 يخطفها الجنى فقرأها  
 في اذن وليه نقر الدجاجة  
 فيخلطون فيها اكثر  
 من مائة كذبة ( قوله  
 من ان الشئية ترادف  
 الوجود ) يريد او بلازمه  
 ( قوله مبنى على تفسير  
 لفظ الشئ بانه الوجود )  
 كما ذهب اليه الاشاعرة  
 او المعلوم كما ذهب اليه  
 الجاحظ ومعتزلة بصرة  
 او ما يصح ان يعلم ويخبر  
 عنه على ما وقع في كلام  
 جار الله ونقل مثله  
 عن سيديويه وبعضهم  
 جعله اسما للجسم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة ( قوله وعن محمدانه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لجاوره اعنى الاذى ( قوله وفى استحلال اللواطه بأمرته لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه ( قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطه بأمرته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه أو بأمر من أو أمره أو أنكر وعده أو وعده يكفر وكذا لو تمتنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا من تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحواله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالسواك يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا او أطلق كلمة الكفر استخفافا لاعتقاد الى غير ذلك من الفروع ( والياس من الله تعالى كفر ) لانه لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون ( والامن من الله كفر ) اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون فى النار يأمن من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة آمن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يئس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلة اذا ارتكبت الكبيرة لزم ان بصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس مؤمنا وذلك لاننا ان اعتقاد استحفاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعينهما وامثال ذلك مشكلى (وتصدق الكاهن بما يخبره عن العيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد وآل الكاهن هو الذى يخبر عن الكواكب فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة عيم العيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر ( قوائم والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ) اى من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل با كفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة فيصح عن ذلك كلام الواقف حيث مهد تلك القاعدة للجمهور المتكلمين والفقهاء اثبتها بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها



إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصافان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسراً وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذ لم يظهر فان كان ذلك

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تنكيباً صريحاً لله ورَسُولِهِ فَنُ قَذَفَ عَائِشَةَ بِاِزْنِهَا كَفْرًا (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يُفْرَعُ ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفره والافلابان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذبي الحرام او شرب الخمر او اكل مية اودم او لحم خنزير من غير ضرورة فتكفر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب التبذير الى ان يسكر كفر اماً وقال الحرام هذا حلال لترويح السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمتي ان لا يكون الخمر حراماً ولا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمتي ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم لله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امراته الحائض يكفر وفي النوادر

لعارض يسمى خفياً وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلاً يسمى مشكلاً ونقلاً يسمى مجملاً وان لم يدرك اصلاً يسمى متشابهاً وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفاً المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من الحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح (قوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

مكبرة محضة وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

اللعن عليه و بيان لقبه و ايجابه بعد فاعله عن رحمة الله و شفاعته رسوله ( قوله نعم قد يقع تردد  
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية ) ففهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير  
و التكميل بعد الكمال و فوقه

و منهم من مال الى الثاني زعمان  
الولاية عبارة عن العرفان  
بالله و صفاته و قرب منه زلفي  
و كرامة عنده و النبوة عبارة  
عن السفارة بينه و بين عبده  
و تبليغ احكامه اليه و القيام  
بخدمته متعلقة لمصلحة العبد  
و قيل للولاية مراتب متفاوتة  
و انما الترتيب و الولاية النبي  
و نبوته و الترجيح من جهة ان  
نبوته متعلقة بمصلحة الوقت  
و الولاية لاتعلق لها بالوقت  
و هذا اقرب فان قلت هذا  
البحث من مقاصد الفن فكان  
ينبغي ان يورده في مباحث  
الفن قلت لو سلم فليس جميع  
المباحث التي اشار اليها بعد  
الفراغ عن مقاصد الفن  
خارجة عن الفن بالكلية بل  
غايتهما الهاليت من مهماته  
و معظم مقاصده و سيتلى  
عليك نبد من المسائل من هذا  
الجنس فلا تغفل ( قوله  
عصمه منها ) اي حفظه اما  
بان لا يخلق فيه الذنب او  
يوقفه للتوبة و الاصلاح  
على ان عدم لحوق ضرر  
الذنب بان يغفره بفضل  
رحمته لا يستلزم سقوط  
التكليف عنه كما في المذنب المغفور ( قوله المراد بالنص ليس  
مايقابل الظاهر ) اللفظ

نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية  
بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين و انه افضل  
من الولي الذي ليس بنبي ( ولا يصل العبد ) مادام عاقلا  
بالغا ( الى حيث يسقط عنه الامر و النهي ) لعموم الخطابات  
الواردة في التكليف و اجماع المجتهدين على ذلك و ذهب  
بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة و صفا قلبه  
و اختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر  
و النهي و لا يدخله الله تعالى النار بار تكاب الكبار و بعضهم  
الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة و يكون عباداته التفرقة  
و هذا كفر و ضلال فان اكل الناس في المحبة و الايمان هم الانبياء  
خصوصا صاحب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم و اكل  
و اما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب  
فعنا انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها ( و النصوص )  
من الكتاب و السنة تحمل على ظواهرها ( ما لم يصرف  
عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير ظواهرها  
بالجهة و الجسمية و نحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص  
بل من التشابه لا تقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل  
الظاهر و المفسر و المحكم بل ما يعنى اقسام النظم على  
ما هو المتعارف ( و العدول عنها ) اي عن الظواهر  
( الى معان يدعيها اهل الباطن ) و هم الملاجدة و سموها  
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها  
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا العبد و قصدهم بذلك نفى  
الشرعية بالكلية ( الحاد ) اي ميل و عدول عن الاسلام  
و اتصال و انصاف ( بكفر ) لكونه تكديبا لشيء عليه السلام  
فيما علم بحبسه بالضرورة و اما ما ذهب اليه بعض المحققين  
من ان النصوص محمول على ظواهرها و مع ذلك ففيها  
اشارات حقة الى دقائق تكشف على ارباب السلوك يمكن  
التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض  
العرفان ( ورد النصوص ) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها

احبهم) اى بسبب حبي او متلبسا بحبي وكذا معنى قوله فيبغضى ( قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره ) فلعنه كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره و بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين و اتفقوا على جواز اللعن على من قتل او امر به او اجاز له او رضى به و الحق ان رضاه يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه و استبشاره بذلك و اهانتة اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه و ان كان تفصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه و على انصاره و اعوانه ( و تشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة ) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة و عمر في الجنة و عثمان في الجنة و علي في الجنة و طلحة في الجنة و زبير في الجنة و عبد الرحمن بن عوف في الجنة و سعد بن ابي وقاص في الجنة و سعيد بن زيد في الجنة و ابو عبيدة بن الجراح في الجنة و كذا تشهد بالجنة لفاطمة و الحسين و الحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة و ان الحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنة و سائر الصحابة لا يدكرون الا بخير و يرضى لهم اكثر مما يرضى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة و لا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة و الكافرين من اهل النار ( و ترى المسح على الخفين في السفر و الحضر ) لانه و ان كان زيادة على الكتاب ولكنه بالخبر المشهور و سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر و يوما و ليلة للقيم و روى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن و للقيم يوما و ليلة اذا تطهر فليس خفيه ان يمسح عليهما و قال الحسن البصرى ادر كنت سبعين نفا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلماذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار و قال الكرخى ابنى احاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر و بالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انيس بن مالك عن اهل السنة و الجماعة فقال ان محبت الشيخين و لا تطعن في الخنتين و تمسح على الخفين ( و لا تحريم نبيذ التمر ) و هو ان يندثر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخبز فيحدث فيه لذع كاللقع فبكانه نهي عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار او ابي الجور ثم مسح فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة و الجماعة خلافا للرافض و هذا بخلاف ما اذا اشتد و صار مسكرا فان القول بحرمته قليله و كثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة و الجماعة ( و لا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا ) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي و مشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام و اشارة الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فان قيل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كقوله و ضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة و المستوصلة و الواشمة ( نعم ) و المستوشمة و السرفيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي ترتب



( قوله و الامامة ) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باو اخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صوتا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون كون ويلكمونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى ( قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه ) المدرج الصاع والنصيف مكيال دون المد ويحى بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدام

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ( ويكتف عن ذكر الصحابة الا بخير ) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله في اصحابي لا يتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاني فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان ياخذ الله تعالى ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمجارات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر ككذب عائشة رضى الله عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم يتقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الخجاج لان النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما قبل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر ( قوله فحبي ولا يتخذوهم غرضا من بعدى ) اى هدفا ترمونهم بالمتكرات والقوا حش ( قوله فحبي

والسلف كانوا يتقادون لهم ويقيمون الجمع والاعباد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط امامة ابتداء فبقاء اولي وعن الشافعي ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رجه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لئلا ينزل من الشوكه بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان التقليد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيان اجعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا او قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تكبير ومانقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤذ الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لئلا ينزل شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

ما قلا باننا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا يتقادون لهم) فكان اجبا عن مناهجهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله فبقاء اولي) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذا الامام متصرف في رقاب الناس واما الهم وابطاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجمع مع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته

هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فسادها ( قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى ) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكية ( قوله لا تزيل المحنة ) هي ما يتحن به الانسان كالبلية لما يتلى به اي يختر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يتحن به العباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا ( قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اما ما يتشاورون في الاحكام و يتقون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احد هم ( قوله مسلم ) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية لا بعد ذكر الذا لمرأة قاصرة الولاية

و حقيقة العصمة ان لا يخفى الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يتحمل على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لا ابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مئابا عليه ( ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه ) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علما و عملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة و مفسدها و اقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضل ادفع للشر و ابعد عن اثاره الفتنه ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ( ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة ) اي مسلما حرا ذكرا قالا بالغا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا و العبد مشغول بخدمة المولى مستحق في اعين الناس و النساء ناقصات العقل و الدين و الصبي و المجنون قاصران عن تدبير الامور و التصرف في مصالح الجمهور ( سائسا ) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه و رويته و معونة بأسه و شوكته ( قادرا ) بعلمه و عدله و كفايته و شجاعته ( على تنفيذ الاحكام و حفظ حدود دار الاسلام و انصاف المظلوم عن الظالم ) اذا اخلأ بهذه الامور يحل بالعرض من نصب الامام ( ولا يعزل الامام بالفسق ) اي بالخروج عن طاعة الله تعالى ( و الجور ) اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الائمة و الامراء بعد الخلفاء الراشدين



العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما توهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن العبادة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة)

كاهو المراد بالعهد بقرينة

قوله انى جاعلك للناس

اماما قال ومن ذريتي وفيه

منع اذ قد ذهب اكثر

المفسرين الى ان المراد عهد

النبوة (قوله فغير المعصوم

لا يلزم ان يكون ظالما)

اذ ربما يكون مرتكبا

بمعصية غير مسقطه

للعادلة مثل الصغائر

من غير اصرار و كانت

مسقطه وقد تاب عنها

واصلح وعلى التقديرين

فهو غير معصوم اذ العصمة

عندنا عبارة عن ان لا يخلق

الله الذنب فى العبد واما

تفسيرها بملكه تمنع عن

التجور فهو لا يستقيم على

اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا

اسم لا ولد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد

رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب

بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب

بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة

بن خزيمه بن مدركة بن الياسر بن مضر بن نزار بن معد

بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس

واباطالب ابنا عبد المطلب وابوبكر رضى الله تعالى عنه

قريشى لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب

بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب

بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح

بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي

العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط

فى الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة

ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو الاحتياج

الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط

احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير

المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان

الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة

والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح فى شرح المقاصد توسعة فى الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة »

ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم

من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومنه على ما ذكره ههنا من ان الظلم

ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

قريشياً في بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة  
بما تعرف في مصالح العباد ويتندر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك آياتنا  
بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المنصفين بحسن  
السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمى لتبقره  
في العلم اى توسعه فيه  
والكظم من كظم الغيظ  
اجترعه او بمعنى الكظوم  
بمعنى السكوت (قوله  
وسيطه فيلاء الدنيا)  
لانكار عليهم في انه سيطه  
المهدى ويملك الامر سبع  
سنين ويملاء الارض قسطا  
وعدلا كما ملئت ظلما  
وجورا وانه من عترته عليه  
السلام من ولد فاطمة اجلى  
الجهة اقنى الانف يواطى اسمه  
اسمه عليه السلام واسم ابنته  
اسم ابنته عليه السلام لما ورد  
من الاخبار الدالة على ذلك  
وانما الانكار عليهم في انه  
مخفف بتمد عمره امتدادا  
خارجا عن المعتاد وانه امام

مُحَمَّدُ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوسَى الْكَاطِمُ  
ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ الرَّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ النَّوْقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ  
الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُمْ وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَسَيَّظَهَرُ فِيئَلَاءِ الدُّنْيَا  
قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ  
عَمْرِهِ وَامْتِنَادِ آيَاتِهِ كَعِيسَى وَخَضِرَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَغَيْرِهِمَا  
وَإِنَّتَ خَبِيرٌ بِإِنْخِفَاءِ الْأِمَامِ وَعَدَمِهِ سِوَاهُ فِي عَدَمِ  
حَصُولِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وَجُودِ الْأِمَامِ وَإِنْ خَوْفَهُ  
مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوجِبُ الْإِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوجِدُ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمَ  
بِلِغَايَةِ الْأَمْرِ أَنْ يُوجِبَ إِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْأِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ  
آبَائِهِ الَّذِينَ كَانُوا ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدْعُونَ الْأِمَامَةَ  
وَإِضَافَةَ عَدُوِّهِمْ لِمَنْ وَاجْتِزَاءُ الْأَرَاءِ وَاسْتِيلَاءُ الظُّلْمَةِ  
إِحْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْأِمَامِ أَشَدَّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ  
(وَيَكُونُ مِنْ قَرِيشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِنَبِيِّ  
هَاشِمٍ وَأَوْلَادِهِ عَلَى رِضَى اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ) يَعْنِي يَشْتَرِطُ  
أَنْ يَكُونَ الْأِمَامُ قَرِيشِيًّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَئِمَّةُ مِنْ قَرِيشٍ  
وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَبْرًا وَاحِدًا لَكِنْ لِمَا رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ  
تَعَالَى عَنْهُ مَحْتَجًّا بِهِيَ عَلَى الْأَنْصَارِ لَمْ يَنْكَرْهُ أَحَدٌ فَصَارَ مَجْمَعًا  
عَلَيْهِمْ لَمْ يَخَالَفَ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَلَا يَشْتَرِطُ  
أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لِثَابِتِ الدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ  
أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعَثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ مَعَ

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه  
قد ثبت باجتماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت  
العصمة شرطاً للإمامة لكان الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته فكان واجباً

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بنبي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كانشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يتخلل امر الدين وهو المقصود الأهم والعمة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون مبدتهم مبدئة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولوسلم فلعل دور الخلافة ينقض دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مالم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا تخفيًا) من عين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كازعت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عندهما ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره) يريدان ما ذكرنا تقييد عموم الرياسة الدنياوية واما مشمولها الامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذارأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يبلى امرهم قريشى بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما جاب

رحمه الله بانه انما يلزم بالضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لاعجز واضطرار «محمد» قال ههنا بحث وهو انه اذ لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد



بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالأ على قتله والمخطىء في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

والاعراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعلية او على الخلق بدليل سمعى وهو مذهب اهل السنة او عقلى وهو مذهب المعتزلة الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبوه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الأمن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقدمت ميتة جاهلية) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم مله ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَ وُفَاةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَاوِيَةَ وَمَنْ بَعْدَهُ لِيَكُونُوا خُلَفَاءَ بِلِ مَلُوكًا وَأُمَرَاءَ وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلَافَةِ خُلَفَاءِ الْعَبَاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُرَوِّاتِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِثْلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادُ أَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمِثْلٍ عَنِ الْمُبَايَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ ثُمَّ الْاجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصْبَ الْإِمَامِ وَاجِبٌ وَأَنَّ الْخِلَافَ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيِّ أَوْ عَقْلِيِّ وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً وَأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ جَعَلُوا الْأَهْمَ الْمُسْتَهْتَبَاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْإِمَامِ حَتَّى قَدَّمَوهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْوَأَجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ (وَالْمُسْلِمُونَ لَا يَبْدُ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ لِيَقُومَ بِتَنْفِيزِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ وَسَدِّ ثُعُورِهِمْ وَتَجْهِيزِ جِيُوشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَفَهْرِ الْمُنْتَغَلِبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَإِقَامَةِ الْجَمْعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمَنَازِعَاتِ الْوَاقِعَاتِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقِّ وَتَرْوِجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لِأَوْلِيَاءِ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ) مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا أَحَادُ الْأُمَّةِ

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والاتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضاربة لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقدمت ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توقف كان منه) وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلما أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة (قوله وترك الخلافة شورى بين ستة) اي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بهم منهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل من عداهم وانهم احق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجم في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التبيين ولذلك قال في حقهم ان اتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن (قوله ومواقع من المخالفات والمحاربات) يعنى انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة على واخرجوه معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »

بَعْدَ تَوَقُّفٍ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْخِلَافَةَ حَقًّا لَهُ لَمَا تَفَقَّقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَلِنَازَعَهُ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَلَا خِجَّ عَلِيٌّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِي حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ وَكَيْفَ تَصَوَّرُ فِي حَقِّ اصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِتِّفَاقَ عَلَى الْبَاطِلِ وَتَرْكَ الْعَمَلِ بِالنِّصِّ الْوَارِثِ مِنْ أَبِي بَكْرٍ لَمَا أَيْسَّ مِنْ حَيَاتِهِ دَعَا عُمَانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَمَلَى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيفَةَ وَأَخْرَجَهَا إِلَى النَّاسِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُبَايِعُوا الْمُنَّ فِي الصَّحِيفَةِ فَبَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايِعْنَا مَنْ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عُمَرُ وَبِالْجَمَلَةِ وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى خِلَافَتِهِ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ سُورِي بَيْنَ سِتَّةٍ نَفَرِ عُمَانَ وَعَلِيٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ ثُمَّ قَوَّضَ الْأَمْرَ حَسَنَتَهُمْ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوا بِحُكْمِهِ فَأَخْتَارَ عُمَانُ وَبَايَعَهُ بِمَحْضَرِّ مِنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوهُ وَأَنْقَادُوا لِأَمْرِهِ وَتَوَاهَبُوا وَصَلُّوا مَعَهُ الْجَمْعَ وَالْأَعْيَادَ وَكَانَ أَجْمَاعًا ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُمَانُ وَتَرَكَ الْأَمْرَ مُهْمَلًا فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَلْتَمَسُوا مِنْهُ قَبُولَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوهُ لِمَا كَانَ أَفْضَلَ أَهْلَ عَصْرِهِ وَأَوْلَاهُمْ بِالْخِلَافَةِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ عَنْ تَزَاعٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَأٍ فِي الْاجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَأَهْلِ السَّنَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَإِدَاءُ كُلِّ مِنَ الْقَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ وَإِرَادُ الْأَسْئَلَةِ وَالْأَجْوِبَةِ مِنَ الْجَائِبِينَ فَذَكَرْتُ فِي الْمَطْوَلَاتِ (وَ الْخِلَافَةَ ثَلَاثُونَ سَنَةً تَبَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ) لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ مُلْكًا عَضْوًا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان وان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »

خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بعضهم يقول ان علي بن ابي طالب هو الخليفة الحقيقي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اقبل عليا فقد اقبلني ومن اقبلني فقد اقبل الله تعالى عليا

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكأنه لفرط مهايته وغايه تصلبه في الدين كان الناس بها بونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالنظر ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه محلل بشئ من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للحكابه فالاولى التوقف احتراسا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

وكانت  
تسمى  
بالتوقف  
في  
الدين  
لأنه  
كان  
يتردد  
بين  
الدينين  
فلا  
يقرر  
بواحد  
منهما  
ولا  
يترك  
الآخر

(قوله فالتوقف جهة)  
لان الثواب عندنا فضل  
من الله ليس جزاء للطاعة  
حتى يستدل بكثرتها على  
كثرتة فلا مطمع في معرفتها  
من جهة العقل والاخبار  
من الطرفين من جهة العقل  
مع كون اكثرها أحادا  
متعارضة فالوجه اتباع  
السلف والتوقف جهة (قوله  
وان اريد كثرة ما بعده ذوو  
العقول من الفضائل فلا)  
لان فضائل كل واحد منهم  
كانت معلومة لاهل زمانه  
وقد نقل الناس سيرهم و  
كالاتهم فلم يبق للتوقف  
بعد ذلك وجه سوى

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الأعمال ولا يكون التوقف فيه محلاً بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان علي علي المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشحيين ومحبة الخنئين والإنصاف انه ان اريد بالفضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اي يابتهن عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الأئمة الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قدام جمعوا يوم نوبى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله تعالى عنه على رؤس الأشهاد

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بديته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جرم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذا ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاصا بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها او لزيادة كيتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن



من الاوقات لم يعدهم موجودين بعدنا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستقرار المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فع خروجهم عن المتقصد يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لاشبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكبرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي ابي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جمع الامم (قوله من غير تلغيم) اى تمكث وتوقف

من غير تلغيم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا واخصومات (ثم عثمان ذوالنورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجهها لك (ثم علي المرتضى) من عبادة الله وحلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجاهل متعارضة

كما روى انه عليه السلام قال فاعرضت الإيمان على احد الا وكان له « ولم نجد كبوة غير ابي بكر فانه لم تلغيم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانيء بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصصة على ام هانيء وقال مبل لى النيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشيت ام هانيء بثوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يامعشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا الصدقة على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذى فرق بين

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

لعمرك رؤية الجليش من بعيد حيث او صل كلامه الى سماع سارية وليس لسارية الا اذ الرما وصل الى سمعه فتدبر ( قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا الاعتبار جعل معجزة له والافقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى ( قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كانه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رجه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء امالان حياة عيسى عليه السلام وتزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها وند حتى قال لا مير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذير له من وراء الجبل لمكبر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه انتم من غير تضرر به وبجران النيل بكتاب محمدرضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فليتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهرها) اى تلك الكرامة ( انه لو) ولن يكون ولياً الا وان يكون محققاً في ديانته وديانته الاقراء) باللسان والقلب (رسالة رسوله) مع الطاعة له في امره ونواهيته حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من عليه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي ( وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا ومن ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد لكل بشر بوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد لكل بشر بوجد بعد لم يفيد التفضيل على الصحابة ولو اريد لكل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد لكل بشر بوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابوبكر الصديق رضى الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

يسمع فيه خلاف بخلاف غير ما امالانه لم يمكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء، في وقت

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقت عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لذكرها عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر (قوله وآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم واما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله يذبح رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون بما للكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتغني غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة \* فينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتصفه وقد جاء اضافة

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة ( وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه \* كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله \* (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب واثمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء فصعفة فسبحت وسمعت تسبيحها واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام يذبح يذبح يسوق بقرة قد دخل عليها اذا التقت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرب فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه

بيننا الى المصدر ايضا كقوله بيننا تعانه الكما ورددعه يوما اتبع لي جرتي « وهو »

سلفه وتضمنها معنى الشرط لم يكن له بد من جواب وضح دخول اذا اذا المفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان يجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبر الهامة مقدم عليها ويجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم زيادتها وكونها لا المفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين



وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان في اليقظة من الخطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني وربما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكته ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذ بيده وخرج به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اى المباحة (قوله من قبله) اى قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تحلبصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يدكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعني ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بغير اذنه لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهورا مخرقي للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مرهم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستعدة جدا فقال (فيظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه واراءة بما لا اصل له كاذب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

التعليم بآذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة اذلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام وارايد تعدده

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقر والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوربة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قرأته افضل لما انه انفع وذكّر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نُسخت بالقرآن تلا وتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحاله انما يثبت على اصول الفلاسفة والافانترقى والائتيام على السموات جازئ والاجسام مماثلة بصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كما هو قوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقدت جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريتك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقدت جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكره كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

تكره الى العدد الذى عرفته في صدر الكتاب وتفاوته تفاصيل احاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة بضملا ولا ينكر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجه عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلمها ان تولد بعد

اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه بعد بعثته بخمس سنين «بسبب»

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لو أوتى ما أوتى فابتلى بما به ابتلى لصبره  
 وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فعمل يونس عليه السلام قد ابتلى  
 بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت  
 هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لا تقتضى  
 ان يطبق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اى لا يعنون من حسر البعير  
 وتحسروا استحسروا اى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط)

جمع بينهما كان البطلان  
 نظرا الى كونهم نبات  
 والاستحالة نظرا الى  
 الاضافة اليه تعالى (قوله  
 تقريط وتقصير في حالهم)  
 فان الظواهر قد دلت على  
 عصمتهم عن المعاصي  
 ومواظبتهم على الطاعات  
 كما سبق نبذ من ذلك حتى  
 اتفقوا على عصمتهم  
 عن غير الكفر ايضا من  
 المعاصي (قوله بدليل  
 صحة استثنائه منهم) فان  
 الاستثناء اخراج ولا اخراج  
 دون الدخول وحمل  
 الاستثناء على الانقطاع  
 وان كان له مجال لكنهم  
 قالوا ان صيغة الاستثناء  
 مجاز فيه فلا يصار اليه

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ \* (لَا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ)  
 إِذْ لَمْ يَرِذْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَمَادَّلٌ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُهُ الْأَصْنَامِ  
 أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَحَالٌ بَاطِلٌ وَأَفْرَاطٌ فِي شَأْنِهِمْ كَمَا أَنْ قَوْلُ  
 الْيَهُودِ إِنْ الْوَاحِدُ قَالَوْا أَحَدٌ مِنْهُمْ قَدِيرٌ تَكْبُ الْكُفْرُ وَيُعَاقِبُهُ  
 اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَسْخِ تَقْرِيطٌ وَتَقْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ فَان قِيلَ أَلَيْسَ قَدْ كَفَرُوا  
 بِالْبَيْتِ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا  
 لِأَبْلِ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي  
 صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جَسَدًا  
 وَاحِدًا مَعْمُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا وَأَمَّا هَارُوتُ  
 وَمَارُوتُ فَالاصْحَحُّ أَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبْرَةٌ  
 وَتَعْدِيْبُهُمَا أَمَّا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْعَاقِبَةِ كَمَا عَابَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى  
 السُّهْرِ وَالزَّلَّةِ وَكَانَا يُعْظَمَانِ عَلَى النَّاسِ وَيُعَلِّمَانِ السُّحْرَ  
 وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرُوا وَلَا كُفِّرُوا فِي تَعْلِيمِ السُّحْرِ  
 بَلْ فِي اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ (وَاللَّهُ تَعَالَى كَتَبَ آتْرَ لَهَا عَلَى  
 أَنْبِيَائِهِ وَبَيَّنَّ فِيهَا أَمْرَ نَوَيْهِ وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ) وَكَلَّمَا  
 كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود لله ملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد  
 اذ امرتك (قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الآيه  
 الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جننا وانه كان من نوع من الملائكة  
 مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما لمكان لم يصدر عنهما كفر  
 ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل  
 عليهما السحر ابتلاء للناس فن كفر لعله وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوفاه ولم يكن منهما غير



فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقرض وزرا اي ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرتة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يعشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الابرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك والمراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرهما ( قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب

<p>كآلهم في الدين ) يريدانه  اضاف الخيرية الى الامة  فيكون المراد خيريتهم  من حيث انه امة اي ذوملة  ودين فان الامة في الاصل  الدين قال الاخفش  في قوله تعالى كنتم خیرامة  يريد اهل امة اي خير اهل</p>	<p>ولاشك ان خيرية الامة بحسب كآلهم في الدين وذلك  تأبغ لكمال نبيهم الذي يدعونته والاستدلال بقوله  عليه السلام انا سيد آدم وادام ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل  على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده  { والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم } على  مادل عليه قوله تعالى * لا يسبقونهُ بالقول وهُم بامرهم  يعملون لا يستكبرون عن عبادته</p>
---	--

دين فاضمحل مانوهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا »  
بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون  
عليه السلام خيرا لانباء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل ( قوله لا يدل على كونه افضل  
من آدم ) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنه  
لوسلم فلا يخرججه عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما  
اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه  
تواضع منه عليه السلام وهذا حسن ولكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى  
الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها  
فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نبي الخيرية في الرسالة  
والنبوة لافي الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكي الله  
تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

ذنب كفر ( قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل ) فالحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يتمتع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانتقاد فلا يكون البعثة لطفاً بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للصالح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا يفساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد ( قوله هذا كله ) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا ( قوله والحق منع ما يوجب النفرة ) سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور او لا كهم الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولادنا خصوصا في امر الدين ( قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيية ) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وردبانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتيية وقت الدعوة لعوز الموافق او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سؤواً فجوزوه الاكثرون واما الصغار فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسيرة القمبة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واتباعه فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها لا توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كهم الامهات والفجور والصغار الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيية اذا تقرر هذا فما قيل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعور بكذب او معصية فا كان منقولا بطريق الاحاد فردودوما كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان امكن والافحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ( وافضل الانبياء محمد عليه السلام ) لقوله تعالى \* كنتم خير امة اية \*

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله بعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر ( قوله فصرف عن ظاهره ان امكن ) يريد ان كان له تحمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعاً بين الادلة والا

بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فامامته اولي قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير من عزل عن النبوة وغاية علماء لامة التشييه باندياء بنى اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيبثاهم بعدون للقتال يسوون الصفوف اذا قيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف اتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لان بعضكم على بعض امراء تكريمة الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام) قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اى شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام ( قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فغند الاكثرين) هذا في الكذب

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَالْعَبْرَةَ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عند النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ( وكلهم كانوا محجرين مبلعين عن الله تعالى ) لان هذا معنى النبوة والرسالة ( صادقين ناصحين ) لثلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فغند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا من نعمت الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

فما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المحجزة على صدقهم « واما » فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما عمدونه وتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمحجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى ( قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده ) عمدا وسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل



(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكماء عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام، اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقبل انه من شريعةنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه يشيخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لتفاء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال تقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبل انتهاء الحكم لانتهاء علمته وقيل معنى وضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسمهاو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهروا قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتممكم ارم الاخلاق واكل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية وتوز العالم بالامان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدوه ولا معنى للنبوته والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنته يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقدمي به المهدي لانه افضل فامامته اولي (وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا تقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عددا كثيرا من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

او حى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبالهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطا عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلي

(قوله وامابنوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

وَأَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَدْعَى  
النَّبُوَّةَ وَأَظْهَرَ الْعِجْزَةَ أَمَّا دَعْوَى النَّبُوَّةِ فَقَدْ عَلِمَ بِالتَّوَاتُرِ  
وَأَمَّا ظَاهَرُ الْعِجْزَةِ فَلَوْ جَهِينَ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ أَظْهَرَ كَلَامَ  
اللَّهِ تَعَالَى وَتَحَدَّثِي بِهِ الْبَلْغَاءُ مَعَ كَمَالِ بِلَاغَتِهِمْ فَعَجَّزُوا  
عَنْ مَعَارَضَتِهِ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهْلِ لِكَيْفِهِمْ عَلَى ذَلِكَ  
حَتَّى خَاطَرُوا بِمُجْتَبِيهِمْ وَأَعْرَضُوا عَنِ الْعَارِضَةِ بِالْحُرُوفِ  
إِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوفِ وَلَمْ يَتَّقِلْ عَنْ أَحَدِهِمْ مَعَ تَوَافُرِ  
الدَّوَاعِي الْإِتْيَانُ بِشَيْءٍ تَمَّادِيَانِهِ قَدْ لَدَّ ذَلِكَ قَطْعًا عَلَى أَنَّهُ  
مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَعُلِمَ بِهِ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ  
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَمًا غَاذِيًا لَا يَقْدَحُ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ  
العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية واثنيهما  
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك  
منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها  
آحادا كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود خاتم  
فان كلا منهما ثابت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي  
مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر  
على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة  
وحال الدعوة وبعدها واتخاذهم الابطال ووثوقه بعصمة الله  
الحكيمة واقدايمه حين نهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله  
تعالى في جمع الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال  
بجيت لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على  
الظعن فيه مطعنا ولا الى القسح فيه سبيلا فان العقل  
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله  
تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يهله  
ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصرة  
على اعدائه ويحيي آثره بعد موته الى يوم القيامة واثنيهما

التمسك بدلالة المعجزة  
فانها كما عرفت تفيد  
العلم بصديق المدعى  
بالضرورة العادية و  
حاصل الثاني الاستدلال  
بجوزه اصناف الكمالات  
العلمية على ما فصله رجه  
الله تعالى فان هذه  
الكمالات لو سلم حصول  
كل واحد منها لغير النبي  
عليه السلام فلا شبهة في  
امتناع اجتماعها فبين  
هو مفتر عليه تعالى  
كذاب بل في غير النبي  
مطلقا وحاصل الثالث  
انا لمافتشنا عن حقيقة  
النبوة وفصلناها وجدناها  
حاصلة له عليه السلام  
فحكمتا بنبوته وصدق  
دعواه قال الامام الرازي  
هذا برهان ظاهر من باب  
البرهان اللمى فان معنى النبوة  
اذا حصل وجد فيه اكل  
فيكون هو من سائر

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فن باب البرهان الاثني « انه ادعى »

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والازم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه تمتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد قوله ولا يقدر في ذلك اه لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله) فبالكتاب الدال على انه قدامر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلامها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لوثم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كوا

ولا يَقْدَحُ في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها للعرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمات العقلية كما لا يَقْدَحُ في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قُدِّرَ عدمها لم يلزم منه محال (واوّل الانبياء آدم عليه السلام وَاخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اَمَّا نُبُوَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَمَرَ وَنَهَى مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَانِهِ نَبِيٌّ آخَرَ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لِأَغْيَرٍ وَكَذَا بِالسَّنَةِ وَالْإِجَاعِ فَانْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلَى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قاله الله تعالى ارسلت الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فعوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما المقاء المعنى في الروع في اليقظة واسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد ماورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعاً



بين لقوم سرفقد عن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى هو مقصدهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهـ لالهـ من سلك طريق الردى فلا حاجة الى مايقال من ان كونه عليه السلام رجة للكفار هو مجرد أمرهم بمكانه من مثل المسخوخ والخسف والاستيصال (قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه من الترك ليصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا امرية تناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لو لا التأيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد متحصر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالفت عادتك وقررت مكانك ثلاث مرات فقول يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجوز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم يتقلب ذهابا وان كان ممكنا في نفسه فكذا هي حال العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

بما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فحده هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذ لا يعجز عنه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ الشهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متناول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كقوله «ولا يقدح» الجبل بعدى دعوى وخلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونها كما عرفت السابع ان تعذر معارضة كما يفسح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله فان ذلك حقيقة الاجماز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وقوم بنبوة ابراهيم واما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يردوان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع بتعبير اعن اللازم بالملزوم ( قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين ) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالظن الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله ( قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه ) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفاقده وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال ( وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ( ومنذرين ) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان في انظار دقيقة لا يبيِّن الا لواحد بعد واحد ( ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين ) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ماهي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ماهي واجبات او ممنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى \* وما ارسلناك الا راحة للعالمين \* ( وايدهم ) اي الانبياء ( بالمعجزات الناقضات للعادات ) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبنى الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له ( قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به ) فيرد على البراهمة على ما عرفت من شبههم ( قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل ) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واطهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كن

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدابا بسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا واما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه ان الفأر بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المخدول بالشقاء الابدي من علم انه يختم بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي تستوجبها ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امر تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض

دُونَ الْإِسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا نِ الْإِسْعَادَ تَكْوِينُ السَّعَادَةِ وَالْإِشْقَاءَ تَكْوِينُ الشَّقَاوَةِ (وَلَا تَعْبُرُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ) لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِالْإِيمَانِ السَّعَادَةَ بِمَجْرَدِ حُصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنْ أَرِيدَ مَا تَرْتَبَتْ عَلَيْهِ النِّجَاتُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَقْطَعِ لِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ فَنُ قَطَعَ بِالْحُصُولِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ قَوَّضَ إِلَى الْمَشِيئَةِ أَرَادَ الثَّانِيَّ (وَفِي إِزْسَالِ الرُّسُلِ) جَمْعُ رَسُولٍ فَعُولٌ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْ خَلْقَتِهِ لِإِزْجِجِهَا إِلَيْهِمْ فِيمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عَقُولُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدَعَرَفَتْ مَعْنَى الرُّسُولِ وَالنَّبِيِّ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ (حِكْمَةٌ) أَي مَصْلُحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَيِّدَةٌ وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِسْعَادَ وَالْإِشْقَاءَ لَا يَمْنَعِي الْوُجُوبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَافِهِ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَنَحْوِهَا بِمَنْعِ كَازَعَتِ السَّمِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةَ وَلَا يُمْكِنُ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ

على ما ذكرنا ظاهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما » البتة وقد مر مثله (قوله وليس بمنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتلك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما زعم السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم



ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومُشَقُّ للانسان بذلك فكيف لا يُشكُّ في حصوله واما الايمان فهو امر آتى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار او استكراه قلبي او لساني ينافي اذعانها ويحجى بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا الداء صباحا ومساء اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعد النبي فلا جزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المُشار اليه بقوله تعالى \* او لئنك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم \* انا هو في مشيئة الله تعالى ولما نُقِلَ عن بعض الأشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس \* وكان من الكافرين \* وقوله عليه السلام السعيد من سَعِدَ في بطنِ اُمِّهِ والشقي من شَقِيَ في بطنِ اُمِّهِ اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يَرْتَدَّ بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم ينزل كافر ام صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناءه منهم استثناء متصل في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

وايتاء الزكوة والصوم والحج والتصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد  
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا المترادف ولا عدم التغير  
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة ( قوله لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفي  
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلاشى عليه غير ترك الاول  
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر  
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة لبيذج فربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يذبح نسكي  
من يشك في ايمانه ثم مر به  
رجل آخر فقال أمؤمن  
انت قال نعم فامر به بذبح شاته  
فصرف ظاهر الاستثناء  
الى الشك ولم يجعل قائله  
مؤمناً كما ترى (قوله بل مثل  
قولك انا راشد متق ان  
شاء الله) في ان كل واحد  
من الايمان والرشاد  
والتقوى مما يكتسب  
بالاختيار ويرجى البقاء  
عليه في العاقبة والمآل  
ويحصل به تزكية النفس  
والاجاب ولكن ههنا  
فرق دقيق به يحسن  
الاستثناء في الرشاد  
والتقوى دون الايمان

أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ وَرَأَى أَنَّ الصَّلَاةَ وَإِتَاءَ  
زَكَاةٍ وَصِيَامَ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْعَمْرِ الْخُمْسَ وَكَأَنَّ  
عَلَيْهِ السَّلَامَ الْإِيمَانَ بِضَعِّ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ  
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا مَاطَةٌ الْأَدْنَى عَنِ الطَّرِيقِ (وَأَذَا وَجَدَ

مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقَ وَالْإِقْرَارُ صَحَّحَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ

حقاً) لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انامؤمن ان شاء  
الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأديب  
ورخالفة الأمور الى مشيئة الله تعالى اول للشك في العاقبة والمآل  
لا في الآن والحال اول للتبرك بذكر الله اول للتبرك عن تزكية  
نفسه او الإحجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يؤهم بالشك فهذا  
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا  
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى  
الصحابية والتابعين وليس هذا مثل قولك ان اشابت  
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الأفعال المتكسبية  
ولأتم لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا يتم تحصيل  
به تزكية النفس والاجاب بل مثل قولك انا راشد متق  
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل  
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »

المنهيات ليس واحد منهما شيئاً محصلاً يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس  
الراشد من عمل صالحاً في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتق ليس من اجتناب المحارم  
في حين من احيان كونه مكلفاً بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر  
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

غير الايمان بحسب المفهوم عندهم من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم علي ما ذكرت ان يكون المصدق المحل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التباين لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوعيته) اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجباً للعبادة منهم (قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم ائنا بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكماً فلا يتغيران ومن اثبت التباين يقال له ما حكمكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فبهاؤ الاظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى \* قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا \* صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد والظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان \* فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتخرج البيت ان استطعت اليه سبيلاً دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي \* قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لتقوم وقدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله وهي في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة و اقام الصلاة



بكرويدن فكيف لا يكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بخصيصة  
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابله بالردو والانكار بعد حصوله كما اثرننا اليه سابقا واليه ينظر  
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد  
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا  
من كان فيها من المؤمنين فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها  
على معنى الاذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فأوجدنا فيها  
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان  
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا للاجتهاد لانه يكتفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم  
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نعني بوجدتھما الا هذا) يريدانه ليس المراد بوجدتھما  
هو ترادفھما اذ لا نزاع في تغاير مفھومھما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى \* فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ  
فَأَوْجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ \* وبالجملة لا يصح  
في الشرع ان يحكم على احد بان مؤمن وليس بمسلم او مسلم  
وليس بمؤمن ولا نعني بوجدتھما سوى هذا فظاهر  
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرھما بمعنى انه لا ينفك  
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في  
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من  
اوامره ونواهيه

والانقياد والايمان عبارة  
عن التصديق بل المراد  
بوجدتھما وحدة ما يراد  
منھما في الشرع وتساويھما  
بحسب الوجود بمعنى  
ان كل من اتصف باحدهما  
فھو متصف بالآخر  
ومن زعم ان المراد

بوجدتھما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف « والاسلام »  
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير ووجدتھما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان  
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله  
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيھما وهو  
لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه  
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم  
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لاكل شئ يغيره والايمان ليس  
بدن اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما ينحصر بالفروع  
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتقا على  
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع في ايديهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

( قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبير ) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قبل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه ( قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايان ) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاقبه على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه ( قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك ) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبير وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثبت عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما يحصل بلا كسب كمن وقع بصرة على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تتسبب باختيارك الصدق الى الخبير حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئ وبين شككنا في انه بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالتدبير يحصل لنا هو الازعان والقبول لتجول تلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات واليقين نعم تحصل تلك الكيفية بكون الاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ثم على تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهم من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانتقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للمحصل على انه حصل له المعنى المسمى

لا يكون من الزيادة ) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجود كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة ( قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا ترا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها

وانقصاها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانقصاها بحسب انقصاها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المنسوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد ( قوله بل تفاوت قوة وضعفا ) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ مِنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُهُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرَعُ مَسْئَلَةٍ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْأً مِنَ الْإِيمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لِأَنَّهُمْ لَانْسَلَمَ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بَلْ تَفَاوُتُ قُوَّةً وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدِيقَ أَحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَّصَدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنَّ لِيُظْهِرَنَّ قَلْبِي لَكِن بَقِيَ هَهُنَا بَحْثٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَأَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلَى فِسَادِهِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا يَعْرِفُونَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصَدِيقِ وَلِأَنَّ مِنَ الْكُفْرَانِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِينًا وَأَمَّا كَانَ يَنْكُرُهُ عِنَادًا وَاسْتِكْبَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى • وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ \* فَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتَيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدِيقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِیَصْحَحَ كَوْنُ الثَّانِي إِيْمَانًا دُونَ الْأَوَّلِ وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمُشَائِخِ أَنَّ التَّصَدِيقَ

اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان ( عبارة ) الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعنى القوة والضعف فخراج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحققي الذي يجب ان يعول عليه



عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوي فحقن نلترمه وتزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر ( قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان ) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا ( قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام ) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجالا حاصلها فبالاطلاع عليها لم يتقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بُلِّغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانَ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ حَتَّىٰ أَنْ مَن حَصَلَ لَهُ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ فَسَوَاءٌ أَتَىٰ بِالطَّاعَاتِ أَوْ ارْتَكَبَ الْمَعَاصِيَ فَتَصَدِيقُهُ بَاقٍ عَلَىٰ حَالِهِ لَا تَغْيِيرُ فِيهِ أَصْلًا وَالآيَاتُ الْبَدَلَةُ عَلَىٰ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ مَحْمُولَةٌ عَلَىٰ مَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُمْ كَانُوا آمَنُوا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِي فَرَضٌ بَعْدَ فَرَضٍ وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ فَرَضٍ خَاصٍّ وَخَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ زِيَادَةً مَا يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهِ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْإِطْلَاعَ عَلَىٰ تَفَاصِيلِ الْفَرَائِضِ يُمْكِنُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِيمَانُ وَاجِبٌ أَجْزَالًا فَيُحْتَاجُ أَجْزَالًا وَتَفْصِيلًا فَيُحْتَاجُ تَفْصِيلًا وَلَا خَفَاءَ فَإِنَّ التَّفْصِيلَ أَزِيدُ بَلْ أَكْمَلُ وَمَا ذَكَرَ مِنْ أَنَّ الْأَجْمَالَ لَا يَخْطُ عَنْ دَرَجَتِهِ فَاتِمًا هُوَ فِي الْإِتِّصَافِ بِأَصْلِ الْإِيمَانِ وَقِيلَ إِنَّ الثَّبَاتَ وَالذَّوَامَ عَلَىٰ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ يَزِيدُ زِيَادَةً الْأَزْمَانَ لِأَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَتَّبِعُ إِلَّا تَجَدُّدَ الْأَمْثَالِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ حَصُولَ الْمِثْلِ بَعْدَ انْعِدَامِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِي شَيْءٍ كَمَا فِي سَوَادِ الْجَسْمِ مِثْلًا وَقِيلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهِ وَإِشْرَاقُ نُورِهِ وَضِيَاءَتِهِ فِي الْقَلْبِ فَأَنَّهُ يَزِيدُ بِالْأَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لاحالة وما ذكره من ان التفصيلي ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام ( قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

م

في ذلك كبر الاليات الدالة على الزيادة  
بعضها لا يزيد وعما ذكره في زيادة  
بعضها لا يزيد وعما ذكره في زيادة  
بعضها لا يزيد وعما ذكره في زيادة

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار ( قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الحوارج وغير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل

خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والشافعي والاوزاعي مالكا والشافعي والاوزاعي رحمه الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشيء بانتهاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ماهو ال اساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنانه وهو ضع الخلاف ان مطلق الاسم الاول والثانى (قوله) وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ) اى

كيفية ايمان  
بغير عمل  
بغير ايمان

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله ( فَأَمَّا الْأَعْمَالُ ) اى الطاعات ( فهى تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص ) فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى \* ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات \* مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى \* ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن \* مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \* على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركنان حقيقه الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمتكثت المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يدعه قائم البرهان ( كما مر ) كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهماما بشأنه وتخريرا عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه ( قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ) فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلم يدخل المشروط في المشروط يلزم اشتراط الشيء بنفسه والقول بان المراد بالشرط ما عدا المشروط عدول

أمثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اراد به المعنى  
الغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب  
ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما  
( قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ ) رد عليه بان هذا انما يدل على  
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالاته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا  
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دالة لضعفها يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

لا يستلزم اعتبار المدلول  
والحق ان العبرة بالمعاني  
وبها تناط الاحكام والالفاظ  
انما وضعت دلائل  
عليها ووسائل الى ادائها  
وما ذكره تنبيه عليه ورد  
لما ذكر في السؤال من ان  
اهل اللغة لا يعرفون منه  
غير الاقرار باللسان وهو  
كاف فيه ( قوله فلا نزاع  
في انه يسمى مؤمنا لغة )  
وذلك لان الايمان في اللغة  
كما يطلق على التصديق  
القلبي يطلق ايضا على  
الاقرار باللسان لكونه دليلا  
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه  
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف  
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا صح  
نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى \* ومن  
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين \*  
وقال الله تعالى \* قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن  
قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى  
مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا واما النزاع  
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام  
ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة  
كانوا يحكمون بكفر المناقق فدل على انه لا يكفي في الايمان  
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق  
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس  
ونحوه فظهور ان ليست حقيقة الايمان مجردة كلتي الشهادة  
على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين  
والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر  
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل  
الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان ( قوله لا يكفي  
في الايمان فعل اللسان ) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شرطه او شرطه  
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

لانه ليس يادراك بل هو كلام نفسى على ما وقع في كلام الامامين ولا تم المناقاة بينه وبين النوم  
وامالانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لانضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة  
واما لعدم اتحاد محلها على ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأى  
الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي ما لم  
يطرأ عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون  
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا  
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر ( قوله وانما الاقرار شرط  
لاجراء الاحكام في الدنيا ) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر اماراة

الدين اذا لم يكن له كفر  
معلوم قال رحمه الله لا يخفى  
ان الاقرار لهذا الغرض  
لابد وان يكون على وجه  
الاعلان للامام او غيره  
من اهل الاسلام بخلاف  
ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له  
بمجرد التكلم وان لم يظهر  
على غيره ( قوله والنصوص  
معاوضة لذلك ) انما  
جعلها معاوضة لا يجبا  
عليه لمانه يحتمل ان يكون  
تخصيص القلب بالذكر  
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لإجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق  
القلب أمر باطن لا بد له من علامة فن صدق بقلبه ولم يقر  
بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام  
الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كما لنا فاق فبالعكس وهذا  
هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاوضة  
لذلك قال الله تعالى \* او لئن كتب في قلوبهم الايمان وقال الله  
تعالى \* وقلبه مطمئن بالايمان \* وقال الله تعالى \* ولما يدخل  
الايمان في قلوبكم \* وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على  
دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال  
لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق  
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي  
عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة  
الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت  
لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب

ومستتبعا لما عده على ما دل عليه قوله عليه السلام الا وان في الجسد لمضغة « حتى »  
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى التلب والحديث ايضا  
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه  
النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية  
( قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق ) حاصله انما سلمنا ان الايمان عبارة عن  
التصديق بشهادة القل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع  
الى معنى آخر اذ الدليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من  
غير بيان لغناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطبا بما لم يفهمه ولما صح



كما يشعره كلامه في هذا المقام اولا كما سيجي ما يدل عليه لافي عكسه ( قوله من امارات الانكار ) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشذائنا مثلا فاننا نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لامصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهرا له ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذا التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتدابه شرعا فهو في حكم العدم كما يمان اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافسة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط احلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسئله واقربه ومجمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يستهل لك الطريق الى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع ( هو التصديق

بما جاء به من عند الله تعالى ) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجالا وانه كافي في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لإخلافه بالتوحيد والاشارة بقوله تعالى \* وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون \*

( والاقراء به ) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقراء قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبق التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاعده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقراء مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقراء بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيمى (قوله التصديق باق في القلب) اما

غيرى فالهزمة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزنجشيري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا عترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون علي ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريدان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او الخبر والازم ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

كافي قوله تعالى حكاية \* وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا \* اَيُّ مُصَدِّقٍ  
وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث  
اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب  
نسبة الصدق الى الخبر او الخبر من غير اذعان وقبول بل هو  
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على  
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى  
الذى يُعْبَرُ عَنْهُ بالفارسية بكَرُو وَيَدْنُ وهو معنى التصديق  
المقابل للتصوُّر حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور  
واما تصديق صرَّحَ بذلك رُبُّسُهُمُ ابن سينا فلو حصل هذا  
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة  
ان عليه شيئاً

ومجدوا بها واستيقنتها  
انفسهم الى غير ذلك بل هو  
اذعان لماعلم واقنياد له  
وسكون النفس اليه  
واطمئنانها به وقبولها  
بذلك بترك الجحد والعناد  
وبناء الاعمال عليه وهو  
امر زائد على العلم بل ربما  
يتعلق بالظنون والمعتقد  
ايضا ولهذا يدنى العمل  
عليهما واما ان ماهيته

ماهى فنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجيئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »  
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله  
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صحح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي  
العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد  
قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه  
بل رد على من قال بوجود اليقين في باب الايمان ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه  
احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من  
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانهم ان مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لان سلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة تلتذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة تألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا تلتذ ولا تألم بل نقول قيد الخلوص ايضا هم ولو سلم فدوامهم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وتبين ضعيف جدا

(قوله وهو الاستيجاب) اي جعل الشيء واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفصيلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قائل

والجواب مَنَعُ قِيدِ الدَّوامِ بَلْ مَنَعُ الاستِحْراقِ بالمعنى الذى قَصَدُوهُ وهو الاستِحْبابُ واما الثواب فَضْلٌ مِنْهُ والعَذابُ عَدْلٌ فان شاء عفا وان شاء عَذَبَهُ مُدَّةً ثُمَّ يَدْخُلُهُ الْجَنَّةَ وناهِيُهما النِّصوصُ الدَّالَّةُ على الخلودِ كقوله تعالى \* ومن يُقْتَلْ مُؤمِنًا مَعمِدًا جِزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِدًا فِيها \* وقوله تعالى \* ومن يَعْصِ اللهَ ورسولَهُ وَيَعَدِّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدًا فِيها \* وقوله تعالى \* من كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِه حَظِيئَتُهُ فاولئِكَ اصحاب النار هم فيها خالدون \* والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به حَظِيئَتُهُ وشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جانبٍ ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سَجِنُ مُحَمَّدٍ او سلم فَعَارِضٌ بالنصوص الدالة على عَدَمِ الخلود (والامان) في اللغة التصديق اى اِذْنا نَحْكِمُ الحَخيرَ وَقَوْلُهُ وَجَعَلَهُ صَادِقًا اِفعالٌ مِنَ الامْنِ كانَ حَقِيقَةً اَمَّنْ بِه اَمْنُهُ مِنَ التَّكْذِيبِ وَالمُخالَفَةِ يُعَدُّ بِاللامِ

المؤمن لكونه مؤمنا) يريدان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادله (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود في التأيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادله ثم ان المكث الطويل يعنى الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للدقار وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذ تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما يمكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأيد بالكفر لثلاث يلزم ترك ما يعارضها بالكيفية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

ما يتناولوه فهو مقتض للعوم لامنافله ( قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلامعنى للعفو ) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا و

لا يستحقان العذاب عندهم فلامعنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة ( واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار ) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى \* فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره \* ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى \* وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار \* وقوله تعالى • ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا \* الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالعصية عن الايمان وايضا ان الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنابات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجنابة فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد فيها لانه إما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة إذا المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينا في استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

ان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا ( قوله لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة ( قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار والالما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه ( قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات ) هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب



( قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعاً والامام الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعته في اسقاط عذابها فثبت المطلوب ( قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص ) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذا الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جارٍ على ( يوماً ) اي ( فيه ) ويحتمل ايضاً

ان يكون مخصوصاً ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاماً فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضاً لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلاً دخل الدار ولم أراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة وهذا ما قاله الامام الرازي دليلكم لابد ان يكون عاماً في

قوله تعالى \* وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ \* وقوله تعالى \* فَاتَّقِعْهُنَّ شَفَاعَةَ الشَّافِعِينَ \* فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والألماعُ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلَى تَقْبِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ بَأْسِهِمْ مَعْنَى لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِي أَنْ تَوَسَّوْا بِمَا يُخَصُّهُمْ لِأَبَائِهِمْ وَغَيْرِهِمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنْ تَعْلِقَ الْحُكْمَ بِالْكَافِرِينَ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَمَّا تَقْوَمُ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ يَقُولُ بِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبْرَاءِ مِنْ أُمَّتِي وَهُوَ الْمَشْهُورُ بِلِأَحَادِيثِ فِي بَابِ الشَّفَاعَةِ مَتَوَاتِرَةً الْمَعْنَى وَاحْتِجَّتِ الْمَعْتَرَّةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى \* وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، لِأَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةَ \* وَقَوْلُهُ تَعَالَى \* مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِجْمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ \* وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ دِلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُومِ فِي الْأَشْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ أَنَّهُ يَجِبُ تَخْصِيصُهَا بِالْكَافِرِ جَمْعًا بَيْنِ الْأَدَلَّةِ وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمَعْتَرَّةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَارِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكِبَارِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالشَّفَاعَةَ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ التَّائِبَ وَمَرْتَكِبَ الصَّغِيرَةَ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيرَةِ

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصاً اذا لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معناه اذا انحصر مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

فكان يمشى بالنعيم (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متمايان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فليل المعنى تكفر

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى تكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يعنى عن جل الكبار على الكفر اجيب بانه لو لاذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يابى عنه قوله ان تجتنبوا كبار ولا يخفى عليك بعدهذين الوجه ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب جل الكبار على الكفر ليظهر لتعلق

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبار لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى \* ان تجتنبوا كبار ما نهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم \* واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وأن كان الكل واحدة في الحكم أو الى أفرادها القائمة بأفراد الحاطين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التأكيد المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاختيار في حق اهل الكبار بالستيفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا

تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى الشفعية (وقوله وعندهم «قوله» لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبار واصحابها مخلدون في النار عندهم (قوله لم يجز) اى الشفاعة لا سقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعده المطيع فنيبه من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرم ما يتمح به على ما دل عليه قوله \* واني وان أوعده \* أو وعده لخلف ايعادى ومنجز موعدى \* واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفاؤه وتبيلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتج بالبال ان الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعود

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الاعداد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلف المراد به هو القول الثابت كقوله لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفوفى الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخَلْفَ فِي الْوَعِيدِ كَرَمٌ فَيَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيْهِ وَالثَّانِي أَنَّ الْمَذْنِبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَى ذَنْبِهِ كَانَ ذَلِكَ تَقْرِيراً لَهُ عَلَى الذَّنْبِ وَإِغْرَاءً لِلغَيْرِ عَلَيْهِ وَهَذَا يُنَافِي حِكْمَةَ إِرسَالِ الرِّسْلِ وَالْجَوَابِ أَنْ يَجْرَدَ جَوَازُ الْعَفْوِ لِأَيُّوجِبُ ظَنُّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلاً عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُومَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيدِ الْمَقْرُونَةِ مِنَ التَّهْدِيدِ تُرَبِّحُ جَانِبَ الْوُقُوعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُلِّ وَاحِدٍ وَكُنِيَ بِهِ زَجْرًا (وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ) سِوَا اجْتِنَابِ مُرْتَكِبِهَا الْكَبِيرَةِ أَمْ لِأَدْخُولِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى \* وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ \* قَوْلُهُ تَعَالَى \* لَا يُعَاقِبُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْضَاهَا \* وَالْإِحْضَاءُ أَيْ مَا يَكُونُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ

( قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف توهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستنزعه عن البول واما الآخر

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتمهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر ( قوله والمعتزلة يخصصونها ) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقدرت علماؤنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة بعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغار عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصصونها بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عوامة الوعيد

او بان الفعل الواجب اختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيد من اسلوب من خصوص الحكم بالبعث وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

بخصوصاً  
س

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في تخصيصها عاندا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اوتوا النصوص المذكورة بما ذكره رده الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه او لا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق والاستحقاق عندهم بالصغار اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلامعنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما ( قوله وتمسكوا بوجهين ) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة ظهرا منهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لانعم عمومها ودالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الاعلى ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمع بين الادلة



وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تم عند من يقول بالحسن والتبجح العقلين في الجملة كالمعتزلة والما تر يدية وهم اريدوا باهل السنة في هذا المقام ( قوله لان قضية الحكمة ) اي حكمها وموجها التفرقة بين المسيء والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبه اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسيء وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة ( قوله نهاية في الجنابة ) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابه اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو فلا يعبدان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجنابة وقوله لا يحتمل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق

لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وإيضاً الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو أو مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وإيضاً هو اعتقاد الأب فيوجب جزاء الأب وهذا بخلاف سائر الذنوب ( ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر ( قوله وايضا الكافر يعتقد حقا ) وهذا لا يشمل المعاند كادل عليه قوله تعالى وحجودا بها واستيقنتها انفسهم ( قوله وايضا هو اعتقاد الابد ) يعني ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابد او ليس في عزيمة الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي ( قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته ) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك او ماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة في تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسر بقوله من الصغار والكبار فان الكبيرة في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يدكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذ التقي آخر ما سلم أنت أم مشرك

اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اي على كراهة منه ( قوله والجواب انها متروكة الظواهر ) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد من لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالوصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

والجواب انها متروكة الظواهر لانه صوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المتعدي على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم ( والله لا يغفر ان يشرك به ) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلاً ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً واتما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلاً

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقها وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كاله فيه كقوله تعالى

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان »

او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التعليل مع احتمال ارادة الاستحلال ( قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع ) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم ( قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً ) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين ( قوله وذهب بعضهم الى انه يتمتع عقلاً ) قال ذهب شريفة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى اقبل على المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي



عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين ( قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة فتأنيبه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود الضميمة والقاء المحصف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر وهذيل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافر أبشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى \*يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى\* وقوله تعالى \*يا أيها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحاً\* وقوله تعالى \*وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية\* وهي كثيرة الثالث إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الأمة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلاً على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصاً اذا اقترن به جميع الامور المذكورة ( قوله لكونه علامة للتكذيب ) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقيقة الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده ( قوله وعلم كونه كذلك ) اى امارة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير ( قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

سواء كان مدلولها تكديماً بصريحاً للنبي عليه الصلاة او لا ( قوله ) ( والجواب ) او منافق ( النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نفاق الربوع اخذ في نفاقه وهي احدى حجراته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاء



لاتناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصص فلا يبعد ان يلحق به شيء آخر بدليل آخر كالأجاع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوي ( قوله والسحر ) لاختلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبيان

سحره مما يقتل غالباً ووجب عليه التوبة ولم ينكره احد فكان اجاباً ( قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع ) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب ( قوله الحق انهما اسمان اضافيان ) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات اذ لولا لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتم ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حداً ( قوله وقيل كل معصية اصر عليها العبد ) ويقرب

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنه اكل آرزوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرّفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر ( لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ) بقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للبعثرة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ( ولا تدخله ) اي العبد المؤمن ( في الكفر ) خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الايماناً فيه ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حجة او ثقة او كسل

منه ما روى ان رجلاً سأل ابن عباس أسبع الكبائر فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ( قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين ) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

ونحوهما ( قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار ) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد أوجب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى ( قوله كل شيء هالك الا وجهه ) اى كل موجود فان المعترلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظشيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا ما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى ( قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء بحىء ببدله ) يعنى ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لادوام شخصه فلاشكال ( قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء ) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سُمِّ قَصَصَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقَى سَائِلَةٌ عَنِ الْمَعَارِضَةِ وَقَالُوا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَتَيْنِ لَمَّا جَازَ هَلَاكُ أَكْلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَكُلْهُمَا دَائِمٌ لَكِنِ اللَّازِمُ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قُلْنَا لِأَخْفَاءِ فِي أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أَكْلِ بَعْضِهِ وَانَّمَا الْمُرَادُ الدَّوَامُ بِأَنَّهُ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ حَيٌّ يَبْدُلُهُ وَهَذَا لَا يَنَافِي الْهَلَاكَ لِحُظَّةٍ عَلَى أَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوجُ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَلَوْ سُمِّ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنْ كُلِّ شَيْءٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ الْوُجُودَ الْإِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُودِ الْوَاجِبِيَّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ ( بَاقِيَانِ لِأَتَقْنِيَانِ وَلَا يَفْنَى أَهْلُهُمَا ) أَيْ دَائِمَتَانِ لَا يَطْرُقُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُسْتَمَرٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَآمَنًا قِيلَ مِنْ أُنْهَمَا يَهْلِكُ كَمَا وَكُوَ لِحُظَّةٍ تَحَقُّقًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فَلَا يَنَافِي الْبَقَاءُ بِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا دَلَالَهَ فِي الْآيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ وَذَهَبَ الْجَهْمِيَّةُ إِلَى أَنَّهُمَا يَفْنِيَانِ وَيَفْنَى أَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلُ بَاطِلٍ مُخَالَفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ لَيْسَ عَلَيْهِ شِبْهَةٌ فَضْلًا عَنِ حِجَّةِ ( وَالْكَبِيرَةِ ) قَدْ اخْتَلَفَتْ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عَرْرُضِي اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّهَا تَسْعُ الشَّرْكَ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَدْ فُتِيَ الْخُصْمَةُ وَالزَّانَا وَالْفَرَارُ عَنِ الرَّحْفِ

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية ( قوله الشرك بالله ) اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى في رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه الخفش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان زنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه مأؤه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما أئمة الحديث في الفصل المفقود لبيان الحوض وورد أئمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

( موجودتان ) تكرير وتأكيد وزعم أكثر المترلة انهما  
 اتما تَخْلَقَان يَوْمَ الْجَزَاءِ \* لِنَاقِصَةِ آدَمَ وَحَوَّاءَ \* وَإِسْكَانَهُمَا  
 الْجَنَّةَ \* وَالآيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِي إِعْدَادِهِمَا مِثْلُ أُعِدَّتْ لِلتَّقِيْنَ  
 وَأُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ إِذْ لَاضْرُورَةُ فِي الْعُدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ  
 فَإِنَّ عَوْرَضٍ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى \* تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا  
 لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فِسَادًا \*

منه من هذه الامة وقد ر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظن بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهرا الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام ( قوله موجودتان تكرير وتوكيد ) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكترون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدره المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير ( قوله لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة ) قال رحمه الله وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها ( قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر ) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

٩ قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل

بـ  
رـ  
زـ  
نـ  
بـ  
كـ  
تـ  
مـ  
يـ  
عـ

عليه ما قال عليه السلفي  
ساقه حديث طويل فتوضع  
السجلات في كفة والبطاقة  
في كفة فطاشت السجلات  
وثقلت البطاقة فلا يثقل  
مع اسم الله شيء قال رحمه  
الله وقيل يجعل الحسنات  
اجساما نورانية والسيئات  
اجساما ظلمانية فتوزنان  
(قوله وسكت عن ذكر  
الحساب اكتفاء بالكتاب)  
يريد ان العادة قد جرت  
على ذكر الحساب مع  
هذه الاشياء لكن لما ذكر  
الكتاب ومعلوم انه  
للحساب فهم ثبوته ايضا  
فلم يذكر للاكتفاء به (قوله  
والجواب مامر) من انه  
على تقدير كون افعال الله  
تعالى معللة لعل فيه حكمة  
لانطلع عليها وقد بين  
رحمه الله وجه حكمة  
تعم امثاله فليطلب من  
موضعها (قوله والحوض)  
اختلفوا في انه هل هو  
الكوثر او غيره ويدل على  
الاول ما روى انه عليه  
السلام قال في اثناء حديث

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره  
المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال  
حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع  
عليه كنفه ويستتره فيقول اتعرف ذنبا كذا فيقول نعم ابي  
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال  
الله تعالى سترتها علينا في الدنيا وانا غفر هالك اليوم  
فيعطى كتاب حسنايه واما الكفار والمنافقون فينادى  
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم  
اللعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى  
\* انا اعطيناك الكوثر \* وقوله عليه السلام حوضي  
مسيرة شهر وزواياه سواء ماءه ابيض من اللبن وربحة  
اطيب من المسك وكبرائه اكثر من نجوم السماء من شرب  
منها فلا يظم ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)  
وهو جسر ممدود على مئتين جهم اذق من الشعر واحد  
من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اهل النار  
وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن  
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يتمكن  
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه  
كالبرق الخاطيف ومنهم كالريح الهابية ومنهم كالجواد  
الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق)  
لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى  
واكثر من ان يخفى تمتك المنكروون بان الجنة موصوفة  
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم  
العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه  
مستلزم لجواز الخرق والانتيام وهو باطل فلنا هذا مني  
على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه  
(وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الان

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعديني ربي « موجوتان »



الى مستحقة ( قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد ) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بالضم  
الاجزاء من خارج والازم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق  
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية  
واما ما غير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم لست شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين  
الاجزاء فاعلموا ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب  
الجزء لا يقولون به ( قوله  
اولم يكن البدن الثاني  
مخلوقا من الاجزاء ) اعلم  
ان الناسخية منهم من  
يقول بقدم النفوس و  
بتعلقها بالابدان بطريق  
التناسخ الى ما لا يتناهي  
ومنهم من يقول بان النفوس  
اذا استكملت بقيت مجردة  
وانخرطت في سلك المجردات  
واما اذا لم يتم استكمالها  
فر بما يتصاعد فيتعلق  
بالابدان الشريفة حتى  
ربما يتعلق بالاجسام  
السماوية لاستتمام بقية كمال  
لم يحصلها وربما ينزل في  
ابدان الحيوانات الخسيسة  
بسبب اخلاقها الردية

وَأَنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضَرَسَهُ مِثْلَ أَحَدٍ وَمِنْ هَهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ  
مَذْهَبٍ أَوْ لِلنَّاسِخِ فِيهِ قَدَمٌ اسْخِ قَلْنَا إِنَّمَا يَلْزِمُ التَّنَاسُخَ  
لَوْلَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِي مَخْلُوقًا مِنَ الْاِجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ  
الْاَوَّلِ وَأَنْ سُمِّيَ مِثْلَ ذَلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ تَزَاعُفًا فِي مَجْرَدِ الْاِسْمِ  
وَلَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوحِ اِلَى مِثْلِ هَذَا الْبَدَنِ بَلِ  
الْاَدْلَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَقِّيَّتِهِ سِوَا سُمِّيَ تَنَاسُخًا اَوْ لَا ( وَالْوِزْنُ  
حَقٌّ ) قَوْلُهُ تَعَالَى \* وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ اَلْحَقُّ \* وَالْمِيزَانَ عِبْرَةً  
تَعْمَارِعَرَفَ بِهِ مَقَادِيرِ الْاَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ ادْرَاكِ  
كَيْفِيَّتِهِ وَانْكِرَهُ الْمَعْتَزِلَةُ لِانَّ الْاَعْمَالَ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكُنْ  
اِعَادَتَهَا لَمْ يَمْكُنْ وَزْنُهَا وَلَا نَهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَوْزِنَهَا  
عَبَثٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهُ ٩ قَدْ وُرِدَ فِي الْحَدِيثِ اَنْ كُتِبَ الْاَعْمَالُ  
هِيَ الَّتِي تُوزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللَّهِ  
تَعَالَى مَعْلُومَةً بِالْاَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوِزْنِ حِكْمَةٌ لِاَنْظِيعُ عَلَيْهَا  
وَعَدَمُ اِطْلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوْجِبُ الْعَبَثَ ( وَالْكِتَابُ )  
الْمُتَّبَعُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِاِيْمَانِهِمْ  
وَالْكَافِرِينَ بِشِمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ( حَقٌّ ) قَوْلُهُ تَعَالَى  
\* وَنُجْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا \* وَقَوْلُهُ تَعَالَى  
\* وَأَتَانِمْ اَوْتِي كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا سِيرًا \*

ورذائلها الكسبية فن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فن لم يقل بقدم النفوس  
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ  
في شيء ( قوله والعقل قاصر عن ادراك كفيته ) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى  
انه ميزان واحد له اذنان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره  
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كافي قوله تعالى واما من خفت موازينه فلا تستعظام وقيل  
لكل مكلف ميزان واما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

الاثنية الصحيحة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر  
 اذا المقيد بقيد غير المقيد بأخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به  
 التخلل فيها وان كان مع تغير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور  
 بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود  
 في طرفي زمان بقاءه و زمان بقاءه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده  
 في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه وجوازه وفساده فسادا كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله  
 لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا اعادة  
 المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه  
 العبارة على معنى آخر لم يقيم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

الاصلية الباقية من اول  
 العمر الى آخره ) صفة  
 كاشفة للاجزاء الاصلية  
 واطهر منها ما يقال انها  
 الاجزاء الحاصلة في اول  
 الفطرة اى اول تعلق  
 الروح بالبدن مما لا يتعلق  
 بدونه عادة لان وجود  
 اجزاء في البدن باقية

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان  
 ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه اولى  
 يسمى بهذا يستطما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار  
 جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال  
 او في احدهما فلا يكون الاخر معاداً بجميع اجزائه وذلك  
 لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر  
 الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لاصلية  
 فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو  
 الاكل لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرذ مرء

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهته « وان »  
 ان ذاته من اول عمره الى آخره باقى بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء  
 من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهته  
 واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة  
 في الاكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للاكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور  
 قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان  
 يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكل كل طول  
 عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكل جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله  
 المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

إذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتآلف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتآليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضى انعدامه بالمرّة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية في البدن سرعان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الأرواح اليها (حق) لقوله تعالى \* ثم إنكم يوم القيمة تبعثون \* وقوله تعالى \* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة \* الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد وانكسرة الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضمّر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعميل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالو اتحلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التحلل الا بين الاثنيين والاثنينية تستلزم التغير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التحلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يتغير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكرتم عدم بقاء الشيء زمانا والازم تحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تحلل العدم بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه يل انما يدفع تحلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم

القول الثابت هو قوله ربي الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعني قوله عليه السلام فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لاله الا الله واشهد ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينوره فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان ثم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يعثه الله من مضجعه ذلك وان كان مناققال

سمعت الناس يقولون  
فقلت مثله لا ادري فيقولان  
قد كنا نعلم انك تقول ذلك  
فيقولان للارض التامى  
عليه فنتلثم عليه فتختلف  
اضلاعه فلا يزال فيها عذبا  
حتى يعثه الله تعالى  
من مضجعه ذلك (قوله لان  
الميت جسد لا حيوة له  
ولا ادراك فتعذبه محال  
ولصعوبة هذا الاشكال  
افترق الناس في هذه  
المسئلة فرقا فانكر فرقة  
عذاب القبر اسا واعترف به  
آخرون ثم اختلفوا ففهم  
من انكر احياء الميت في القبر  
وجوز تعذيب الميت وهو  
خروج عن المعقول  
وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال  
يجمع الالام في جسد الميت

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرة النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وأن لم يبلغ آحادها حد التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لا حياة له ولا ادراك له فتعذبه مح وال جواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك ألم العذاب اولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وأن لم تطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكيه وملكوتيه وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة أفرد بها بالذكر ثم اشغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتأكيذاً واعناءً بشانه فقال (والبعث) وهو ان يعث الله تعالى الموتى من القبور

فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال «بان» باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والتكبير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضي واتباعه (او في بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول في بطون الحيوانات)



ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح (قوله على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبرا كثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تشريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البخى والجبائى الملكين بالمنكر والنكير وقالوا

المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما زعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الضواهر الدالة عليها (قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا \* وقال النبي عليه السلام استر هو عين البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا ترلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن يتك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناه ملكان اسودان ازرقان عينا هما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤال الا وكذا للانباء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب \* وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا \* وقال النبي عليه السلام استر هو عين البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا ترلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن يتك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناه ملكان اسودان ازرقان عينا هما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقاب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الله الذين آمنوا ترلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شأنه وان الله تعالى ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون

والتبليغ فلا يرد عليه ان فيه الزاماً بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيديه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادها بالاستفهام اى ليت على بما سأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اى ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في لبتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبر عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جيع ذبوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولاً

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقدمانه لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترتيب بناء على استزامه محالاً من سقته او جهل او عبث او نحل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميلاً الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتعظيم اهل الطاعة في القبر) بما يعلمه الله ويريد تعالى وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تعظيمه بناء

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار «على» من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظر الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحاً مطلقاً فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه وامامنا اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقلوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقاً في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن هنا لزمتهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس ان قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

فَيُيَسَّبُ إِلَيْهِ تَعَالَى فَتُدْبِرُ هَذَا اللَّهُ (قوله والالسا خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بأنواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولوسلم فالاصح اماتته اوسلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم يفعل ذلك بمن اُمت أطفالا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وتردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين

اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رجه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريدان ماهو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فالم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالزيد عليه ممكن ابا

وَالْأَخْلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمَعْذُوبَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا كَانَ لَهُ مِتَّةٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرِ فِي الْهَدَايَةِ وَافْضَاةِ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكُونِهَا إِدَاءً لِّلْوَجِبِ وَمَا كَانَ أَمْتَانَهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ أَمْتَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ إِذْ فَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةً مَّقْدُورَةً مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ وَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَائِءِ وَالتَّبْسُطِ فِي الْخِصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنَى لَأَنْ مَالَهُ يَفْعَلُهُ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَقْسُودَةٌ لَهُ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَرْكُهُ وَمَلَابِقِي فِي قُدْرَةِ اللَّهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدَأْتِي بِالْوَجِبِ وَلِعَمْرِي أَنْ مَفَاسِدَ هَذَا الْإِصْلَاحِ أَعْنَى وَجُوبِ الْإِصْلَاحِ بَلْ أَكْثَرُ أَصُولِ الْمُعْتَزَلَةِ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يُخْفَى وَكَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُخْفَى وَذَلِكَ لِتَقْصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَرَسُوخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طِبَاعِهِمْ وَغَايَةُ تَشْبِيهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَرَكَ الْإِصْلَاحَ يَكُونُ بُخْلًا وَسَفْهًا وَجَوَابَهُ أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقًّا الْمُنَاجِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْإِدْلَةِ الْقَاطِعَةِ كَرْمُهُ وَحِكْمَتُهُ وَلَطْفُهُ وَعِلْمُهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُونُ مُحَضًّا عَدْلًا وَحِكْمَةً لَهُ

وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريدانه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة جيدة وليس ذلك لتقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجودان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازاً لما انه باقداره وتمكينه او نحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده ( قوله ان الهداية عندنا الاهتداء ) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه معونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

الاستعمال ( قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى ( قوله وتلقوه عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين

ان الهداية عندنا خلقُ الإِهْتِدَاءِ ومثل هَدَاءِ اللَّهِ فَلَمْ يَهْتَدِ مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى \* انك لا تهدي من احببت \* ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا نلقيه عند « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او أمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ النزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا ( قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية ) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر



ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان الرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا ( قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة ) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشد

وهذا هو المقام الذي ذكره المصنف في قوله تعالى

اي سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله الغي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعدبا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً وتسميته ضالاً اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشئته الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما يستدل الى القرآن وقد يستدل الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يستدل الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الاتسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفياله وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالاً ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شيء عند مشايخنا جعلوها عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بالقضاء والتقدير في افعال العباد وان انكروها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى ( قوله اسم لما يسوقه الله تعالى فيأكله ) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فيتنفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للارتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح صحيح تحشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا و لفلان كذا وقد كان لفلان (قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق في

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان خلوقه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكله يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول لحصول التغذى مما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه اوى اكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما معنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يفضل من يشاء ويهدي من يشاء)

الاصل العطاء مصدر قولك زرقة الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى » ( قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب ) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا ( قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا ) وهو خلاف ما جع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه نقوض بمن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف)

قال هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لايزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الغنى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبتته الملا ئكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ( قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت ) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد ( قوله وهو وقت موته يتحمل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الغريزية بمنزلة  
الدهن للقتيلة المشتعلة  
فهى دائما تضيئها وتعين  
عليها فى ذلك الحرارة  
المستفادفة من خارج وكلما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لولم يقتل لعاش الى  
اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان  
اجلا طبيعيا هو وقت موته يتحمل رطوبته وانطفاء  
حرارته الغريزيتين و اجلا اخترايمية بحسب الآفات  
والامراض ( والحرام رزق ) لان الرزق

انقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امتعت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاذ دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجدد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسؤ المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترايمى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لانكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا

لا ينافي مقدورية المسبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانقضاءه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في الشيخ الواصلة بينا والصواب ان القاتل

قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع الله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

اى الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لئلا نال الله تعالى قد حُكِمَ بِأَجَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا عِلِمَ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّوْهُ بِأَنَّهُ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِالْحَادِثِ الْوَارِدَةِ فِي أَنْ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيدُنِي الْعُمْرَ وَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَيِّتًا بِأَجَلِهِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذِمًّا وَلَا عِقَابًا وَلَا دِيَّةً وَلَا قِصَاصًا أَذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُولِ يَخْلُقُهُ وَلَا يَكْسِبُهُ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هَذِهِ الطَّاعَةَ لَكَانَ عَمْرُهُ اَرْبَعِينَ سَنَةً لَكِنَّهُ عِلْمٌ أَنَّهُ يَفْعَلُهَا وَيَكُونُ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَتَبَيَّنَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ إِلَى تِلْكَ الطَّاعَةَ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ لَوْ لَاهِلًا مَا كَانَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ وَجُوبَ الْعِقَابِ وَالضَّمَانَ عَلَى الْقَاتِلِ تَعَبُّدِيٌّ لِأَرْتِكَابِهِ الْمُنْهَى وَكَسْبِهِ الْفِعْلَ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى عَقِيْبَهُ الْمَوْتَ بِطَرِيقِ جَرِي الْعَادَةِ فَان الْقَتْلَ فَعَلَ الْقَاتِلُ كَسْبًا وَأَنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا (وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ) مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَصْنَعِ الْعَبْدَ فِيهِ تَخْلِيْقًا وَلَا اِكْتِسَابًا وَبِنِي هَذَا عَلَى اَنْ الْمَوْتَ وَجُودِي بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ وَالْاَكْثَرُونَ عَلَى اَنَّهُ عَدِمْتِي وَمَعْنَى خَلَقَ الْمَوْتَ قَدَرَهُ (وَالْاَجَلُ وَاِحْدٌ) لَا كَمَا زَعَمَ الْكُفَّيُّ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ

معين يكون الموت فيه قطعاً وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد «ان» (قوله من غير ترد) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجبت المعتزلة المذكور) في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لانتبهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)



وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الموضوع ( قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه ) يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده ( قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف ) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا ( قوله لاصنع للعبد فيه

اصلا ) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيئ لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان ( قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر ( قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعالها الاختيارية ) فظهر ان المتولدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلان سلم انه لا يستلزم المحال ( وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان ) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا ( وما شبهه ) كلموت عقيب القتل ( كل ذلك مخلوق الله تعالى ) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما استندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة كحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلاق الله تعالى ( لاصنع للعبد في خلقه ) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعالها الاختيارية ( والمقتول ميت باجله )

منها ويرد عليه النقص بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عند هم مع انه لا يمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعدا لمباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم تمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

في نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لا يقبح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالامكان فقط كما هورأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف أبي لهب بالايان مع انه ممنوع لذاته وتقريره من وجهين\* الاول انه لو فرض انه آمن والايان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليفه بالتصديق بما علم في نفسه خلافا بوجد انه \* والثاني ان تكليفه بالايان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا

لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد استدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز المألزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيا المعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى أو إرادته واختياره بعدم وقوعه وحلها اننا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والأجزاء ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الأبرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجالا فيما علم اجالا وتنصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه ممنوع ان يعقد احدان او اثنى بيته انقلبت بعده ذهبها وان ولدته الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتمد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

يمثل ذلك في سلامة الأسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف، (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فإن صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنته الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بوضه بدلا عنه فإيمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فلي تأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمنعا في نفسه بجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد خلق الجسم واما ما يمنع بناء على ان الله تعالى عليم بخلافه او اراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ﴾ والامر بقوله تعالى ﴿ انبؤني باسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ﴿ ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز فنعه المعزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

عليه) اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او متمنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عدّه الشيخ من قبيل الحال بناء على تعلق عمله وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

ان يقال اراد التوبة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع ( قوله على مقدمات صعبة البيان ) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر ( قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته ) يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك محبوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها ( قوله فلان سلم استحالة تكليف العاجز ) فان قلت المقصود من التكليف هو الايمان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ( ويقع هذا الاسم ) يعنى لفظ الاستطاعة ( على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ) كافي قوله تعالى \* والله على الناس حجج اليبس من استطاع اليه سبيلا \* فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة ( وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان سلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلان سلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة سالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وصيغ باختياره صرفها الى الايمان فاستحقق الذم والعقاب

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خنقتها فى تلك الحال « ولا » عند سلامة الاسباب فاقامت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة



بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن زهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعترلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا ( قوله فعليكم بالبيان ) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذ الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها ( قوله

لعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما يتجدد بالامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعاً فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرؤنة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اراد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والأقْبَلُ وَأَمَّا مَنَعَ بقاء الاعراض فمبني

لاستحالة ذلك على الاعراض ( قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه ( قوله ومن ههنا ) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ و اراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعترلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزام تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم



اي في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك (قوله  
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصاً  
على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بماله من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة  
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذا الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شيء من  
المذهبين (قوله قلنا لانه  
قد ثبت ان الخالق حكيم)  
هذا بعد تسليم حكم العقل  
بالحسن والتبجح في الجملة  
والا فقد ثبت الحسن  
والتبجح في الكسب شرعاً ولم  
يثبت ذلك في الخلق وبعد  
تسليم ان العقل يستتبع منه  
تعالى شيئاً والا قد سمعت  
انه مالك الملك على  
الاطلاق فلا يتبجح تصرفاته  
على اي وجه كانت  
ولا يسأل بكيف ولا كم  
(قوله ليشمل المباح) فان  
الاكثرين على ان المباح  
من قبيل الحسن وهو ايضا  
برضاء الله تعالى (قوله  
وهي حقيقة القدرة التي  
يكون بها الفعل) انما  
فسرها بها لان الاستطاعة

وكفعل العبد يُنسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد  
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً وسفهاً  
موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه  
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة جيدة وان  
لم نطلع عليها فجزئنا بان ما نستتبعه من الافعال قد يكون له  
فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة  
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا  
كسبه للقبیح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق  
الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو  
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل  
والاحسن ان يُفسر بما لا يكون متعلقاً بالذم والعقاب ليشمل  
الْبَاح (برضاء الله تعالى) اي بارادته من غير اعتراض  
(والتبجح منها) وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل  
والعقاب في الاجل (ليس برضائه) بل اعني من الاعتراض  
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة  
والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر  
لا يتعلق بالاحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل)  
خلاقاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)  
اشارة الى ما ذكره صاحب التصرة من انها عرض  
يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية  
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

قد يطلق على سلامة الالات كما سيجي وهي متقدمة على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل  
او شرط له فلم نجد منهم كلاماً يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط  
لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولاً بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قديع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقبل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما خلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما توهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه

ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من

مثل ان الكسب واقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لاني محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به فان قيل فقد ائتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ويفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكذا اذا جعل العبد خالقا لفعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها ولقد نهينا بهذا الاطباب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بالآلة) تناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بالآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق ومخلصه ان الكسب اكتساب واستحصا للقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به



واجبا وانتفاؤها ممنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهران جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يري الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا في التفصي عن هذا المضيق) وهذا البحث من مداحض علم الكلام وقد اضطررت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذنا كثر المعترلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجوهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بان الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبية وجعلوا

الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعد الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق

اِحْتَجْنَا فِي التَّفْصِي عَنْ هَذَا الْمَضِيقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ الْعَبْدِ كَاسِبٌ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهُ وَارَادَتَهُ إِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَإِيجَادُ اللَّهِ تَعَالَى الْفِعْلَ عَقِبَ ذَلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْدُورُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لَكِنْ يَجْهَتَانِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُورٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِجِهَةِ الْإِيجَادِ وَمَقْدُورُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنَى ضَرُورِيٌّ وَأَنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى أَيْدٍ مِنْ ذَلِكَ فِي تَلْخِيصِ الْعِبَارَةِ الْمُنْفِصَةِ عَنِ تَحْقِيقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِيجَادِهِ مَعَ مَا فِيهِ لِلْعَبْدِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْإِخْتِيَارِ وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ

قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفةه اعني بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والتجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل عن ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

واجب الوقوع لتعلق عمله وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والختار  
يجب ان يكون متمكناً من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل  
جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا  
مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممنوع الوقوع فسقط الاعتراضان  
( قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدهم فيمتنع ) بناء على امتناع انقلاب  
علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد اذلى  
والازل لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك

حادث ولو سلم فيمكن تعلق  
الارادة بالعدم الازل  
باعتبار استمراره واما  
ان الارادة من عدل  
الوجود والعدم يكفيه  
عدم علة الوجود فذلك  
كلام آخر متلقى بالقول  
من الشحول وكلام الشارح  
مبنى على ان العدم مقدور  
كاذهباليه البعض ( قوله  
فيكون فعله الاختياري  
واجبا او ممتنعا ) ضرورة  
ان الله تعالى في الازل  
اذا علم ان العبد يختار  
فيما لا يزال فعلا معيناً  
فيتصف به فهذا الاختيار

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدهم فيمتنع  
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد  
ان العبد يفعل او يترك باختياره فلا إشكال فان قيل  
فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا يناه  
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق  
للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري  
تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا  
كونه مؤجداً لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق  
ان الله تعالى مستعملٌ بخلق الافعال وابتدائها  
ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين  
مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثابته  
الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى  
وبالضرورة ان قدرته العبد وارادته مدخلا في بعض  
الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

والانصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا منتفيين فيه لكان « احتجنا »  
علمه تعالى متعلقا باتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود  
شيء يستلزم وجوده بنحو من استنزاه السبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل  
للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده  
بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس  
فلا غبار ( قوله وايضا منقوض بافعال الباري تعالى ) فانها اختيارية باتفاق الملمين مع ان  
الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

هم فرقان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته و ارادته او لا تأثير شئ منها سوى مقارنتها اياه فالبدئية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقيها لا يقولون بالاستحقاق بل

الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة الصدو والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله وايشهاد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فن شاء فليؤمن من شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الجبر لازم قطعاً لانها

العبد بها حقيقة لم يحز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحلها اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبوراً لمحضافى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله) فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى ( هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعمله بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالفا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايان ممنعا و التاكليف بالمتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولتعب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلا ذكره (قوله وقد يتمسك من الجسائين بالآيات) امان جانبا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله \* فن يراد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يردان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا \* ان كان الله يريد ان يغويكم \* ولو شاء الله لجمعهم على الهدى \* ولو شاء لجمعهم الى غير ذلك واما من جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد \* ان الله لا يأمر بالفحشاء \* ولا يرضى

لعباده الكفر \* والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد او امان نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المتصود لان كلا منهما اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فتدق قال رحمه الله ان العمدة التقصوى لهم في ذلك حل المشية في اكثر الآيات

٩ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْاِسْتِزَادُ أَبُو اسْحَقَ الْاِسْفَرَائِينِي فَلَمَّا رَأَى الْاِسْتِزَادَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاِسْتِزَادُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْرِي فِي مَلِكِهِ الْاِمَايَاشُ وَالْمَعْتَزَلَةُ اعْتَقَدُوا اَنْ الْاِمْرَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَدَمَ الْاِرَادَةَ فَجَعَلُوا اِيْمَانَ الْكَاْفِرِ مَرَادًا وَكُفْرَهُ غَيْرَ مَرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنْ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مَرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِحِكْمٍ وَمَصْلَاحٍ يُحِطُّ بِهَا عِلْمُ اللهِ تَعَالَى اَوْلَانَهُ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ الْاَيْرُبِيُّ اِنْ السَّيِّدَ اِذَا ارَادَ اَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْخَاضِرِينَ عَصِيَانَ عِبْدِهِ يَا مَرْءَةَ بِالشَّيْءِ وَلَا يَرُدُّهُ مِنْهُ وَقَدْ يَتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِسِينَ بِالْاَيَاتِ وَبَابِ التَّسَاوُلِ مَفْتُوحٌ عَلَى الْفَرِيقَيْنِ (وَالْعِبَادِ اَفْعَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يَثْبُوتُ بِهَا) اِنْ كَانَتْ طَاعَةٌ (وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا) اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا فِعْلَ لِعَبْدٍ اَصْلًا وَاَنْ حَرَكَاتِهِ بِتَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لِاَنَّ فَرَقَ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْنِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ

على مشية القسر والاجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بحكمة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)



الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال فعليه البيان (قوله الكفر مقضى لا قضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا يتفجع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجح العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به) لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وخدمعين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف في القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا يحجز ولا

الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقيح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الإكراه والإجبار \* فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة \* قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للسرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقيه وايجاديه ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمر بن عبد الله <sup>بن العتر</sup> انه قال ما لزمني احد مثل ما لزمني مجوسى كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاعلى وحكي ان القاضي عبد الجبار <sup>الهمداني</sup>

تقيصة ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكرها واضطارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوية وتقيصة (قوله دخل على صاحب هو اسمعيل

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص كما  
تقرر في موضعه (٩ قوله ان يخلق كمن لا يخلق) اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى  
لا يصدر منه ذلك فى شىء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط  
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان  
( قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على  
افعاله او مذموما عليها ماثبا او معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا فى فعله

لَبَطَلَ قَاعِدَةُ التَّكْلِيفِ وَالمَدْحِ وَالنِّذْمِ وَالثَّوَابِ وَالعِقَابِ  
وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالجَوَابِ اِنْ ذَلِكَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الجَبْرِيَّةِ  
القَائِلِينَ بِنَفْيِ الكَسْبِ وَالاخْتِيَارِ اصْلًا وَاَمَّا حُنَّ فَنَبِيَّةٌ  
عَلَى مَا حَقَّقَهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى وَقد يَمْتَسِكُ بانه تَعَالَى لَوْ كَانَ  
خَالِقًا لِاَفْعَالِ العِبَادِ لِكَانَ هُوَ القَائِمُ وَالقَاعِدُ وَالاَكْلُ  
وَالشَّارِبُ وَالزَّائِي وَالسَّارِقُ اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ  
لِاِنَّ المَتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مِنْ قَامَ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لِأَمْنٍ اَوْ جَدِّهَا  
اَوْ لِأَيِّ رَوْنٍ اِنْ اللّٰهُ تَعَالَى هُوَ الخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالبَيَاضِ وَسَائِرِ  
الصِّفَاتِ فِي الاجْسَامِ وَلا يَتَّصِفُ بِذَلِكَ وَرَبَّمَا يَمْتَسِكُ بِقَوْلِهِ  
تَعَالَى قَبْرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الخَالِقِينَ وَادْتَمَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ  
الطَّيْرِ وَالجَوَابِ اِنْ الخَلْقُ هَهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ ( وَهِيَ ) اِى  
اَفْعَالِ العِبَادِ ( كَمَا هَا بِاِرَادَةِهِ وَمَشِيئَتِهِ ) قَدْ سَبَقَ اِنْهَمَا عِنْدَنَا  
عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ ( وَحِكْمِهِ ) لِاَيْبَعْدَ اِنْ يَكُونُ ذَلِكَ  
اِشَارَةً اِلَى خُطَابِ التَّكْوِينِ ( وَوَقْضِيَّتِهِ ) اِى قَضَاءَهُ وَهُوَ  
عِبَارَةٌ عَنِ الفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامِهِ لِيقَالُ لَوْ كَانَ الكُفْرُ  
بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالَى لَوْجِبَ الرِّضَاءُ بِهِ لِانَّ الرِّضَاءَ بِالقَضَاءِ  
وَاجِبٌ وَالاِضْرَامُ باطِلٌ لِانَّ الرِّضَاءَ بِالكُفْرِ كُفْرًا نَانَقُولُ

اذ لا معنى للتكليف بما ليس  
بمقدور ولا للمدح او الذم  
عليه ولا لاستحقاق الثواب  
او العقاب وهذا بناء على  
حكم العقل بالحسن والقبح  
فى الافعال وذلك باطل  
عند الاشعرية ومع ذلك  
فقد لجابوا عن بطلان  
قاعدة التكليف بما ذكر  
فى الشرح وعن بطلان  
المدح والذم بان ذلك  
باعتبار المحلية لا باعتبار  
الفاعلية كما يمدح الشىء  
ويذم بحسنه وقبحه  
وعن بطلان الثواب  
والعقاب بان ترتبهما على  
الاعمال ليس بناء على  
الاستحقاق بل كترتب سائر  
العادات مثل ترتب  
الاحراق على مسيس النار

( قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين ) يعنى قوله تعالى كن « الكفر »  
كادل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يحزم بذلك لاحتمال  
ان يكون المراد علمه بوقوعه ( قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان ) اى تطبيقه على  
ما يقتضيه الحكمة وتعريفه له عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل  
فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال  
تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنذ القضاء والتقدير ومن قال انه عبارة عن الارادة

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النفس فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل فى كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه ( قوله او معمولكم ) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ماتحتون توبخالهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيين

او معمولكم على ان ما هو صولة ويشمل الافعال لا تاذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعباد لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى اَفَنُ يَخْلُقُ كُنَّ لايخلق فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل يكون العبد خالقا لافعله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشرار هوانبات الشرك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كالمعبدة الاصنام والمعتزلة لا يشنون ذلك بل لا يعملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراءالنهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالهم حيث لم يثبتوا الاشرىكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شرىكا بالتحصى واحتجت المعتزلة باننا نفرد بالضرورة بين حركة المشى وحركة المرتعش فان الأولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنيه فلا يتصور تعميمها الا عند من يقول بعموم المشترك ( قوله اى يمكن بدلالة العقل ) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضداله فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك ( قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وور بما يكونا كثر همته مصر و قال الى امر و خاطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقلّة التفاتة اليه وعدم مبالاة بشأنه لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرة ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب او تار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيلِهَا ضَرُورَةٌ اَنْ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالِاخْتِيَارِ لَا يَكُونُ اِلَّا كَذَلِكَ وَاللّٰزِمُ باطِلٌ فَاِنَّ الشَّيْءَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلَى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلَى سَكَنَاتٍ مُّتَّحِلَّةٍ وَعَلَى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلا شَعُورٌ لِلْمَاشِيِ بِذَلِكَ وَليْسَ هَذَا ذُهُولًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهَذَا فِي اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ وَاَمَّا اِذَا تَأَمَّلْتَ فِي حَرَكَاتِ اَعْضَائِهِ فِي الْمَشْيِ وَالِاخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمَا يَخْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيكِ الْعَصَلَاتِ وَتَمْدِيدِ الْأَعْضَابِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَالْأَمْرُ اَظْهَرُ الثَّانِي النُّصُوصُ الْوَارِدَةُ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا يَعْمَلُونَ اَيَّ عَمَلِكُمْ عَلَى اَنْ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِثَلَايِحْتِاجِ اِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ

لا يعرف اي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليم القبض والبسط وكم عدده « او معمولكم » وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضمير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لثلايحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث



لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة فقيه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات  
 اخر وكذا النقصان من جهة لاينا في المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح  
 بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يفتن بجوازاها  
 عقلا الا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازاها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا  
 عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبنا بنذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق  
 عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يدعش  
 الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنبي الشريك ونفي اتخاذ

الولد والصاحبة فبنى  
 على ما تقرر في الاوهام  
 من ان كل حي صانع ملك  
 معبود فله صاحبة وولدو  
 والد وخدم وخول  
 ومعاون ومعارض ولهذا  
 جعلوا لله شركاء الجن  
 وقالوا الملائكة بنات الله  
 فاثني على نفسه بانه مع كونه  
 جامعا بهذه الصفات متعال  
 عما ذكر فبجانه ما اعظم  
 شاناه ( قوله مقرونة  
 بالاستعظام والاستنكار)  
 كما قال الله تعالى لقد  
 استكبروا في انفسهم  
 وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم  
 وعتادهم في طلبها لا لامتناعها والامتنعهم موسى عليه  
 السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل  
 انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا  
 اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي  
 عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في  
 الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن  
 كثير من السلف واخفاء في انها نوع مشاهدة ٩ يكون بالقلب  
 دون العين ( والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر  
 والايان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد  
 خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتكاسون عن اطلاق  
 لفظ الخالق على العبدو يكتبون بلفظ الموجد والمخترع ونحو  
 ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحده هو  
 المخترع من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق  
 اخترج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسر اعليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن  
 المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثان بمجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال  
 ماذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون قدرة فان رؤية الله تعالى  
 اشرف كرامة اعده الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة  
 ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع سجود وتعنت لاشك انه  
 استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالاته بل  
 ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فاجعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (٩ قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقسة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض وقيدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا اننا نمانهوا في النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار

وَأَلَّا يَجِبُ عِنْدَ اجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ لِلِاسْتِعْرَاقِ وَافَادَتِهِ عَمُومَ السَّلْبِ لِاسْلَبِ الْعَمُومِ وَكَوْنِ الْادْرَاكِ هُوَ الرَّؤْيِيَّةُ مُطْلَقًا إِلَى الرَّؤْيِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمُرْتَبِ أَيْ لِدَلَالَةِ فِيهِ عَلَى عَمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ وَقَدْ بَسَّطْتُ بِالْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرَّؤْيِيَّةِ إِذْ لَوْ مَنَعَتْ لَأَحْصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْسِهَا كَالْمَعْدُومِ لَا يَمْدُحُ بَعْدَ مَرُوبِّتِهِ لِمَتَاعِهَا وَإِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِي أَنَّ يُمْكِنَ رُؤْيِيَّتَهُ وَلَا يَرَى لِلتَّمَتُّعِ وَالتَّعَرُّبِ حِجَابَ الْكِبْرِيَاءِ وَأَنْ جَعَلْنَا الْادْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرَّؤْيِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُودِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرَّؤْيِيَّةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرَ لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَعَ كَوْنِهِ مَرْتَبًا لَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيهِ عَنِ التَّنَاهَى وَالْإِتِّصَافِ بِالْحُدُودِ وَالْجَوَانِبِ وَمِنْهَا أَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي سُؤَالِ الرَّؤْيِيَّةِ

للاستعراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفي «مقرونة» ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستعراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتب على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او بعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطبعا مثلما يقع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) وماض من انه انما لا يمدح

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه رؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلام

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه ( قوله كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية تمتعة ) فلا وجه لارتكاب طلب المخيل كان يجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كافعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الهالك لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة ( قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع ) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجيب بان كلام من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية تمتعة وان كانوا كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عيشا والاستقرار حال التحرك ايضا يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السعبي بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه واحد وعشرون من اكار الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبهتهم وتأويلاتهم واقوى شبهتهم من العقلية ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلته من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشرط واليه اشار بقوله ( فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلته واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى ) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشرط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاشة البصر فان قيل لو كان جائزا لرؤية والحاشة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون يحضر تاجبال شاهقة لاتراها وانه سقسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا مخلق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسوع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

لذهب الشيخ التزام صحة الموسية بالنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب و المعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الما تریدی ( قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها ) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل ( قوله والمعلق بالممكن ممكن ) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق تمتع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

الجواز ان يكون مُتَعَلِّقُ الرَّؤْيَةِ هِيَ الْجَسْمِيَّةُ وَمَا يَتَّبَعُهَا مِنَ الْاِعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ وَتَقْرِيرِ الثَّانِي اَنْ مَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَأَلَ الرَّؤْيَةَ بِقَوْلِهِ رَبِّ ارْنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا لَكَانَ طَلِبُهُ جَهْلًا بِمَا يَجُوزُ فِي ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى وَمَا لَا يَجُوزُ اَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلِبًا لِلْحِمَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُزْتَهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى قَدْ عَلَّقَ الرَّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِي نَفْسِهِ وَالمُتَعَلِّقُ بِالمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوتِ المُتَعَلِّقِ عِنْدَ ثُبُوتِ المُتَعَلِّقِ بِهِ وَالمَحَالُّ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيرِ المُمْكِنَةِ وَقد اَعْتَرَضَ بِوَجُودِ اقْوَامِ اَنْ سَأَلَ مَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَاَنَّ لِجَبَلٍ قَوْمَهُ حَيْثُ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَأَلَ لِيَعْمَلُوْا اِمْتِنَاعَهَا كَمَا عَمِلَهُ هُوَ وَاَنَا لِنَسَلِمُ اِنْ المَعْلُوقُ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالٌ تَحْرِكُهُ وَهُوَ مَحَالٌ

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لا مكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ترتبط به ممكنا ( قوله وقد اعترض بوجوده ) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر « واجب » فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اول فلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كبر الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سألته وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد الجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية



اعنى كون الشيء ذاهوية مالاخصه صيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزأ من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطاً ولا كون شئ من خواص الواجب مانعاً ثبت جواز الرؤية عقلاً على انك قد عرفت آفاناه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

او المانعية انما يتصور بتحقيق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً) قال رحمه الله فان مالا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جبري العادة لانه على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواجب النوعي قد يعلل بالمتخلفات كالحرارة بالشمس والبار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلانم اشترك الوجود بل وجود كل شئ عنه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لا تاوّل ما ترى سبحانه بعيد انما ندرك منه هويته مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقاً للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحاً لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقاً بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالموسية فان متعلق الموسية ليست الا الوجود بمثل ما مرع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل بديهته لا ينبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه ما لم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالتدح في شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فيهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر

خصوصية كل منهما فتميز الكلامين عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهى لانشته بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فرما يشبهه الحال بينهما ومن ههنا

بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي « تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الاربع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمنكلمون على ان الجسم « يتوقف » انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضواؤه عند المبصر حينئذ وسيجئ لهذا الكلام تمة (قوله اذ الاربع يشترك بينهما) يتوهم عليه الصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) اذ المراد بعللة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفتيه) هذا هو احد قولي التجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه عمله ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها عمله بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف  
صفة الله تعالى اذلية  
قائمة بذاته ردالهما قائل  
(قوله دليل على كون  
صانعه قادرا مختارا) فان  
من امعن في تأمل اجزاء  
العالم جملة وفرادى  
وامعن نظره في الحكم  
المودعة فيها اضطر الى  
الجزم بأن صانعه لا يخفى  
عليه خافية وان عنايته  
على جميع ذلك محتوية  
والحكماء ايضا لا ينكرون  
ذلك وانما ينكرون انبعث  
القصد والطلب لما فيه من

والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفتيه وبعض المعتزلة  
من انه مرید بارادة حادثة لا في محل والكبرامية من ان ارادته  
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات  
صفة الارادة والمسببة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام  
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا  
نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل  
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوؤه اذ لو كان  
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف  
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى  
الاكتشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو  
بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين  
فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن  
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه  
حيث ذحالته مخصوصة هي السمتة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير يزعمون ان مجرد عمله به كاف في فيضائه عنه تعالى وما يقال  
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكل اشد مناسبة للبدأ الكامل من كل وجه فيصير  
ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولاينا في  
ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرد سببا لوجود المعلوم  
وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حيث ذحالته مخصوصة هي السمتة  
الرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى  
في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى  
بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيره من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لاحالة فيه لان وجود الشيء عنده عند الشيخ ولما اراد ان يبينه على هذه الدققة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال لخاصة النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي بالابتنان ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا انسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازيلية فمما تقر به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبلوت امانته وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازيلية قائمة بذاته) كرز ذلك تأكيداً وتحققاً لابتنان صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص الكونيات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوماً في الخارج وعارضاً للماهية في «التجارية» نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركاكة تأويله



ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتحلف المعلول عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا او له الشارح رحمه الله سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لاتعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك في صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الالفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكوّناً مخلوقاً بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعلم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكوّنه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وضايعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّناً للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسود و هذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للمخالق والاسود الا من قام به الخلق واليسواد وهما واحداً فحلّهما واحداً وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغير الفعل والمفعول ضرور بالكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراستخين من علماء الاصول ما يكون استحالاته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلّ منهم حججاً صحيحة يصلح محال نزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الالفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو لمجرد امر اعتبارى يخصّص في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الجمل يقتضى الاتحاد في الوجود فذا ذكره يقتضى عدم صحة الجمل لاصحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكّم لا بدله من توجيهه ويمكن

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون ( قوله  
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير ) بناءً على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون  
نفسها او جزءها او  
شرطها ومبنى الجواب  
على ان العلة هي الامكان  
على ما صح عند المتأخرين  
( قوله كان القول بتعلق  
وجوده بتكوين الله تعالى  
قولا بحدوثه ) بناء على ان  
القديم لا يستند الى المختار  
وقد عرفت ما فيه ( قوله  
ومن ههنا ) اى بما ذكر  
من ان الحادث عندهم  
مالوجوده بداية والقديم  
بخلافه جعل ذلك  
التنصيص ردا على  
الفلاسفة اذ لو اريد  
بالحادث عندهم ما يتعلق  
وجوده بالغير وأن لم يكن  
له بداية لم يصلح ذلك  
ردا لهم اذ هم قائلون  
بحدوث العالم بجميع  
اجزائه بهذا المعنى ( قوله  
والحاصل ) تلخيص  
الجواب المصنف بعد ابطال  
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق  
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات  
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث  
مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه  
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى  
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنده دائما بدوامه كما  
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا تقدمه من الممكنات كالهيوولى  
مثلا ( ثم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار  
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول  
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا  
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد  
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيوولى والافهم انما  
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم  
تكوّنه بالغير والحاصل انا لانسبم انه لا يتصور التكوين  
بدون وجود المكوّن وان وزائه معه وزان الضرب  
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون  
المضايقين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة  
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم  
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة  
الشايع لكان القول بتحقيقها بدون المكوّن مكابرة وانكارا  
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرّض  
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه  
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل  
البارى فانه ازل واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

( قوله فلا يندفع بما يقال ) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »  
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائماً بذات الفاعل مشتركاً بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوماً بالوجدان موجوداً في الاعيان مجامعاً لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيداً عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعي الانسان فلسنا ننكره لكننا تنكر الموجود به ( قوله فان القدرة ) جواب عما قالوا ان مبدأ اليجاد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين ( قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين ) اي بكسونه من الامور الاضافية المتجددة لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين ( قوله والمكون حادث بحدوث التعلق ) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكنونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله ( وهو ) اي التكوين ( تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه ) لاني الازل بل ( لوقت وجوده ) على حسب علمه وارايدته فالتكوين باق ازلاً وابدأ والمكون حادث بحدوث التعلق كافي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثاً وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء محقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فلما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولاً فليكن التكوين ايضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيئ ان القول بتحقيقه بدون المسكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاصل في الازل هو مبدأ التكوين اي اليجاد لانفسه ( قوله وما يقال اي في الجواب

ان من يثبت استزالات القائلين  
وهو من المصنف في قوله ولما استدلت  
قوله المكنونات

لأنه لا يمكن  
تعلقه

تعالى وتجاوز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث حدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليها الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغير ما يمكن فيهما من خلاف البعض تكثير اللادلة واشعار بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادللة اه) اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى «واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقاً في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية «واما الثالث فلان الاضافات للممكن موجودة لم يتحقق في تجدها الى التكوين «واما الرابع فلما مر في الوجه الاول (قوله ومحيا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

لَوْ حَدَّثَتْ حَدَّثَتْ إِمَّا فِي ذَاتِهِ تَعَالَى فِيصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ أَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْهَدَّيْلِ مِنْ أَنَّ تَكْوِينَ كُلِّ جَسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جَسْمٍ خَالِقًا وَمَكُونًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ وَمَبْنِي هَذِهِ الْإِدْلَةُ عَلَى أَنَّ التَّكْوِينَ صِفَةٌ حَقِيقَةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقَّقُونَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْإِضَافَاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ وَمَذْكَورًا بِالسَّنَنِ وَمَعْبُودًا لَنَا وَمُجِيبًا وَمُبْتَأً وَنَحْوَ ذَلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْإِزْلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيقِ وَالتَّرْزِيقِ وَالْإِمَانَةِ وَالْإِخْيَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَا دَلِيلَ عَلَى كَوْنِهِ صِفَةً أُخْرَى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ بِحَسَبِ مَبْنِيهِ <sup>عَنِ النَّحْوِيِّ</sup> بِمَعْنَى كَرَرَتِهِ

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

المعنى الذي تجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وأن لم « فأن » يُوجَدُ بَعْدُ وَهَذَا الْمَعْنَى يَعْجَبُ الْمَوْجِبُ أَيْضًا بَلْ تَقُولُ هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْوَاجِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ فَكَيْفَ لَا يَكُونُ صِفَةً أُخْرَى وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَرِيدُ بِرَبَاطِ الْفَاعِلِ بِالْمَفْعُولِ صِلَاحِيَّةَ تَأْثِيرِهِ وَيَرِيدُ بِالْمَعْنَى الَّذِي يُخَصُّ الْفَاعِلَ مَبْدَأُ تِلْكَ الصِّلَاحِيَّةِ فَتَقُولُ ذَلِكَ الْمَبْدَأُ فِي الْوَاجِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَحْدَثَاتِ نَفْسِ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى صِفَاتِهِ تَعَالَى نَفْسِ ذَاتِهِ الْمَمْتَازَةِ بِذَاتِهِ عَنِ سَائِرِ الذُّنُوتِ هَذَا عَلَى رَأْيِنَا وَآمَاعِلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ فَالْقَابِرُ لِفَعْلِهِ مَبَادٍ مَعْلُومَةٌ وَالْمَوْجِبُ أَنْ كَانَ وَاجِبًا فَذَلِكَ الْمَبْدَأُ نَفْسُ ذَاتِهِ وَأَنْ كَانَ مُمْكِنًا فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ ذَاتِهِ أَوْ جُزْئُهُ أَوْ خَارِجًا لِأَمْرًا أَوْ عَارِضًا وَجُودِيًا أَوْ عَدْمِيًا وَإِذَا تَعَدَّدَ الْمَعْلُولُ يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مَعْلُولٍ شَيْئًا مِمَّا ذَكَرَ وَبِالْجُمْلَةِ إِدْعَاءُ كَوْنِ الْمَعْنَى

أبو بكر  
في بيان أن التكوين صفة إضافية  
في بيان أن التكوين صفة إضافية

في بيان أن التكوين صفة إضافية  
في بيان أن التكوين صفة إضافية



هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا تصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء باللسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لتوابعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه\* وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لآعينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعرا وكتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازاءه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كان لفظ الانسان غير موضوع بازاءه زيد وليس سماه اعني

\*الاول انه <sup>لا</sup>يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر  
\*والثاني انه وَصَفَ ذَاتَهُ فِي كَلَامِهِ الْاَزَلِي بِأَنَّهُ الْخَالِقُ  
فلولم يكن في الازل خالقازم الكذب او العدول الى المجاز  
اي الخالق فيما يُسْتَقْبَلُ او القادر على الخلق من غير  
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه  
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ  
عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ\* والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين  
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون  
العالم مع انه مُشَاهِدٌ وَإِمَّا بَدُونَهُ فَيَسْتَتَعْنِي الْحَادِثُ  
عَنِ الْمَحْدِثِ وَالْإِحْدَاثِ فِيهِ تَعْطِيلُ الصَّانِعِ\* والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فتكون اذلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وايض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومخبر الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكبون بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المنتصف به البارئ تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده قدمه جمهور المعتلاء وخصه قوم بالواجب

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونها بل معناد ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كافي القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الايمان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

بالفاظ في نفس الحافظ  
فان جميع الحروف بهيئاتها  
التأليفية العارضة  
لمفرداتها ومركباتها  
مخفوظة في نفسه مجتمعة  
الوجود فيها ليس وجود  
بعضها مشروطا بانقضاء  
البعض وانعدامه عن  
نفسه وحالتها مثل حال  
الحركة بمعنى التوسط  
والحركة بمعنى القطع  
والفرق بان وجود  
الحروف على هذا الوجه  
في ذاته تعالى بالوجود  
العيني وفي نفس الحافظ  
بالوجود الظلي الخيالي  
لا يضرنا اذ الغرض مجرد  
التصوير والتفهيم لا اثباته  
بطريق التمثيل فيبطل ما  
يتوهم انها من انما اذ لم يكن  
بينها ترتب لا يبقى فرق بين

٩٦ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء  
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء  
وتقديم البعض على البعض والترتب انما يحصل  
في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى  
قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله  
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب  
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم  
وهو جيد لن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف  
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم  
البعض ولأمن الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن  
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كونه صور  
الحروف مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا تلفت اليها  
كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذ تلفظ  
كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه  
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والحداث والاختراع  
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود  
(صفة لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على انه خالق  
للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير  
ان يكون مأخذاً الاشتقاق وصفاله قائما به (ازلية) لوجوه

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها »  
بذات الله تعالى ليس بمقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد  
ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا  
فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى  
لا بد لنفي ذلك من دليل ( قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع ( قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ) اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتبان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتهما في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم يتكرونها وقدامها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدي الزامهم لاطلب اتیان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف  
بالفصاحة والبلاغة  
والبراعة انما هي حال  
المعاني المترتبة في النفس  
لا حال الالفاظ المنطوقة

وان الابعجاز ليس لامر يرجع  
الى اللفظ بل لامر يرجع  
الى ترتيب المعنى في النفس  
فالاولى ان يتمك في ذلك  
بان المعجزة يجب مقارنتها  
لدعوى النبوة كما هو  
المشهور ( قوله انما هو  
باعتبار دلالة على  
المعنى ) فيكون منقولاً  
عرفياً حتى لو استعمل  
بحسب الوضع الثاني  
في المعنى الاول كان  
مجازاً كما ان استعماله

اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الإعجاز والتحدّي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظه ووضع ذلك اتماها باعتبار دلالة المعنى ولانزعاهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم لفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركاً نظراً الى انه يصح استعماله في معنیه بطريق الحقيقة نظراً الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك ( قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء ) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة ( قوله بل يعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصعي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاماً

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به اللفاظ المنطوقة والمسموعة) اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او التخييلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى ارائه يتقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يُسَمَّعَ وَمَنْعَهُ الاستاذ ابو اسحق الإسفرائينى وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتا دال على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفضل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المحدثى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفضل الى السور والآيات

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل منافذ سمع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دال على كلامه مخلوقا له من غير دخل

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف (قوله) فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة (يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريضهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات الجواز صحة نفي المعنى الحقيقى



والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وان له ذكرك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ( قوله والاصح اتصاف البارئ تعالى

بالاعراض المخلوقة له ان ارادانه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حل تلك الاعراض عليه تعالى حل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا ( قوله فالكاتبه تبدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان ) بيان العلاقة الصحيحه لو صف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الالين من هذه الوجودات الابعة وجود ان حقيقين لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصلي به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لا يرتب آثاره

وَالْأَصْحَ اتصاف البارئ تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وَمِنْ أَقْوَى شِبْهِ الْمُعْتَزَلَةِ إِنَّكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نَقَلَ الْبَيْنَانِ دَقِيقِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوءًا بِاللِّسَنِ وَمَسْمُوعًا بِالْأَذَانِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوثِ بِالضَّرُورَةِ فَاسْأَلِ الْجَوَابَ بِقَوْلِهِ ( وَهُوَ ) أَيْ الْقُرْآنَ الَّذِي هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ( مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا ) أَيْ بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ ( مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا ) أَيْ بِالْأَلْفَاظِ الْمُخَيَّلَةِ ( مَقْرُوءٌ بِأَلْسِنَتِنَا ) بِالْحُرُوفِ الْمَلْفُوظَةِ الْمَسْمُوعَةِ ( مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا ) بِذَلِكَ أَيْضًا ( غَيْرٌ حَالٍ فِيهَا ) أَيْ مَعَ ذَلِكَ لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَاللِّسَنِ وَالْأَذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنَى قَدِيمٍ قَائِمٌ بِنَدَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يَلْفُظُ وَيُسْمَعُ بِالنِّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيَحْفَظُ بِالنِّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوشِ وَصُورِ وَأَشْكَالِ مَوْضُوعَةِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مَحْرَقٌ يَذْكُرُ بِالْفَلْظِ وَيَكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزِمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرَفًا وَتَحْقِيقَهُ أَنْ لَشَيْءٌ وَجُودُهُ فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودُهُ فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُودُهُ فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودُهُ فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَعْيَانِ فَحَيْثُ يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجوده فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ أَوْ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ أَوْ الْأَشْكَالُ الْمَنْقُوشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا نَحْرَمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه واقدمه واما الاخيران فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ( قوله وحيث

تعالى ومن قال وفيه تبيه على الترادف فقدمها ( قوله جهلا او عنادا ) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ( قوله من التأليف والتنظيم الخ ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

جهلاً او عناداً وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تبيهاً على اتحادهما وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والأقبح لاقول يقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمايت الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فاما يقوم حجة على الخنابلة لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والعترلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى مجالها او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها

من الكلمات والجلل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقريئة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لحفظته الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عليه السلام منجماً موزعاً فى ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجلل وجود

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل «والا» لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصحى هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثاً ( قوله الى غير ذلك ) كاتسامه بالافتتاح والاختتام وانصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

الى كل واحد من الاقسام اذلاشك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص  
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف  
باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر ( قوله كما اذا  
قدر الرجل ابنا له فامر به بان يفعل كذا ) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر  
وتخيله لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول  
لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل قبلغوا اليه امرى بل ربما  
يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حيثئذ  
هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحقا بل كيسا

وحزما واما الخطاب  
الشامل للموجود والمعدوم  
كأوامر النبي عليه السلام  
بالنسبة الى جميع امته  
فليس من هذا القبيل فان  
مبناه على تنزيل المعدوم  
منزلة الموجود تغليبا له  
عليه وذلك طريقة معهودة  
فيما بينهم ( قوله والاخبار  
بالنسبة الى الازل لا يتصف  
بشيء من الازمنة ) بان

كما اذا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابْنَهُ فَأَمَرَهُ بِانْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوَجُودِ  
وَالْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْاَزْلِ لَا يَتَصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ اذْلا  
مَاضِيٍّ وَلَا مُسْتَقْبَلٍ وَلَا حَالٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِتَنَزُّهُهُ  
عَنِ الزَّمَانِ كَمَا انْ عَلِمَهُ اَزْلَى لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْاِزْمَانِ وَلَا مُصْرَحٍ  
بِاِزْلِيَةِ الْكَلَامِ حَاوِلِ التَّنْبِيهِ عَلَى انِ الْقُرْآنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ  
عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوقِ  
الْحَادِثِ فَقَالَ ( وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ )  
عَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ لِما ذَكَرَ الْمَشَايخُ مِنْ اَنَّهُ يُقَالُ  
الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ  
غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِثَلَاثٍ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ انِ الْمَوْئَلَفِ  
مِنِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ

يكون الزمان طرفه نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول  
زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره ودخل في الدار في وقت معين من وقت  
وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد  
في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني متأخر عنه وذلك انما يتصور  
اذا كان الخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لا يتغير  
ولا يتبدل وعلى الوجه الثاني ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود  
ذلك الحادث في زمانه اوقبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباراته ( قوله  
لثلا يسبق الى الفهم ) واتما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف  
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقهاء ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة ( قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس ) لكن لما كان في الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظى وضده ( قوله لما ان ذلك اليقى بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ ) الدليل الاول خطابى ويرد على

فكما ان الكلام لفظي<sup>٢</sup> ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس ( والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر ) يعنى انه صفة واحدة تكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كل منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليقى بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقات الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستنزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفة وعبث والاخبار في الازل بطريق المصنئ كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه الامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا تحصيله فيكنى وجود المأمور في علم الامر

الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مقيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ( قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات ) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا او اذا اعتبر تعلقه به او باخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازل وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

النهي محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجئ الجواب عن دليله « كما ( قوله وذهب بعضهم ) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء ( قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستنزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد ) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع



في معنى كونه تع متكلما (قوله) ولما كان في الثلاثة الاخيرة (ولما كان الباعث على تكرار الاشارة  
ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل  
اوفر) قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى (وايضا  
الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند

البعض فالتلفظ بهما  
مسبوق بالتلفظ بحرف  
صامت متحرك وايضا  
الكلام لا يخلو عن  
الحروف المتحركة وقد  
تقرر فيما بينهم ان التلفظ  
بالحرف المتحرك سابق  
على التلفظ بحركته  
وستسمع في هذا كلاما  
آخر (قوله ومع ذلك  
فهو قديم) اذ لا يجوز  
قيام الحوادث بذاته  
تعالى هذا عند الحنابلة  
واما الكرامية فقد سمعت  
انهم يجوزون قيام  
الحوادث بذاته تعالى فلم  
يضطروا الى التزام  
ما يشهد البديهة باستحالة  
من قدم المؤلف من  
الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة تراخ وخفاء كرر الاشارة  
الى اثباتها وقدمها وفضل الكلام بعض التفصيل فقال  
(وهو) اي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة  
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق  
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم  
بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة  
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس  
الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة  
مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع  
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى  
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه  
تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك  
فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات  
(منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه  
(والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب  
الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها  
حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على  
الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت  
والخرس انما ينافي التلفظ فلنا المراد السكوت والآفة  
الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولما رأيت الكرامية ان بعض الشراهنون من بعض وان مخالفة الضرورة  
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم  
بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله  
حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

تجدد من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كمن يأمر عبده قصد الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فنزعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجحة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه مالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريفيهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بخدا فيره عائد في صورة الاخبار على

كمن يأمر عبده قصد الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله «ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا» وقال عمر رضى الله عنه اني زورت نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيطه ما يمكن وهذا امتن وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعم المعتزلة

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعلى غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المرید عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام صحيح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقت الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسر و الجساء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عمالا يعلم بل يعلم خلافة) كما اذا خبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يحدد فى نفسه معنى ايجابيات تدل المحاطب عليه بعبارةه و ليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شكافيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فايقال من

ولو شاء لَوَقَعَ (و الفعل و التخليق) عبارة عن صفة ازلية يُسمى التكوين و سيجى تحقيقه و عدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (و الترتيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق و التصوير و الترتيق و الاحياء و الامانة و غير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منهار اجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات و صفات للأفعال (و الكلام) هو صفة ازلية عتر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف و ذلك لان كل من يأمر و ينهى و يخبر يحد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عمالا لا يعلم بل يعلم خلافة و غير الارادة لانه قديما مر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافة و كذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب و قياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى و كشف عن ماهيته خلفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة و اما البرهان على ثبوته له تعالى فيجى من بعد اسطر و اعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى و قد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة و الاشارة و غير المتغير غير المتغير و زعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

احدوا ما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والالكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدا يتصور امر من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه تخصيصه بلا تخصص ومما ينه على ذلك انا كثيرا ما تصور امر او نعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او حياء اولئحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والازم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

<p>واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح ان لم يكن كذلك بل كان تعلقها</p>	<p>على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غير داته امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايان وسائر الواجبات</p>
---	---

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »  
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه  
الاقوع هذا الضد وغاية ما امكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها  
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير  
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان  
المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث  
من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم  
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة  
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى  
مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى التجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته  
فعل غيره امر به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد  
بما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل



( قوله فيدرك ) اى السموات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى لاسيلى الخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس واعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبية المفروشة فى مقعره كجلدة الطبله كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظليل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرأى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقتنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السموات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه

تعالى سمعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم يتكشف بسببهما السموات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوا صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي

فَتَدْرِكُ ادْرَاكَ تَامًا اَعْلَى سَبِيلِ التَّخْيَلِ وَالتَّوَهُّمِ وَاعْلَى طَرِيقِ تَأْثِيرِ حَاسَةِ ووصولِ هَوَاءٍ وَايْلُزَمُ مِنْ قَدَمِهِمَا قَدَمُ السَّمَوَاتِ وَالمُبْصَرَاتِ كَمَا يَلِزَمُ مِنْ قَدَمِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ قَدَمُ العِلْمِ وَالمَقْدُورَاتِ لِانْهَاصِفَاتٍ قَدِيمَةٍ تَحْدُثُ لَهَا تَعْلَقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ ( وَالارَادَةِ وَالمَشِيئَةِ ) وَهِيَ عِبَارَتَانِ عَنِ صِفَةِ فِي الْحَقِّ تَوْجِبُ تَجْزِئِصِ احْدَا المَقْدُورِينَ فِي احْدَا الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ القُدْرَةِ اِلَى النِّكْلِ وَكُونَ تَعْلَقِي العِلْمِ تَابِعًا لَوُقُوعِ وَفِي مَا ذَكَرْتُ تَبِيَهُ عَلَى الرَّدِّ

و ابا الحسين البصرى اولو هما بالعلم بالسموات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى المموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينبى عن اتصالات يجب تزويه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لاحاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعاني فى محتاج الى صفة اخرى هى مبدأ ذلك ومن ههنا عند بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر ( قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات ) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث ( قوله مع استواء نسبة القدرة الى النكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ) اما تساوى نسبة القدرة فشئى ظاهر لم ينكره

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي<sup>١</sup> وبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الإشارة إليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق اذ لا وابدأ لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمنجد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا مر حقيق في ذاته تعالى بل يوجب تغيرا اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها الإشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زياد اذ دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيادا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل ( قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها ) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها	تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها ( والحياة ) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم ( والقوة ) وهى بمعنى القدرة ( والسمع ) وهى صفة تتعلق بالسموات ( والبصر ) وهى صفة تتعلق بالبصائر
--	---

ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك » المقدور أو عدمه القائلين بان المعدوم مقدر وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاطهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجى تفصيله ( قوله توجب صحة العلم ) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى في التميز واقيم لفظ الصحة اذ الحيوية لا توجب العلم ( قوله والقوة وهى بمعنى القدرة ) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة خلفاء وجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد بائى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر لفظ القوة غير القدرة والاول ابعده بل فيه شبهة تصریح بالمباينة

مفهوم من المفومات لشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة لملاحظته فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقتها احديهما لشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقاه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل به هو يقتضى جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشفك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه ويتفعلك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت بتحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسبابا كافيافيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكرك في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما يقل به احد من المتكلمين سيوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاتهم وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهيما او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تعالى ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه ببعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود وحدتها واتقاء المركب غير اتقاء كل واحد من اجزائه وغير مستنزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في المناهية وذاتياتها والالزام المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن

معلوليته فتأمل (قوله بل بين كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء لاضافية (قوله

مع انه لا يستقيم في العريض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضامين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا فائز بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغيرين وجود ان «والغيار» الا يصح حل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقة بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صوراً شتى مطابقة له وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للشيء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة



أومحدثة لازمة اومقارفة ليست غير موصوفها (قوله اذلايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلايتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والاي يمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدد الانفكاك

اذلايَتَصَوَّرُ وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولاوجود العرض كالسواذ مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد تمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكره وامن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمنع وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الإضافية معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرخوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها لازمة مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعالم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التخييرين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاها من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزوم عدم  
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم او حين فور د عليه القديمان  
المجرد ان كالتقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير  
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشئين مبهما ليس  
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بلبهم فلذا لم يلتفت  
الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات  
الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق  
الذات والصفة بقوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه ( يريد انه ليس  
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود  
آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

القول بوجوب وجودها  
فانهم لو اعترفوا بان  
لصفات وجودا مستقلا  
لزعم ان يقولوا بانه  
معلول الذات فان كان  
بطريق الاختيار يلزم  
حدوثها ويلزم التسلسل  
ايضا في مثل القدرة

والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل  
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها  
وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام  
الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات  
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة  
الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض  
مع المحل

والارادة والحيوة والعلم بما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق «اذ لا يتصور»  
الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تزيده الله تعالى عنه  
فنتصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده  
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله  
بخلاف الصفات المحدثة) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين  
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف  
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا  
عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا  
لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة محكم  
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد  
مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

عنه اللهم لان يبنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته ( قوله واصعوبة هذا المقام ) يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المنزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلالشيء وقابلا اياه واما الى غير فيلزم احتياج الواجب الى غير وافتعاله عنه واستكمالها به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون السمع وعو البصر بدون المبصر والكلام بدون

المبصر والكلام بدون الخطاب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والترمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحاً مثل اثبات العينية ضمناً واثباتها مع نفي العينية صريحاً <sup>فيها</sup> جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحاً لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجدين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بده كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازيلت

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول بالفعل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة ( قوله فان قيل ) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما ( قوله اى يمكن الانفكاك بينهما )

واحدله ثلثة اقاينم فجعلوا الاقاينم الثلثة جزءا من الجوهر و جزء الجوهر جوهر وايضا وصغوا الاقاينم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه وما من اله الا اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم انقل الى بدن عيسى صار مبدأ للحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا ( قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثُر على التغير ) فانهم قد اطبقوا على انهما تقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأى الاشعرية ( قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثُر على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة ومع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغيرة كانت او غير متغيرة فالأولى ان يقال المستحيل ذات قديمة لاذات و صفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لاغيرها بل لما ليس عندها ولاغيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يُطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد ذاتها با الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العدي لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا ( قوله مع ان البعض جزء من البعض ) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد مارة بصفة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم « ولصعوبة » معروضا في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير معروضا اذا مقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما لهذا لم يدل باطلاق الجزء عليها تغليا للواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ( قوله فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ) يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستنزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافي له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

بعض الاعداد  
من مراتب الاعداد  
ذاتها با الى ما يقال  
من ان العدد  
ما يقع في العدي  
لانه جزء  
من العدد  
حقيقة فهو بان  
يكون سندا  
لمنعه اجدر  
والمشهور ان  
العدد قسم  
من الكم فلا  
يكون الواحد  
عددا لان الكم  
عرض يقتضى  
القسمة لذاته  
والوحدة  
يقتضى  
اللقسمة على  
انه يمكن  
منع كونها  
عرضا ايضا  
( قوله مع ان  
البعض جزء  
من البعض )  
يريد ان كل  
مرتبة من  
مراتب الاعداد



اسود لاسواده ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف امر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان ارادانه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيوة وكون كل واحدة

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالمًا وحيًا وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كإزعم الكرامة من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كإزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم ثبوت كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات بطلان التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بذاته هو الله تعالى وصفاته وقد كبرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فأبال الثمانية أو أكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسَمَّوها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة متنوعة وان ارادانه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والعبود للخلق فبطلان اللازم لا بد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو م (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم بغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التام الكفر لا لزوم منه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغير اتفاقاً وايضاً لو ان الله تعالى جوهر

العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالمًا وحيًا وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كإزعم الكرامة من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كإزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم ثبوت كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات بطلان التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بذاته هو الله تعالى وصفاته وقد كبرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فأبال الثمانية أو أكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسَمَّوها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

يقال بمراد العلم كما في الظاهر والمفضل

العبودية كما لا ينافي الالوهية (قوله ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظ مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ماموصوف بما أخذ

ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظ مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له ثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرته الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نضقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والمذات المصريح به مشايخا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كان للعالم متاعلم هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالقدورات قادرا الى غير ذلك فلا ينزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والاجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق في قوة حل التركيب اعني حل هو ذو هو (قوله ثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المتصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والاجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد

لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من « ويلزمكم » معانيها فصدقها لا يقتضى الاتمقق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا من ذاته تعالى مابين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

وخواصه وعدمها ( قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشترك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشترك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما ( قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات ) اى على وجه جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وستمحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا ( قوله نقص وافتقار الى مخصص ) لان مقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للعلومية انفس المعلومات

والمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه ببعض وقدرته عليه وجب شمولها لكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة ( قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليهم وعلى كل شيء تقدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات ( قوله والدهرية ) هم قوم يستندون الحوادث الى الدهر وبالغون فيه حتى كأنهم لا يشبتون صنعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك ( قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح ) اى ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميراب وصار كالستجير بعمره عند كربته ( قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ) زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وائغاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدور عنه ( قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية ما لزم منه مجز العبد وهو لا يتنافى





او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناهد علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعص

علم انه ليس بمركب (قوله  
من ان معنى العرض بحسب  
اللغة الى قوله ومعنى الجسم  
ما يتركب هو عن غيره)  
يرد عليه ان النزاع في نفي  
ماهو المتعارف عليها من  
معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر  
بها الفاظها بحسب الوضع  
اللغوي (قوله اولافيلزم  
النقص) يرد عليه انه انما  
يلزم النقص لو لم يتصف  
المجموع من حيث هو  
بمجموع بصفات الكمال  
واما عدم اتصاف جزائها  
بها فلا نسلم انه نقص (قوله  
ويفتقر الى مخصص  
ويدخل تحت قدرة الغير)  
فيه منع لم لا يجوز ان يكون  
المخصص نفس ذاته كافي  
سائر صفاته ومساواة نسبة  
ذاته الى جميعها ممنوعة  
وعدم دلالة المحدثات عليها  
لا يدل على عدم ثبوتها

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق  
الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تان في وجوب  
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا  
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب  
اللغة ما يمنع بقاءه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره  
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا  
اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان  
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولافيلزم  
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور  
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على  
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص  
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل  
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة  
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها  
واضدادها صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها  
تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين وتوسيع مجال  
الطاعين زعما منهم ان تلك المطالب العالية منبهة على  
امثال هذه الشبه الواهية واجتنب الخالف بالنصوص  
الظاهرة في الجهة والجمعية والصورة والجوارح وبان  
كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا  
بالآخر مما سأله او منفصلا عنه مبينا له في الجهة والله تعالى  
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبينا للعالم في جهة فيختيار  
فيكون جسما او جزءا جسم مصورا متناهما

(قوله بالنصوص الظاهرة في الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج  
الملائكة والروح اليه (والجمعية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله (والصورة)  
نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو وبيق وجه

فنهتم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء  
والتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضاً  
محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما  
ما لا فيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزاة ( قوله والله تعالى منزّه عن  
الامتداد) موهوماً كان او محققاً (قوله فيلزم قدم الحيز) اذا التحيز لا يوجد بدون الحيز قدمه  
يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز ( قوله فيكون متناهما )

وهو باطل لما مر من ان  
التناهي من خواص  
المقادير والاعداد وهما  
من خواص الاجسام  
ولما منع ان يمنع لزوم  
التناهي بناء على انه يحتمل  
ان يكون جزءاً لا يتجزى  
او يكون مساوياً للحيز  
ويمتد الى غير النهاية  
ويمكن ان يدفع الاول  
باطال كونه جزءاً لما مر  
من انه جزء الجسم او بانه  
احقر الاشياء والثاني بان  
مبنى الدليل على وجود  
الحيز وتناهي الابعاد  
والاظهر ان يقال ان التحيز  
لاستلزامه الاحتياج الى  
الحيز مناف لوجوب  
الوجود كما هو المشهور  
(قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزئ  
فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً  
قلنا المتكلم اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم  
الذي يشغله شئ ممتداً وغير ممتد فاذا ذكر دليل على عدم  
التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه  
لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلاً  
لحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او يتقصر عنه فيكون  
متناهما او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذ لم يكن في مكان  
لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها اما حدود  
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض  
الاضافة الى شئ ( ولا يجزى عليه زمان ) لان الزمان  
عندنا عبارة عن مُتَجَدِّدٌ يُعَدُّرُ به متجدد آخر وعند  
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك  
واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يعنى عن البعض  
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق  
الواجب في باب التنزيه ورداعلى المشبهة والمجسمة وسائر  
فِرْقِي الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأؤكد

للامكنة) قد يطلق الجهة ويرادها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال »  
المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه  
متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق  
الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ( قوله والله تعالى  
منزه عن ذلك ) اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يتجدد بتجدد آخر كأننا ما كان

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضى ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير و اراد بها ما يع المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا و متجزأ باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مامنه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لفة (قوله اى المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للناسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يريد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يع الحقائق النوعية وقديقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستنزاه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكميات واحاطة الحدود والنهايات (ولامحدود) اى ذى حد ونهاية (ولامعدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولاتبعض ولامتجزى) اى ذى ابعاض واجزاء (ولامتركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فانه اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا و متجزأ (ولامتناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائة) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول موقومة فيلزم التركيب (ولابالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القايلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملوسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفي ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كاذب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القايلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب و متخيز وذلك اماراة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متخيز لا يوجد الا مع الحيز وا الحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومأمع الحادث حادث ولو قال فذلك اماراة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءاً من الجسم

لانه مركب و متخيز وذلك اماراة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متخيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا السما الموجد لآفى موضوع مجردا كان او متخيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن و ارادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كان لآفى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجد لآفى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى التركيب و المتخيز و ذهاب الجسمة و النصرارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مالم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذ ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولامصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد (قوله و ارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع فى عبارات الفلاسفة وهذا

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع فى اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) « بواسطة » اذ الترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والمزوم اذنا باللازم والمرادف الاخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايها الملايلىق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر فى ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري



ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول والثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لاختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يمنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية بقاءه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهدين عدمه ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التمسس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعنبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ الدليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل بقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالتقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين لاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه خلافة باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها يتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتماما اذ ليس هناشيء هو حركة و آخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذا لانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امر ان موجود ان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مساححة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

منه ان ذلك العلم  
وان كان اي  
وليس من تساوي  
واختلاف تساوي  
بقاء الاجسام  
في اجسامه واختلافه  
اكثره بقاء الاجسام  
التي هي كبقائه  
يجب ان يكون احدهما  
ضروريا عند القائل

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته و ارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه مائل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى ( قوله والعرض لا تخير له بذاته حتى يتخير غيره ) ويقال العرض له في نفسه تخير وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز له ان يتخير غيره بتعاونه لاننا نقول المتخير بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتخير غيره تعالى واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متخير تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجواهر تابعا لبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى ( قوله

وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ) اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم ينزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض ( قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود )

والعرض لا تخير له بذاته حتى يتخير غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التخير والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل « وان » هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيو صف بال طول والتقصير والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار ( قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ ) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود ( قوله وان القيام ) منع لبطان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التخير ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته وهو ظرفي قيام نفس التخير بالتخير والازم ان يكون التخير تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعموم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوي ان يكون بين الشئيين

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى ازماني لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مغل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح قوله وهى لاهو ولاغيره ( قوله لان بديهته العقل جازمة ) لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليبه ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الاحيا قادر اعالم اشيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهته العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما شتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ( ليس بعرض ) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يُقَوِّمُهُ فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائم به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادى فسيحى من بعد ( قوله على ان اضدادها نقائص ) هذا دليل مقنع للسترشد غير مسكت للجهاد اذلقائل ان يقول لانسم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانسم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى ( قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ) توقف

وهي المسماة بطريقة الحدوث ( قوله لكان وجوده من غيره ) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم ( قوله فان بعضهم ) يريد به الاشاعرة ومن يحدو حدوهم في اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبارة عن اشياء متغيرة لا اول لها ولا تغير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات ( قوله وهذا ) اي القول باشتراك وجود الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلاتهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدى في امثال

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضريري ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائرا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء بمعنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ( الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید )

هذه المباحث اذلاشك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها « لان بديةة » فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرّر فيما بينهم من ان كل



على استحالتة وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم التراجع بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر تراجع بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا مر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله مقتضى كلمة لو ان انتفاء

الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه) فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفاءين الواقع فيامضى المعلومات للسامع بالآخر كما في قولك لو جئتني لآكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول (قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصریح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لان انتفاء الثاني اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لان انتفاء الثاني لان انتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلامنا الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لوم الدال على ان انتفاء الاول علة لان انتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصریح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

والمخالفة غير ممكن لاستمراره المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما  
 لازم من كون كل من التمانين الها فهو المحال لأمّا ظهر إمكانه او ان يتمتع اجتماع  
 الارادتين كإرادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اي اجتماعهما لان اجتماعهما  
 امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الإرادة لاتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد  
 منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد  
 ولا اجتماع في محل واحد فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد ووجب حركته  
 وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر \* قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

منه ما يقال من انه تعالى اذا  
 الوهية تعالى ويقرب  
 تعالى فالعجز عنه لا ينافي  
 امتناعه من قبل ذاته  
 ما ذكر امر ممتنع جاء  
 يلزم مفاسد التمانع \* قلت  
 من صفاته او ايجاد ضدها  
 تعالى على اعدام صفة  
 صفاته فلو تعلق ارادته  
 انه تعالى موجب في حق  
 استقر رأى المتكلمين على  
 الها كما مر \* فان قلت قد  
 عدم تنفيذ قدرته فلا يكون  
 الاخر محتاجا في فعله الى  
 احدهما قدرته فكان  
 استحالة من جهة تنفيذ

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات  
 فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد  
 الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى \* ولعل بعضهم على  
 بعض \* والافان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن  
 هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز  
 الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا  
 دليل على انتفاء بل النصوص شاهدة بطل السموات  
 ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لاحالة لا يقال الملازمة  
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى انه  
 لو فرض صانعا لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن  
 احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لاننا نقول امكان التمانع  
 لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء  
 المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون  
 بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان فان قيل

اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم محزه ويوجب بان عدم القدرة بناء على «مقتضى»  
 تنفيذها ليس مجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا  
 للستر شد وان لم تفدا فاما للباحد (قوله لاننا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد  
 الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحدهما صانعا فاللازمة متنوعة  
 وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه  
 يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه  
 لجواز ان يتفقا على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

عبر عن كون  
 غير ممكن  
 في نفسه

رحه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشرك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وانقدم الزماني مع القيام بنفسه ( قوله ولو امكن الهان ) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع ( قوله لان كلا منهما امر ممكن ) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق بالا يمكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وماليس بممكن ليس بمقدور ( قوله

اذلا تضاد بين الارادتين ) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما يستقيم اذ افسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فيبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما

لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمانع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحيث انما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يتدفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمنع اجتماع الارادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى \* لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا \*

توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلوثبت بينهما امتناع الاجتماع كاتنا متضادتين البتة ( قوله لما فيه من شائبة الاحتياج ) في فعله و تنفيذ قدرته الى عدم سدالغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده ( قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر ) اى ايجاد ضدهما او جده لزم عجزه لا احتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك لا ايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما او جده الآخر يستلزم انشاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله ( قوله وبهذا يتدفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ) اذ يكفي لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخله تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بها شيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهائها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيتها بالمعنى المشهور ومخلص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلانهايتها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدرات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ وتقريره انه

يعمه والممنوع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقص ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجد له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فانضمحل ما توهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره



لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض) التطبيق بين الجملتين تصور على وجهين\* الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية محدودة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها\* والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد انصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والافلامعنى لطابقة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه يقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض براتب العدد بان تطبق جملتين احدهما من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لانها بينهما

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا الاتناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جلة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للعرض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا خذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مرتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد الكل غير الجزء وكل يمكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظن ومابطلنا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذا لكافي في الجميع كافي في كل جزء من اجزائه ومن جعلها لنفسه وعلله واذا

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب ويتقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهي به لاحتمال فن قال

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو ان تقرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وبما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملة الثانية على الجملة الاولى من الجملة الثانية والثاني بالتالي وهم جزءا فان كبازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كائنا وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازاءه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة

ان هذا الدليل غير مقتضى ابطال التسلسل ان اراد انه يعمه الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب منافق لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخرا عنه فذلك حق لاتزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول ( قوله ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق ) للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء صفة كاشفة

للو واجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شىء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليلا لخصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شىء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد توهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة الممكنات الى النهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا ويقطع السلسلة

ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا للمعرفة من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكلمة لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعة من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نهنك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شىء من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن لكونه

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها  
ازلا وابتدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المحيب ان يبذل جهده في ابطال  
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جزيان برهان التطبيق  
في كل مادخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل  
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ منها مسبوقا  
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها واللازم ان لا يكون  
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فيقطع به سلسلة الحوادث وهذان  
الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لا يضر به اذا لموجود منها متناه ابدال  
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل  
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى والحال ان وجود ما لا يتناهى بالفعل  
ازلا وابتدا محال ( قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز ) يجرى مجرى المعارضة

<p>الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحيز والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم ويتقد فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث العالم هو الله تعالى)</p>	<p>لا بطل قوله ان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في حيز والمذهب في الحيز ثلاثة احدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون اكل جسم حيز بل لاله حاو</p>
--	--

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى »  
انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحمال فيه وعلى هذين المذهبين كل  
جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة  
في الجواب لم يتعرض له ( قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم ) قيده بالموهوم  
اذ لما كان مشغول بالممكن متملى به حقيقته وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقيده  
بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل  
مجرد كشف عن ماهية الحيز واسارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه  
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان  
غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة  
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء ( قوله ضرورة امتناع ترجح احد  
طرفي الممكن من غير مرجح ) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق



سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى  
الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه في الجملة اى لابلذات ولا بالغير يمتنع عدمه فلا يتكرر  
الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما  
وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على  
ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصرى والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال  
كل جسم قابل للحركة اى  
لامتناع في حركته اصلا  
اذا الاجسام متماثلة فيجوز  
ان ينقل كل منها الى حيز  
الاخر وفيه ايضا للتعرج مجال  
(قوله وانه يمتنع) عطف  
على مدخول على (قوله  
الثالث ان الازل ليس  
عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخ  
عن الحوادث لو ثبت في  
الازل لزم ثبوت الحوادث  
في الازل لتخصسه انه ان  
اريد بثبوت الحوادث  
في الازل ثبوت الحوادث  
المعين فيه فظاهر انه غير  
لازم مما ذكر اذا الازل اما  
عبارة عن عدم الاولية او  
عن استمرار الوجود في  
ازمنة موهومة وكان الاول

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا  
اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها  
الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده  
بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض  
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات  
\*الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ  
منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده  
كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال  
والامتدادات والجواب ان هذا غير محجل بالعرض لان  
حدوث الايمان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة  
انها لا تقوم الا بها\* الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة  
مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود  
الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او  
عن استمرار الوجود في ازمنة مقدره غير متناهية  
في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة  
انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لالى بداية  
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ  
من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة  
المطلقة والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئى  
فلا يتصور قدّم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازيلته تعالى فظاهر  
انه لامتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل  
حادث حادث الى ما لا نهاية كذا يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق  
بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئيات

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء  
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع  
الاكوان اربعتها ولا جود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول بقاء  
الاكوان والاكثر على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول  
ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف  
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اصبقوا على ان اختلاف  
انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس الكون  
(قوله فان قيل) منع للمقدمة  
التأثله ان الاعيان لا تخلو  
عن الحركة والسكون  
(قوله فلانها من الاعراض  
وهي غير باقية) وقد تعرض  
لهذه المقدمة تكثير المأخذ  
هذا المطلب بقدر الامكان  
اذ هو العراض الذي لم يغلب  
فيه قرن والنضال الذي  
لم يمدح فيه ساعد الا يرى  
ان كل ما يقال فيه لا يخلو  
عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما  
في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فلانها هذا  
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام  
في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان <sup>بغير اكثرت</sup> ويجددت عليها  
الاعراض والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض  
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى  
حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل  
حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون  
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة  
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة  
الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لم  
ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول  
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

(قوله لنا فيهما من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا (واته)  
لا يجمع التأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث التأخر لكن يرد عليه  
انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلان سلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا  
المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا  
ير على قوله كل حركته هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة  
فلا يلزم الحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فيعتقد قياس  
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج  
ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك ( قوله كافي اضداد ذلك ) لم يجعل طريان  
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري  
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجي ( قوله اذ الصادر عن  
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا ) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد  
لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه  
بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بازمان بل  
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزماني

وعدمه لما ان القصد ربما  
لا يكون كافيا في وجود  
المقصود فيتأخر الى  
استكمال علته واما اذا  
كان كافيا فلا يجوز تأخر  
المقصود عنه زمانا والا  
لزم تخلف المعلول عن  
علته التامة واما ان  
القصد اذا كان اذليافهل  
يجوز زواله او انتهاؤه  
فوضع تأمل ( قوله  
والمستند الى الموجب  
القديم ) سواء كان مستمرا  
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فانَّ القِدَمَ يُبَاقِي اَعْدَمَ لان القديم  
ان كان واجبا لذاته فظاهر والازم استناده اليه  
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد  
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى  
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول  
عن العلة واما الايمان فلانها لا تخلو عن الحوادث  
وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة  
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما  
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا تخلو عن الكون في  
حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه  
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز  
بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان  
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل  
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امر اعدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب  
انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مالم يتم على امتناعه شبهة  
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب  
انتهاء علل الوجود الى الوجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع  
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة ( قوله وهذا معنى قولهم الحركة  
كونان ) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون  
الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثاني في مكان الاول  
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعموم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدّة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهدا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدّة تكاثفه لا يتحلل منه شئ يخالطه

<p>(والطُعُوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والجراحة والمُلُوحة والعُقُوصة والهُمُوصة والقَبْض والحَلَاوَة والدُسُومة والتفَاهة ويحصل بحسب التركيب انواعٌ لا تُحصى (والرِوايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماءٌ مخصوصةٌ والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تُعَرَضُ الا الاجسامَ فاذا تَقَرَّرَ ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم</p>	<p>الرطوبة العابية ما لم تحتل فى تحديله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماءٌ مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز</p>
---	--

انواعها ووضع الاسماء بازاها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضاقتها « كما الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة مننّة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ما سيحى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تليفهما بأن يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ضنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقدبنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم



والإلتيام عليها) اذا ثبت الجزء وتر كبالاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لا يتناءه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهوا وتحريف وقع موضع من اصول الفلاسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالالين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير

خال عنها فهو حادث  
فالعالم بجميع اجزائه  
حادث (قوله واصولها  
قيل السواد والبياض)  
وباقى الالوان يحصل  
بتركيبهما على وجوه

انما هو في بعض الأعراض ( ويحدث في الأجسام  
والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات  
الله تعالى (كالألوان) وأصولها قيل السواد والبياض  
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب  
(والأكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمته وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع ولما ورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

وجود النقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء العين يزيدا مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويصغر مقداره حال التكتف من غير انقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستتزم تنهايتها اجزاء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للتقسمة الفرضية الى مالا يتناهي (قوله والافتراق ممكن الى النهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما يتناهي وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعاً قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما يتناهي تعلق اليجاد بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستتزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والاتيام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل يفيد بأن يكون تابعا له في التحيز او محتضا به اختصاص النوع بالنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون المحل على ما وهم من ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدودها « انما » والاي لزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لاتنك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوده اذ هو في قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

كما صرح به وحي لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف ( قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الظ انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لاتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود ( قوله لان حلوله ليس لحلول السريان ) اذا كان الحال ملاقيا بكميته لكية المحل يسمى حلوله

حلول السريان كحلول الانحاء في الخط واذالم يكن ملاقيا بكميته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول يتقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي\* والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للجزء وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس لحلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

نقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لقت سطحا مستويا لاقتها بقطة تحصل هنـا بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضى ثبوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الأوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكميته جزءا من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهرا وان اراد ان جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منتقسما يخرج عن الجزئية ويجعله شيئا اذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمتعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كمنه متمتعا (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصور على

المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يتم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لا بد من ابطال الهوى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

(وهو الجزء الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهوى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهوى والصورة واقوى اذلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منتقسما لا الى نهاية لم يكن اخر دلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير منتهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقوله الجسمية لتوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بأنه الموجود في شيء «وذلك» آخر لا يجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلنا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم محيط به نحد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اي مستقيم



ولماتبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفي ذلك في خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعداخر مقاطع البعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا ( قوله بل هو نزاع في ان اه ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما

النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والا يظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح ( قوله وفيه نظر لانه افعال من الجسم ) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجسمه

بل هو نزاع في ان المعنى الذى وُضِعَ لفظُ الجسمِ بآزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا اِخْتِجَّ الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اَجْسِمٌ من الآخر فلو لان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء اَزِيدَ في الجسمية وفيه نظر لانه افعال من الجسمية بمعنى الضخامة وعظيم المقدار يقال جَسَمُ الشئ اى عَظُمَ فهو جسيم وجُسام بالنضم والكلام في الجسم الذى هو اسم لاصفة ( او غير مركب كالجوهر ) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية تدل على زيادة الجسمية ( قوله لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا ) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او بحا ذاتين او ممتتين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ الجسمية بمعنى فرض شئ غير شئ انما تصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الذوقية للكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للتقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للتقسمة الفرضية لا يكون قابلا للتقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

فان قلت هو متقوض بانهاية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجوده العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة عاله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من عاله فيتم وجوده دونه

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عباته آب عنه لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناءه عن محل يُقوّمه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني مفعولا سواء كان تحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اي ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء ليحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضافة القيام الى مطلق الشيء «بل هو» ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليحقق الابعاد الثلاثة) اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما اجزا آخر فيحصل لدمج كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح منك فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركيبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود و انجحاح ظاهر واما اعتبار المغاير لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه جلا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فاما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدودا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدودا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (تحدث) اى تخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها و قدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافعرض وكل منهما حادث لما سنين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يلبق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان بما) اى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يَحْيَرَ بنفسه غير تابع تحييره لشيء آخر بخلاف العرض فان تحييره تابع لتحير الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقوّمه

التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاً في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف يمكن موجود له قيام بذاته بقرينه جعله من اقسام العالم فلا نقض به

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضرورة وبالغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العملية خارجة عن المدرئ المبانية له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستمدلين بقوله تعالى فاللهما فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

( قوله الا ان تخصيص الصححة بالذكر مما لا وجه له ) اذا الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا يمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررده وتحققه على الوجه المضابق للواقع نفيًا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقول صحح الخضر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا اليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق ) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحدا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصححة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم العامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير والافلاشك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يُفهد ان الظن والاعتقاد اجازم الذى يقبل ازوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والافلاوجه حصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يُعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عنها

انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغرافية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والتقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله



ضروريا لازمالا لتجدد الالفكالك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطراب ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورى المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء ( قوله فظهر انه لا تناقض ) يريدان صاحب البداية لما جعل الضرورى عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل بديهية العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورى بين

المعنيين ( قوله وتغير احواله ) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذته والمه وسائر عوارضه النفسانية الملوثة بالوجدان \* فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفيض الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكير كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقول معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بحكمة الشيء

ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثيل ماهية المدرك والشيء وعوارضه لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يع من بطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علمًا بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفاداة ظهر انها معلوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفًا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكير) اردفه به لادخال التجريبات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البدئية والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكير ( فهو ضرورى كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه ) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (و ما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعاول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يتحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى فهو اکتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويُفسر بما لا يكون تحصيله مقدور للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويُفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فإن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالخواس اکتسابي اي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروري اي حاصلًا بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة « فظهر » الاسباب) الكسب وكذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البدايات وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويُفسر بما لا يكون تحصيله مقدور للمخلوق) اي لا يكون للمخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات وافسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبراً عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ضروريا لمعرفة ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذا لمعنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة يتبع ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاه الامدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم لان الاشتراك في العلة يعطى الاشتراك في الحكم فثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدئية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لابعث في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزموا قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما ثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد لاحتسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

أو الهندسيات نقل عنهم أنهم قالوا الاطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعتروا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات مانفيم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النبي حكم في الالهيات ولكنه انما يردوا ادعوا العلم بماذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف و  
تناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون  
النظر الصحيح من العقل مفيد العلم على ان ما ذكرتم استدلال  
بنظر العقل ففيه اثبات مانفيم فيتناقض فان زعموا انه معارضة  
للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان  
لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد العلم ان  
كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف  
الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا  
الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او لقصور في الادراك  
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

ما نقله رحمه الله عن الامام  
الرازي من انه لا نزاع في  
افادة النظر الظن وانما  
الاختلاف في افادته اليقين  
(قوله فان زعموا) يعني  
ان اعترفوا بعدم الافادة  
حذر من التناقض وادعوا  
ان ماذكروه شبهة توهم  
صحة مدعاهم كدليل  
الخصم والعرض مقابلة  
الوهم بالوهم فالجواب

ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبا بوجه من الوجوه كان النظر « واستدلال »  
مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب  
على وفق كلام شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه  
ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من  
قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة  
النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله يلزم اثبات النظر) اي افادته للعلم  
(بالنظر) اي بافادته (قوله وانه دور) اي مثل الدور في استنزاع تقدم الشيء على  
نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بافادته والموقوف عليه نفسها بجوابه ما شير اليه من ان المتمسك  
بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذ آله وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم  
بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض  
لا اثباته بنفسه (قوله قلنا للضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشقي الاول



واما لان الاجماع لا بدله من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول امانة على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسندان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبات فيعود الى خبر الرسول ايضا وامانته على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجهه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بحكمة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الخواص

واما عند عدم سلامتها  
كقافي حالة النوم والسكر  
والشك فيتخلف عنها العلم  
(قوله وقيل جوهر تدرك به  
الغائبات وفي بعض النسخ  
تدركها الغائبات فلو صح

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو  
المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة  
الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط  
والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح  
بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات

فتأنيث ضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر اطياف مشابه للاجرام الكشيفة واستدلوا على جوهريته بقوم عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعده وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تمارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للعقول بالوسائط انها تأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لمناسبات بينهما ومباينات فتدرك فيهما معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل ( قوله او بغير ذلك ان أمكن ) كالاتهام  
او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك بلاغته  
واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله ( قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله )

الاول ادراك تصويري  
يحصل للنفس بمجرد السمع  
والثاني ادراك تصديقي  
لحس البصر مدخل فيه  
ايضا ( قوله بمجرد كونه  
خبرا ) يريد ان المراد بالخبر  
الذي جعلناه من اسباب  
العلم خبر يكون مستبدا  
بأفادة العلم بمضمونه مفصلا  
ولو بالنظر في احواله  
والخبر المقرون بالقرائن  
في الصورة المذكورة انما  
يفيد العلم بمضمونه بالضم  
تسارع قومه الى داره فان  
كلامها يفيد الظن بقدم  
زيد والعلم يحصل من  
اجتماعهما فان قلت فكان  
يجب ان يعد مجموعتهما  
من اسباب العلم قلت تلك  
القرائن ليست مما يمكن  
ضبطه اجالا ولا التنصيص  
عليه تفصيلا لكثرة  
واختلافها واختلاف  
الطبائع والافهام فلم  
ياتفت ايها راما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فاما لم يفيد العلم  
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل  
فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام  
كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات  
والحسيات لاستدلالنا العلم الضروري في المتواتر وهو  
العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي  
تواتر الاخبار به وفي السموع من في رسول الله عليه السلام  
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام  
والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله  
عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه  
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب  
ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر  
الصادق المفيد للعلم لا يخصص في النوعين بل قد يكون  
خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر  
المقرون بما ترفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند  
تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبري يكون سبب العلم لعامة  
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة  
للقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون  
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم  
من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر  
الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم  
المتواتر وقد يجب عنه بانه لا يفيد بمجرد بل بالنظر  
في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك  
خبر الرسول وايضا جعل استدلالنا ( واما العقل )

الرسول وخبر اهل الاجماع لهما مستبدان بأفادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة »  
يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجالا وكاشا ما كان فيه بغيره واستدلالنا بمضمونهما اليهما  
( قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر ) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواترهم على الكذب سمعا

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الأدلة بطريق الحدس فتلك الأدلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الأدلة أدلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها ( قوله فللقطع بأن من اظهر الله الخ ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد ( قوله في التيقن اي عدم احتمال النقيض ) هذا هو المعنى الاصلي

فللقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذ كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع ( والعلم الثابت به ) اي بخبر الرسول ( يضاهى ) اي يشابه ( العلم الثابت بالضرورة ) كالمحسوسات والبدهييات والمتواترات ( في التيقن ) اي عدم احتمال النقيض ( والثبات ) اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اي علمته وزال شكى ويقال به الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقريظة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

يحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب ان تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لاعلاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والمزوم فاذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وجل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للاخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات قربت ترتيبا خاصا فيحصل ح شيان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم

الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اي لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافي « فالقطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبلغ فيه بايراد القيود المهمة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه لابطاله بطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان يتقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرد كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه اوفى احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي استفاد من يقينه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اي يتقن البعض الاخر فلاغبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقي فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا و ارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله



وما يجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصح ان يطلق على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم بالمجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقيد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي (قوله هو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا للتوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحث يمكن من حصول عنده التوصل به اى يمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لانفراقه توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرفة وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحثية مراد في تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمفروض فقوله مؤلف ليعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجد الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولانيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخره وان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ومن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكر صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعوا الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقبل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض

احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض المعترزة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اي العلم الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل

عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (قوله المعجزة امر) يع الفعل كسنتق « وهو » الجبل وقلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط وينفت عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما مجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة او لتاثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما بشرها احد يخلقه الله عقيها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولا تمسك له في جريان التعلم واتخذ فيه ان لا يتم به عمه (قوله قصد به) اي ارادته الفاعل وهو الله تعالى امالانه لفاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلا تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه ( قوله فتواترهم ) اذ قد قيل ان عدد  
النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى  
والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم  
وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين  
موسى عليه السلام حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع  
بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتتمون بعث محمد عليه السلام فى التورية على انه  
قد قيل ان نجت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشذاذور بما  
يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع  
وقد تمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعد ما عرفت  
ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا  
ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب  
وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم  
الوجه وجه عيسى  
والبدن بدن صاحبنا  
كذا ذكر فى الكشف  
فى تفسير قوله تعالى وما  
قتلوه وما صلبوه ولكن  
شبه لهم فعدم تحقق شرط

كالسَّمِيَّةِ والْبَرَاهِمَةِ قلنا ذلك ممنوع بل قد تفاوتت  
انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الألف والعادة  
والممارسة والأخطار بالبال وتصورات اطراف  
الاحكام وقد يَخْتَلَفُ فيه مكابرةً وعناداً كالسوفسطائية  
فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول  
المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

التواتر فى خبرهم بين لاستره به ( قوله كالسمنية ) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون  
بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف  
وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهنديين يكرمون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض  
الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر اصنامهما ( قوله  
والرسول انسان ) جعل النبي فى شرح المقاصد مراد فالرسول وفسره بأنه انسان  
بعثه الله لتبليغ ما وصى اليه لكن لمادل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال  
عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهده الحديث على ماروى  
انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الف قيل فكيف ارسل منهم قال  
ثلثمائة وثلثة عشر جا غفير اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان  
الرسول من بعثه الله بشريعة محددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع  
سابق كانبيا بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه اسلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

من غير ان يتقدم وانه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلا تنزيها اي واحدا بعد واحد واصله وترى  
 (قوله اي لا يجوز العقل توافقتهم) لا قصد بطريق المواضعه ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان  
 شرط التواتر عددشانهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يجوز انهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا  
 اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما شرط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبته الشيعة ولا  
 اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او  
 عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تسمى كما لا مجال له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكاتهم  
 مع الجواب عنها في  
 المطولات (قوله ومصدقاه  
 وقوع العلم من غير  
 شبهة) يريد انه ليس  
 لبلوغ المخبرين حدا لا  
 يتصور تواطؤهم على  
 الكذب ضابط معلوم  
 سوى حصول العلم للسامع  
 من خبرهم بلا ارتياب  
 فيه ولا اضطراب فان  
 ذلك اثر له ظاهر يصدق  
 ومسبب عنه معاوم يحتمله  
 (قوله والاول اقرب)  
 اي معنى (وان كان بعد)  
 اي لفظا اما الثاني فظ  
 اما الاول فلان ذكره هذا  
 القيد على ذلك التقدير يكون  
 حشوا بل مفسدا لاشعاره  
 بأن العلم بالملوك الماضية  
 في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالتسمية »  
 الحاصل به ضروري) فان قيل اني تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر  
 الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق  
 وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بال منع بل الخبر اذا  
 باغ حد التواتر يعلم مضموه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بما وعده حد التواتر  
 بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم من ممانع يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه  
 من العقل

اي لا يجوز العقل توافقتهم (على الكذب) ويصدق وقوع  
 العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم  
 الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية  
 والبلدان النائية) تحتل العطف على الملوك على الازمنة  
 والاول اقرب وان كان بعد فنهنا امران احدهما ان التواتر  
 موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم  
 بوجود مكة وبغداد وانه ليس بالأخبار والثاني ان العلم  
 الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره  
 حتى الصبيان الذين لا هتداء لهم بطريق الاكتساب  
 وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه  
 السلام واليهود بتأيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع  
 فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن  
 لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز  
 كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا بما يكون مع الاجتماع  
 ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات  
 فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات  
 ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم  
 بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر اذنه العلم بجماعة  
 من العقلاء

في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالتسمية »  
 الحاصل به ضروري) فان قيل اني تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر  
 الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق  
 وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بال منع بل الخبر اذا  
 باغ حد التواتر يعلم مضموه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بما وعده حد التواتر  
 بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم من ممانع يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه



كأهو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز ( قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا ووقوعها والتصديق كما نبهت عليه طل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بهما يدل عليه ثانيا وبالعرض

من الوقوع واللاوقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهده به ويكون آله للملاحظة من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فللملاحظ به نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا بالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لمانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم)

تصور الا بين الشيين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هى وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللواقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلمه وظهر من تفسير ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللاوقوع وقديقال المراد بالشيء الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف والاعتد وبما هو به ثبوت المسند له او انفاءؤه عنه (قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال وترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها في اثر بعض وتراترت

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حسن البصر ولا ينظر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عندنا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما البصر اولا وبالذات فالشهور وعند الجمهور انه الغرض واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات ( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الراحة ) عند المجاورة ولاشكال فيه على قاعدة الاسلام واما

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الراحة الى الخيشوم ( والذوق ) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة العابية التى هى فى الفم بالطعوم ووصولها الى العصب ( والمس ) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به ( وبكل حاسة منها ) اى من الحواس الخمس ( يُوقَف ) اى يطلع ( على ما وضعت هى ) اى تلك الحاسة ( له ) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ان يتمتع ذلك فففيه خلاف والحق الجواز لمان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يتمتع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل ليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان ( والخبر الصادق ) اى المطابق للواقع

على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينهما يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة من ذى الراحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاوّل ايضا ( قوله ) بمخالطة الرطوبة العابية التى هى فى الفم بالطعوم ) فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية الطعوم وتصل الى الذائقة فيكون

المدرّك كقيمتها لا كيفية الطعوم واما ان تصل اجزاء من الطعوم « فان »

بدرقة الرطوبة العابية انى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نسمها على قياس ما قبل فى الشم ( قوله وهى قوة منبثة فى جمع البدن ) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالنكيد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به فى الكتب الطبية ( قوله من غير تأثير للحواس ) لاعلى وجه الاجناد

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحديث فان مبادئها من المشاهدات ( قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها ) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلمها بالآلات المذكورة ( قوله فلا يتم دلالتها على الاصول الاسلامية ) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بمحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في المجرود وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين ( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا ووصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المقروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اول ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده ( قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلالتها على الاصول الاسلامية ( السمع ) وهي قوة مودعة في العصب المقروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك ( والبصر ) وهي قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقيان ثم تفتقران فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة ( والشم ) وهي قوة مودعة في الزائدتين النائبتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلتي الثدي يدرك بها الروائح

عند ذلك ) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة ( قوله تتلاقيان ثم تفتقران ) اما ان يعطف النابت يميناً فينقل الى الحدقة اليمنى او يعطف النابت يساراً وينقل الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعاً صليبياً على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنظم على كلام المذهبين ( قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اه ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والخللة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتعرج والكثرة والقلة والصحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالطوبى واليوسه

في الثلاثة لكن الغرض الكلاهي غير متعلق بتعدد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جعلتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عاروشنار \* ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار \* وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات \* بل ادر جو فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس انظاهرة التي لايشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لايشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة السمائة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحدسيات والتجربيات والبدبهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بالانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لاخفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا لجمال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اي في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البدبهييات

والنظريات اليه فظا واما رجوع التجربيات والحدسيات فلا يحتاج كل منهما « بمعنى الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهمها كما دراكها الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آله او يكون لها آله اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)



التبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة النفع بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلماذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالفعل) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل الماسيحي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

فاعتبار انها سبب للادراك في الجملة ( قوله كالنار للاحراق) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والافان كان آله غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقه ويجادها من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل هنأ اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله والحواس وانما الاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لاني قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمة الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية فهو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولاشك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفانقيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي معرض من المطابقة وعدمها فاكان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلا وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المتغيرة فالتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت

ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الضمني الاجالي لافي التصور

ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (لخلق) اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

كشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل « فانه » آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة للملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو بكر فيكون الحكم صادقا قطعاً ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة للملاحظة فكذلك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظتها في الحقيقة لاهذا المفهوم وهذا هو السرف في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز القشر عن الباب ( قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف لتام ) بل يجب ذلك لانه هو

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما ( قوله وللتصورات بناء على انها لانقائض لها ) اى لتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الاترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مظنة الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا بالمداينة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض و اراد بذلك الاشكال انه يلزم

ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبق بالتصور فالما ك اما الدور او التس على انك قد عرفت ان انصاف ذات الموضوع بالوصف العوائى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذا محمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لما اراد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصويرية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا او ارتفاعها لم يجد بينها تافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعندما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل تصور كان او تصديقا فله ارتباط عقلى بمعلته لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة ( قوله صفة توجب تميزا ) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق وتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر ازيد فمعلومه من مقولة الاضافة وفسر به انه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حتمية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا الى كشفها لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا ما لا يخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطأ والمصيب اذ يجامعه تجوز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجوز النقيض لافي الاحال

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا  
لادراك الخواص بناء على عدم التقييد بالمعاني

لكونه جازما ولا في المآل  
لكونه ثابتا فيكون العلم  
عبارة عن صفة ذات

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت به التسمية « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتقاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه ام هذا التعريف وجيه وتفسيره لقيوده بالقول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبشع \* وتفصيل جملة ما قيل فيه \* وتميزه من سميته بيان يفيد يستدعي مزيد بسط للكلام \* يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام ( قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني ) المراد من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقدم الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالا عيان من قبيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاخرجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالا عيان الخارجية كما اذا علمنا بيضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعدغية المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك الاول وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية امر خيالي والخيالي وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام بل تعلق الوقوع عليه



غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما يظهر في غلطه اذ لا شهادة لهم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب اتفؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بدهة العقل وما ظن من ان العقل بديهته جازم بذلك فهو نظير (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة نفتم في حلها

الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لاني الجزم بها ولا في بدهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهيته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورنع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا التحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الإنف أو الخلف في التصور لا ينافي البدهة وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لا يعرفون معلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعديهم بالنار ليعترفوا ويخترقوا وسقطوا اسم للحكمة المؤهدة والعلم المزخرف لأن سؤفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سؤفاي مجب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة تجلي بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يدكرو ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

المتعلم وجزبا بضيع الافهام القاصرة في مغان الزلل (قوله وهو صفة تجلي بها المذكور عرفه) بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بدهي ولا كما قال بعضهم من انه بعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحات عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شئ من ذلك كما يظلمك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صحح ان يستحسنه بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كاهو التبادر لا ماهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

في نفس الأمر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتمد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المر وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الأمر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند استباه الامر لديهم \* والتباس الحلال عليهم \* والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمجاهدات الجليلة بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدتها وما احسن قول من قال \* وان لم يصدق في ذلك المقال \* لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه ( قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ لنفي هو الموصوف بصفة النفي واذلاني فلا اتصاف لشيء من الاشياء به

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكره ولهذا كان هذا

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا بالضرورة ان منها حثيثات والحيث قد يغلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراء يرى يحد ألواناً منها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يقتصر في حيلها الى انظار دقيقة والنظريات فرغ الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء فلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

الدليل قياساً برهانياً صالحاً لابطال مذهب الخصم لالاثبات مذهبنا وهذا « لا ينافي » معنى كونه التزامياً لامتوهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت بما قيل في صناعة الجدل انه يفيد التزام الخصم فظن ان كل ما يفيد التزام الخصم جدلي مركب مما هو مسلم عنده فتعقبوا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظناً منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستزاهما المطلوب بهم وبحقيقتهم في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك التزام على الطائفة في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا التزام على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث ( قوله والحيث قد يغلط كثيراً ) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعارض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا

الجواب شئ لا مستند له والشارح عنه برى وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعارض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبه على ان الجنس

والجواب ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويترجمها انها اوهاهم وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويترجم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر افجوهر او عرضا فعروض او قدما فقد تم او حادثا فحدث وهم العبيدية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويترجم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جتر اوهم الا ادرية <sup>ان</sup> حقا تحقيقا نأجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وانما انه

الحقائق وجودا في الجملة وان جنس العلم المتعلق بها تحقققار الماذكره السوفسطائية من تفهيمها رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بما يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتفلاتك من الخاطبين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويترجم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

او عدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فعبّر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مقروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبّر عنه بإفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا بو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى وشعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده **﴿لِلَّهِ دَرَجَاتٌ مَّا أَحْسَنَ صَدْرِي﴾** **﴿تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسْرُبُ﴾** **﴿مَعَ الْعُقَارِبِ بِأَرْضِ قَفْرٍ﴾** ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجليه المقال من غير لجة ولا مجمة فذع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال ( قوله وتحقيق ذلك ) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة  
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك  
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه  
جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ  
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى  
بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (محقق)  
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

اتصاف الموضوع به بحسب  
نفس الامر او بفرض  
العقل والسر فى ذلك ان  
كل قضية تشتمل على  
عقدين عقد الموضوع وهو  
اتصاف ذات الموضوع  
بالعنوان وعقد المحمول  
وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلمات والثانى مجهولا مطلقا ثم ان عقد «والجواب»  
الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون  
كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما غير جلي فيكون الحكم اذذاك  
مفيدا بديها محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة  
او حدس الى غير ذلك او نظر يا محتاجا الى البيان ( قوله من تصوراتها والتصديق  
بها ) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالثئ اعم  
من هذه الثلاثة اذلا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول  
ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستتم على مادعا الى ذلك  
( قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق ) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء  
وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور الماهيات وتصديقها بها  
وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق



وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود) اي هما متساويان صدقا وامانه هل هما متراد فان فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الاترى ان الممكنات محتاجة في وجوداتها الى غير ها وغير محتاجة في شئيتها فان كل شئ شئ في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شئياتها ويفيد جل الوجود دون الشئية فالامر الخارجي باعتبار تقررهِ في الخارج يقال موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئٌ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا (الامور الثابتة ثابتة) قلنا المراد به ان ما نعتقد حقايق الاشياء ونسبها بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك (الثابت ثابت ولا مثل قوله) انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى

ان الوجود امام اداف للشئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدا امورا متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهي فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

متلازمان للمعلم ان صيغة الفاعلة للمشاركة بين الاثنين ( قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو ) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسبات السابق وفسرهما بما يعنى النكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان لا غيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه ( قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض ) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا وغيره فممكن ان يتصور تقرر الوجود لمعرضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجوده وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

<p>حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب فما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار حقيقة وباعتبار تشخيصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية</p>	<p>انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فمفيد التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان</p>
---	---

بعض العوارض اعنى الوازم البينة لا يمكن تصور معرضه بدون « والشيء » تصور فاجاب اول بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور المزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان تصور المزوم غير زمان تصور اللازم فانفق في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور المزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والالماز باقائه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلمات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور المزوم ويهدم قاعدة المزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لماجاز مجامعته على ان من الوازم ما لا يتم تصور مزومه الامع تصوره كاحد المتضايقين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور مزومه الا بتقدم تصوره كالمملكات بالنسبة الى اعدامها ( قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار حقيقة ) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العتقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق ( قوله وباعتبار تشخيصه هوية ) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه\* والثانية من لم يرزق فطنة تفي  
بتحصيل اليقين فظفره في مبادئه يفضى الى التشكيك في قواعده الدين فعليه ان يسم بسمة  
العاجز\* ويتدين بدين العجائز\* والثالثة من هو معوج الدين\* محطى طريق اليقين\*  
فغرضه من الاشتغال بمقاصده\* التمكن من ابطاله وورده\* والرابعة من يتوغل في الخوض  
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة\* فرمما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورأه (قوله قال اهل  
الحق) قيل أراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والافتداء بسنتها  
لكنه رحمه الله اشار بالاختصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة  
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاب به اصلا وبه يظهر  
ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه  
مما ياباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل  
الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابلته وكان الصدق

قريبا منه في اغلب  
استعمالاته مفسرا بما فسر  
به الحق ومستعملا  
في الموارد المذكورة كان  
مظنة ان يتردد السامع هل  
هما مترادفان وهل بينهما  
تفاوت في الاستعمالات  
وان مقابلته ماذا فورد كلمة

( قال اهل الحق ) وهو الحكم المطابق للواقع يُطابقُ  
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها  
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع  
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا  
بان المطابقة تُعَبَّرُ في الحق من جانب الواقع وفي الصدق  
من جانب الحكم فعني صدق الحكم مُطابَقَتُهُ للواقع  
ومعنى حَقِّيَّتِهِ مطابَقَتُهُ للواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما الة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان  
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على  
السواء وان مقابلته هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر  
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث  
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان  
كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم  
بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حالة  
وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه في الاصل بمعنى  
التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وفعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم وهو الموجود لما موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ومنها نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهى انه قد انقح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة

فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقه البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتمد به مطلقا او من جهة واحدة

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلاميه وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والديوتية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقيل عن السلف من اطعن فيه والمنع عنه فانما هو لتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخاص فيما لا يفتقر اليه من غوامض التفسيرين والافكين يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واسباب الشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدث على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وفعاله ثم منها الى سائر السمعات ناسبت تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهى فقال

علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متميزة بموضوعاتها « قال » وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولاً شافياً ومنهلاً عن شوب الكدر صافياً فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من يؤس ( قوله رئيس العلوم الدينية ) لنقاد حكمه فيها ( قوله وغاياته الفوز ) فان الاعتقادات الحققة ثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات ( قوله وبراهينه الحجج القطعية ) لما عرفت من ان الواجب في مسأله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين ( قوله فانما هو لتعصب في الدين ) جعل المنع عن الاشغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف \* الاولى من هو متعصب بقصد به



قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضى تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سلمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريدية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

الفلسفة ) هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى

فَسُمُّوا اهل السنة والجماعة ثم لما نُقِلَتِ الفلسفة الى العربية وَاخَصَّ فِيهَا الاسلاميون حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الفلاسفة فَمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَخَطُّوا بِالكَلَامِ كَثِيراً مِنْ الفلاسفة لِيَتَحَقَّقُوا مَقاصِدَهَا فِيمَتَكَنُّوا مِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرّاً إِلَى اَنْ اَدْرَجُوا فِيهِ مَعْظَمَ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْاِلهِيَّاتِ وَخَاضُوا فِي اَلرِّيَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَبْتَضِرُّ عَنِ الفلاسفة لَوْلَا اَسْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ المتأخِّرينَ وَبِالجَمَلَةِ هُوَ اشْرَفُ العُلُومِ لِكَوْنِهِ اَسَاسَ الاحْكَامِ الشَّرِيعَةِ

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هدهاء وفى الفلسفة مكتفيا بما هو اه \* وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت فى بواديه او هامه \* وزلت فى مباديه اقدامه \* وصار تلك الالهام \* شبهها على قواعد الكلام \* فاوردتها المتكلمون \* لبيينا ما فيها من الخلل \* ويتبو العقول القاصرة عن انزلال \* ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجها وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

يريد ان المعتبر في مسأله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات ( قوله هذا هو كلام القدماء ) اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك ( قوله ومعظم خلافاته ) اي مسأله الخلافة ( قوله ) ونفي الصفات القديمة اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة ( قوله الاول ) ثاب بالجنة ( لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته ) قوله والثاني يعاقب بالنار لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته ( قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب ) اذ لاحق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب بان لو

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم اول فرقة استسوا قواعداً للخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رؤسهم واصل بن عطاء اعترل عن مجلس الحسن البصري يقرران مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعترل عننا فسموا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والنوحيندلة ولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنهم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله عليه لا ستاذي ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة احوال مات احدهم مطعماً والآخرة اصابوا الثالث صغيراً فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيراً وما ابقيتني الى ان اكبر فأومن بك وأطعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيراً فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا اعصى لك فلا أدخل النار ما يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشغله هو ومن تبعه باطل رأى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

سلم صدق المنفصلة فلا يستزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا »  
ومعنى كونهم ادري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء للكفر والعصيان والامة

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله ( قوله ولان مسألة الكلام كان اشهر مباحته ) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع في مباحته سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة ( قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ) فسمى به تسمية لسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنسيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والاكية وكأنه نبه

على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مال الوجهين واحد فقدسها ( قوله ولانه اول ما يجب من العلوم ) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامرہ اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال

كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا لِأَنَّ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَكَثُرَ نِزَاعُهُ وَجَدَ الْأَحْتِيَ أَنْ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَلِأَنَّهُ يُورِثُ قُدْرَةَ عَلِيِّ الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ لِأَنَّهُ أَوْلَى مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي إِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاطْلُقَ عَلَيْهِ هَذَا الْأَسْمَ لِذَلِكَ ثُمَّ خَصَّ بِهِ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمَيِّزًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمَبَاحِثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرِهِ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّأَمُّلِ وَمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَلِأَنَّهُ أَكْثَرُ الْعُلُومِ خِلَافًا وَنِزَاعًا فَيَشْتَدُّ أَفْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلِأَنَّهُ لِقُوَّةِ أَدْلَتِهِ ضَارَكَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَاعِدَاهُ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامِينَ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ وَلِأَنَّهُ لِإِتْنَائِهِ عَلَى الْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدَلَّةِ السَّعْيِيَّةِ أَشَدُّ الْعُلُومِ تَأْثِيرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغْلُظًا فِيهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ

فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزاله عن غيره فصار علماله ( قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة ) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مباديه والباطل يشاكل الحق في معانيه فينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من افواد الرجال ولا يكتب في التأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بها كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد ( قوله ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية )

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به في الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتوا بتدوينها وتبويبها

لأن عنوان مباحثه

وتمييز كل واحد منها باسم خاص المعنى اغناهم

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو « كان » حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلًا للسلف وبه يعدون علماء كإمامهم عدوا باسمي مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عدا به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما ياباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعله مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل لكون مقرونة بادلته تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكها اذالشي لا يفيد نفسه والتحمل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهي مفيدة لمعرفة على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)



علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلانقض الثاني انه ينزى بما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شىء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شىء من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب \* الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة \* الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه \* الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يظبطها ضابط ولا يحصرها عدد ووجدوا بل تكثر بتكثر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يربح حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضها آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجر واما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره بمجرد اسمها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسمى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يربح حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

على اكل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باسباب الكلام (قوله) فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما ينشأ من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها ما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مغان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تجلج بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيداه) اى سموا الملكة السنى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام اصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) اى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهبأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) و اى سموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا اجنات الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لاتا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليقية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبجوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الخيئية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما توهم من انه محدثات الامور واحداث

للم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثا تها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان تبحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لَصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبِرْكَةِ صَحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمَرَاجِعَةِ إِلَى التِّقَاتِ مَسْتَعِينِينَ عَنْ تَدْوِينِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيبِهِمَا ابْوَابًا وَفُصُولًا وَتَقْرِيرِ مَقَاصِدِهِمَا فِرْعَاوًا وَاصُولًا إِلَى أَنْ حَدَّثَتْ الْفِتْنَتَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَغَلَبَ الْبَغْيُ عَلَى أُمَّةِ الدِّينِ وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْأَرَءِ وَالْمِيلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَكَثُرَتْ الْفِتَاوَى وَالْوَقَاعَاتُ وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهَيَّبَاتِ

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصله لا حادهم وان لم يكم هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت عصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقائدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقائع مع اعطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمها على ما علل بهما للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكيم المعلل بهما اذا ورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام ونسيقه

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسوم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود و اراد بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا ( قوله منها ما تعلق بكيفية العمل ) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتبان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الابتكاف بعيدو تعسف فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما تعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل والقام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتهما ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه ( قوله ومنها ما تعلق بالاعتقاد ) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به ( قوله والعلم المتعلق بالاولى ) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى وازادها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلى



وقد صرح به المعترض في توجيهه اجراءه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام\* فان قلت ذكر الابداء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة امالكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فنصبه حالا\* قلت غاية ذلك انها لاتعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر\* بحسبك في القول ان يعلموا\* بانك فيهم غنى مضر\* وفي الحديث بحسب ابن آدم اكالات يقمن صلبيه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمر وبخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا حال معرفته على المسكدة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغيثه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغيثه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة يجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

صاحبه وبعد التيا والتي فهو انشاء لطلب لكفاية

اعلم \* ان الاحكام الشرعية

لما ذكره واخر يجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعترة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لاتعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردهذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض للعطف وهذا توجيه حسن لو لامكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام\* هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام\* وما يتعلق به من النقض والابرام\* ولذيل البحث بعد طويل\* وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطلاب مزيد

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذ لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها لتلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقص الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشمه اذا قطعك كأنه اخرج ذلك عن داخله ويقال طويت كشمي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافي التباعد و اراد بالاضراب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يربما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيمه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وبؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

وهو حسبي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بل محذورة ووجه العطف الثاني بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذ روعي فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما جهله وعمرو ابوه بخيل وما جوده وقد نوقش في كلامه يجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن امثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى محبوب مسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجعت قطعته (قوله دار السلام) هى الجنة سميت به لان اهلها يحبى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكريمة تنال اهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم

بمعنى التخميه وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها بمعنى لكنسه استعمال بمعنى التسليم من النقايس او بمعنى السلم فى الاولى والعقبى ( قوله يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد ) غرة كل شىء اكرمه وهى فى الاصل يابض فى جبهة القرس فوق الدرهم وفرائد

دار السلام \* يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد \* ودُرر الفوائد \* فى ضمن فصول \* هى للذين قواعداً واصولاً واثناً نصوص \* هى لليقين جواهر وفضوض \* مع غاية من التنقيح والتهذيب \* ونهاية من حسن التنظيم والترتيب \* فحاولت ان اشرحه شرحاً يفضيل مجملاته \* ويبين معضلاته \* ويشرح مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح \* وتبيينه على المرام فى توضيح \* وتحقيق المسائل غيب تقرير \* وتدقيق للدلائل اثر تحرير \* وتفسير للمقاصد بعد تهيد وتكثير للقواعد مع تجريد \* طابوا كشيخ المقال \* عن الاطالة والاملال \* ومجتافياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والإخلال \* والله الهادى الى سبيل الرشاد \* والمسؤل عنه لنيل العصمة والتداد

الدرر كبارها واحداً فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بهاقيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشىء تضاعفه واحداً ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشديده وهو قطع ماترق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المحتصر

بينها وبين اموا واقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك فذلك لما سبق وضبط اجالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل الجمل الواقع في ذهنه فتأمل (قوله و اساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد ديني بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تمتة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم نافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

<p>وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالنفسير</p>	<p>و اساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين مخر السفي اعلى الله تعالى درجته في</p>
---	---

والحديث والفقهاء وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فخرى لك ان لا تركز الى شيء ما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه اللغوي في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبارت بينه وبينها على ما سيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة ( قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تقنين (قوله وان المختصر) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود



المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) اي المتطهر  
والمتزه والجبروت مثل العظמות في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت اي كبر  
واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والافتقار من الشوب بمعنى  
الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثر فيه بكي استعملت فيما حصل بالوسم  
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى  
بالاحكام والاعتقان والعراء عن وجوه الخلل والتفصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة  
الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي  
صلى الله تعالى وسلم ووصوله اليها من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة  
عليه اصاله وعليهم تبعاً من روادف حده تعالى فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الخلى  
من سطلع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولايعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن  
وبالحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع  
تعددتها في ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو اذعاء وكذا

الحال في واضح البينات  
وضمير الحجج والبينات  
راجع الى النبي ورجوعه  
الى الله كما توهم بعيد في اللفظ  
ركيك في المعنى لان اضافة

الْمُقَدَّسِ فِي نُعُوتِ الْجَبْرُوتِ عَنِ شَوَائِبِ النِّقْصِ وَسَمَاتِهِ  
\* وَالصَّلَاةِ عَلَى نَبِيِّنَا \* مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهِ وَوَاضِحِ  
بَيِّنَاتِهِ \* وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ \* هُدَاةً طَرِيقَ الْحَقِّ وَحُجَّاتِهِ  
\* وَبَعْدَ \* فَان مَبْنَى عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ \*

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله اي  
الدالة على الوهيمه والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيخل  
الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الاك والاصحاب بهداة طريق الحق وحجته اشارة  
الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه فقيه رمز  
الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على  
الترتيب المعبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة  
الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى اه) اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على  
قصة والجامع ان ماسبق تهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم  
من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى  
على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب  
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص واما مقدرة والفاء من قرأها ودالة على مكانها  
وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وترينا للفظ ولا يجوز الجمع

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه او مفعوله لجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملبسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التمين باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقايقها فأتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا

عريا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

الْمُتَّوِّحِدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ وَكُلِّ صِفَاتِهِ \*

بوجوه اخر غير طائفة لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) «المتقدس» اى المُسْتَبْدِئُ بِهِ من توحد فلان برأيه اى تفرده والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق العَظَنِ فى معرفة اللغة حتى اُبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بحجة ما ذكره نقل ولادل عليه استعماله وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر المادة وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكالهادوا مهوا وعموما وعدم تهايهما على ما سَتَقِيفُ عليها ولا شك ان صفات

عن الاستعداد بخدمته والاحتجال بترتبة عتبه \* ولم يحظني من جزيل نواله \* وجبيل افضاله  
 واسناله \* الاشفا من جرف هار \* لا يسدلم خار منهار \* ولا يشعب صدع بال ذي  
 انكيسار \* فكنت برهة من الزمان \* واما مدا ابلائي فيه الجديان \* احرزن حينا  
 واتاتف \* واناؤه طورا \* واتلهف \* واتعلل بلعل وليت \* واتمثل حالي بهذا البيت  
 ﴿ شعر ﴾ وبذر اضاء الارض شرقا ومغربا \* وموضع جلي منه اسود مظلم \* واجبل  
 نظري في واحد من العمل \* يعظمي في سلك حصانة من الخدم والحول \* وكان  
 التفكير يكدني والتدبر لا يحديني \* بلاله من الشأن \* وارتفاع المكان \* مع ما في من اتضاع  
 المال \* وعدم اتساع المجال \* حتى هداني الله تعالى لتسويد هديه الاوراق \* وان  
 لم يكن بما لاق بنظره اوراق \* لكن المرجو من سعة ساحه كرمه \* فسحة باحة محاسن  
 شيمه \* ان يعظمي عن مواضع زلله \* ويعض الطرف عن مواقع خله \* ويعذري  
 فيما لم يصب فيه سهمي \* وان لم يصل الى تحقيقه فهمي \* فاني لقصور  
 باعي عن امر التصنيف  
 مقرر \* وعلى هذا الاعتراف  
 ما حيت مصر \* على ان  
 الامر لله بفعل ما يريد \*  
 اجمعيني بمثل النور

شرح عقائد  
 بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله

ويتقضى من خلقه ما يشاء ويريد \* وهو المسؤول لتبيل ارشاد \* ومنه المبدأ واليه المعاد \* وها انا  
 اخوض في المقصود \* باذلا كنه الجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ  
 كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة افتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعملا  
 بالاثر الماثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي  
 بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدرك به  
 وتجعله باديء بدء وتجعل اول عمل تعلمه ذكره فتعقبه بما في عمالك على ما هو السائع المتبادر  
 من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل اهل الحال والعقد  
 من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحدين تعارضا اذ العمل  
 باحدهما يقوت العمل بالآخر فالبدء للصاق مثله في قولك به داء واقسمت بالله فان  
 البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز جعلها على الاستعانة  
 اذ هي انما تصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افاد انها  
 خداج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آية  
 يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا تصور فيها ذلك لتماها بدونه  
 حسا وشرعا تيسر على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتدال ولا على الملابس لان بقاء

الامر ان تصدق بالامر  
 امر استمال صدر  
 التصديق بالصالح





