



3 1761 063 9985 9



BP
165
.5
T3
1890
C.1
ROBA

النشأ والفتيا والعزى
البحر المعنى والبيان
الطاهر



- * على نبي
- * في المولى
- * كمام
- * كلام مايداني
- * 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 وتزول
عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق*

والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسول

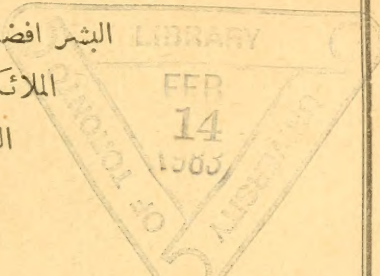
البشر افضل من رسل الملائكة ورسول

الملائكة افضل من عامة

البشر وعامة البشر

افضل من عامة

الملائكة



* اما بعد حمد الله المتزهد عن سمة النقصان * والصلوة على نبي *
* آخر الزمان * فقد تم بعون الملك المتعالى * طبع حاشية المولى *
* الخيالى * على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى * كما تم *
* 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 البالغة * فى تصحيح كل من *
* تلك الكتب البديعة * فكانت مجلدة رفيعة القدر غالية القيمة *
* حرية بان تبديل بالاموال الكريمة * وذلك فى ظل سلطان السلاطين *
* باسط بساط العدل والعلم على الارضين * ناصر اهل الحق واليقين *
* قامع 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 * والبليدة *

* وقد وافق تمام التمثيل * وكمل التشكيل *

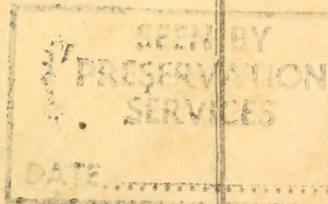
* واواخر ربيع الاول من سنة ثمان وثلاثمائة والف *

* من هجرة من خلقه الله على اكل *

* وصف * صلى الله تعالى *

* عليه وعلى *

* المنتمين 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 انوثة والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها 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 للولى 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 ولى 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 يعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بروفاجر ونصلى على كل بروفاجر 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* والمعدوم 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 الرائي وبين
الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمن والطاعة والعصيان
وهي بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره والعباد افعال اختيارية يشاؤون
بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهي
حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان وانكسار
في ازجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد
في تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد
والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان يأكل
انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
وتعظيم اهل 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
اهلهما والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر والله تعالى
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز
العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال
كفره والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار والايمن هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال
تزيد في نفسها والايمن لا يزيد ولا ينقص والايمن والاسلام واحد واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى
ولا على صفاته وفي ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى
البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا
وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم
محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان

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 العلم ايضا ومثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه ومثبت بالاستدلال فهو كسبي* والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء 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 كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كاللون 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 متعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائة ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء 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 والاقفة والله تعالى متكلم بها امرناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالستنا 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 جائرة في العقل

فان قلت قال تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الآية بقاء التعقيب فدللت 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 له والبحث في الاجتهاديات) فيجوز تعدد الحكم فيها (قوله غير مسلم) قد نختار الشق الثاني وتثبت عدم التفرقة قياسا بين الاشخاص بأن كلا من المجتهدين لا يجوز اختصاص ما دى اليه اجتهاده من الحكم ببعض الاشخاص دون بعض مع توافرها فرضا كما لا يخفى (قوله لكن الثاني اولي) قيل لافضل لجميع الهما على ما عدا رسل الملائكة فالاولى الاول وجوابه ان اضافة الآل للعهد فالرادم مؤنومهم فقط فلا غبار في كلامه (قوله صفات فاضلة) لاخلاص وقوة العقيدة وعدم القنور عن التسبيح آناه الليل واطراف النهار (قوله في حق الانبياء)

غير هذا ارفق بالقرين وهو ان يدفع الحرب الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرب يتفقون بهائم يتراذون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان احق كما يشعر به غير هذا ارفق (قوله وقد اجتمعوا على ان الحق آه) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريبي على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة آه) 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 آه) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع آه) 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 كنزيع الخلف قبل الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احزها 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) اي 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 الايمان
 فالاولى جواب
 المشرح رح
 (قوله وعدم
 العدم وجود)
 وهو الخلق
 (قوله ثم الظلم
 المطلق) اي
 المذكور بلا قيد
 المحمول على
 الكمال والا
 فطلق الظلم
 يتناول القسمين
 التعدي على
 الغير والعصيان
 (قوله وقد يجاب
 ايضا) هذا هو
 الموافق لما روى
 من انهم اختاروا
 واحدا منهم (قوله
 على ان صيغ
 الافعال الخ)
 يعني ان الدلالة
 على امر آتى
 ليست بمحصنة
 بل قلته نال فافهم
 (قوله قالوا الخ)

وقد يجاب عنه بأنه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار
 لانه تجزوا واضرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته)
 يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العباد بالعصمة وعدم القطع عما يتأني 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 لها وغايتها 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
 باقعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
 وقد يجاب ايضا بخواص ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على
 ما هو رأي اكثر المفسرين (قولا لا يزال المحنة) اي التكليف يستمر به
 اذ بها يتمخض الله تعالى عباده ويلوهم اتيهم احسن عملا (قوله قلنا غير
 الجائر هو نصب الخ) وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى
 ان يتشاوروا فيجبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب
 ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله ولا يعزل الامام بالفسق)
 لا يقال بل يعزل لقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين فان النبيل
 بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء لا يقول الوصول
 بمعنى المصدر امر آتى لا بقاءه وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل
 بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الأفعال
 المحدوث فلينال (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد 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 اشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
 ولا يؤتى او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم ان مباحث
 الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة
 اعتقادات فاسدة ومالت فرقت اهل البدع والاهواء الى تعصبات
 باردة تكاد تقضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
 عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث
 بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة
 المهديين عن مطلقا عن المبدعين

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

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

بطريق التشبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر
(قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طعبت
أشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر
رضي الله تعالى عنه ومثل هذا السؤق لا يثبت افضلية المذكور وبه
يظهر ان ابا بكر أفضل 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 ادريس والحضر والاياس عليهم السلام
اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء
الحضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
(قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اي صراحة والافعال بحجة افضل
منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن (قوله
على هذا وجدنا السلف) اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض
الى تفضيل علي بن ابي طالب والابو بكر الى التوقف فيما بينهما (قوله
فلو وقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا بخبار
من الله تعالى ورسوله والاعخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يعلم
بتسبغ 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 سفيقة بنى ساعدة
اي ائو ابكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية واخزابه
بعوا عن طاعته مع اعترافهم 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 الادلة لمطلق
الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فليظن
قاعدة الوجوب على الله والاحسن والتفويض العقليتين وايضا لو وجب
على الله ما خلا 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 للمم 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) قديضم
 الارهاص الى الكرامة
 والاستدراج الى الاهانة
 (قوله امتحانا الخ) فيكون
 معجزة معلومة له لكن المتبادر
 من الآية ان لاعلمه (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 مكررا 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 ان يصبر عنه العوراء
 صحيحة فصارت عنه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق
 من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحزن والمكارة
 ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة
 واهانة وفيه نظر بل هي ستة بصم الإزهاص والاستدراج
 (قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص
 لنبوة عيسى او معجزة نكر يا علمها السلام والثاني معجزة
 سليمان عليه السلام فلناتحن لاندعى الا ظهور أمر خارق
 عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصدا شابتها ولا يضرننا
 تسمية ارهاصا او معجزة لنتى هو من أمته وسباق الآيات
 يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم
 يكن نكر يا عليه السلام علم بذلك والامسأل بقوله أتى لك
 هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق
 الارهاصية ليست من محل النزاع والافال نزاع لفظى ولا يخفى
 فساده على ان سؤال نكر يا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة
 مريم (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 كلى المفاجأة فهو العامل والافال عامل معنى المفاجأة في
 تلك الكلمتين (قوله فقال الناس آه) اى عند حكاية النبي عليه
 السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة
 تكلم اى تكلم بخد احدى الثائين 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 ومقرر رسالة رسوله
 وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله
 وقد سبق في صدر الكتاب ان عند الكرامة معجزة تامها هو

والكلام فيه على أن التأدية إلى النفرة حال وقوع الظهور لأحال جوازه (قوله بأعلام 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 ينقل منهم
 اظهار الكفر فقيه 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 والالكان
 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) لجوازا ان يراد
 خلاف المتبادر (قوله
 فعطف التفاوت الخ) قيل
 المراد بالتعدد التكثر الى
 العدد وبالتفاوت الرجحان
 في البلاغة وغيرها لكن
 لا يخفى عليك ان ذكر التفاوت

بأعلام من الله (قوله فمصروف 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 خيرية بحسب سهولة انقيادهم
 ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه
 لا يدل آه) قديقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع
 الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد بوجه ايضا بان
 في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى
 او عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف
 ايضا قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه بالبشر والاولى
 ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الأولين والآخرين
 عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثناءه) اذا الاصل
 في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يتدرج في الملائكة
 لم ينأوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امرته وقد
 يجب بأن أمر الاعلى يتضمن الادنى بلا مرتبة (قوله صح
 استثناءه منهم تغليا) فح يكون الامر بالسجدة لجماعة
 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 الآحاد هو خصوصية
 ما اليه من الجنة وغيرها (قوله واجيب بأن المراد الرؤيا
 بالعين) وقد يجب ايضا بأن المراد رؤيا هي رؤية الكفار
 في عزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة

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

تفعه عليه السلام من حيث رسالته (قوله و الحق الخ) قيل الجواب ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو استماع الكلام المنظوم والمراد في غيره هو القاء المعنى في الزرع في اليقظة والاول من

خصائص الانبياء دون الثاني لكن لا يخفى ان كلام جبرائيل عليه السلام مع مريم رض صريح في الكتاب و ذكر ايضا ارسل الى ام موسى عليه السلام ملك على وجه النبوة فاختر ايها شئت من الجواين واعلم به (قوله بانفتح) اي بفتح الكاف (قوله لانهاء علته) وهي عدم الرغبات في الاموال تقرب الساعة (قوله ماسوى الكذب الخ) فالكذب في غير التبليغ داخل فيه (قوله والكلام في الصدور) قيل جواز الصدور يستلزم جواز

فهو قوله تعالى * اسكنن انت وزوجك الجنة * واما النهي فهو قوله تعالى * ولا تقر باهذه الشجرة * هذا الكذب في الموافقة 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 هو زري اليك يجذع الخلة * والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ و امر 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 التحدي و اظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمد عليه السلام) و ما روى من ان عيسى عليه السلام يصنع الجزية اي يزعمها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شر يعتاق وجهه انه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعته على انه يحتمل ان يكون من قبل انتهاء الحكم لانتهاء علته كافي سقوط نصيب مؤلفه القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعداوة الاسلام و عدم الضغن (قوله و اما عمد افعال الاجماع) اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطا جاما اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محذور و هكذا في السهو و قل القاضي دلالة المعجزة فيما نعم اليه وان ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (قوله و العقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الاتقياد وفيه فوائد الاستصلاح و الغرض من البعثة و رد عليه ان الفساد في الظهور و الكلام في الصور (قوله اظهار الكفر يقينية) اي خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة و رد بانه يفضي الى اخفاه الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتمسك وقت الدعوة و ايضا تنقوض بدعوة ابراهيم و موسى عليهما السلام في زمن ترمود و فرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث جواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور

ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخاضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما يفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ دلالاته 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 الاشراك (قوله اي ترجع جانب الوقوع) يريد ان الحكمية وان اوجبه 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 اه) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا آمن من أن يشوبه شيء من مناقبات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لو لمخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر اه) يعني انه النبي والردي لا بمعنى ان ايمان الخال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعاد في بطن امه ان السعادة المعتد بها لئن علم الله انه يحتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذ اذات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمية تقتضيه) اي ترجع جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وامنه 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 امر الدين والدينا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهدائه ولم ينتفع برحمته به وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم امنوا بدعائه عن الحسب والسخر وان خبيرانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدم في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فقد ذكره (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 الايماى 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 ارسل) 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 والانتقياد للاحكام وهو معنى التصديق
 يجمع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف
 يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)
 اى الاتحاد قوله تعالى « فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين *
 اى لم نجد فى قرية لوط احداً من المؤمنين الا اهل بيت
 من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفتار
 فيها ولبلايم كلمة 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 * والايماى يقبل من
 طلبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم
 وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى
 فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست تحكم بسهوه
 من سعى فى علم الكلام (قوله وبالجملة اه) تصوير
 للدعى يعنى المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما
 عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت
 بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اى فيما
 ارسل ولك ان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار
 عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع
 والانتقياد لالوهيته) فهو تصديق خاص بان الله
 تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه
 فينبها تغاير ظاهر (قوله وهو فى الاية بمعنى الانتقياد
 الظاهر) والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم
 تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا
 (قوله فان قيل قوله عليه السلام اه) هذا معارضة فى المقدمة
 كإنا الاول معارضة فى المطا عنى الاتحاد وقد يقال اذا شرب
 فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث
 على ان الاسلام لا يشك عن التصديق فلا يرد سؤال
 على المشايخ وليس بشى لان مراد المشايخ عدم الانتكاح
 من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان قيد 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 جزءه في اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظا) 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 غايته انه موقوف على النظر وفي الثاني هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبي بغتة) الظان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان

مِنْ غَيْرِ أَنْ يُشْرَعَ كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وايضا قد ينتقض بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يُمْكِنُ أَنْ لَا يُحِبُّ الْكُلُّ كَنْ آمَنَ وَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُحِبَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَبِهِ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِيمَانَ عِنْدَ الْمُعْتَرِطَةِ طَاعَةٌ لَا يُخْرَجُ عَنْهَا طَاعَةٌ أَوْ وَاجِبٌ كَذَلِكَ فَتَدْبُرُ (قوله وبهذا الاعتبار) اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجاماً وقوله تعالى آمِنُوا بِاللَّهِ وَالْحَقِّ أَنَّ النَّظَرَ يُقَدَّرُ لِلْبَشَرِ وَلَوْ بِالْوَسْطَةِ وَبِحَسَبِ الْحَصِيلِ وَلِذَا قَدْ يُعْتَدُّ نَقِيضُهُ عِنْدَ الْعَقْلَةِ عَنِ النَّظَرِ الَّذِي هُوَ وَسْطَةُ الْحَصِيلِ هَذَا خِلَاصَةٌ مَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ (قوله ولا يكتفي المعرفة) فن شاهد المجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بَعَثَهُ يَكُونُ مَكْلَفًا بِحَصِيلِ ذَلِكَ اخْتِيَارًا حَيْثُ نَدْحَاصِلِ كَلَامٍ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ التَّصْدِيقَ هُوَ الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ الَّذِي يَحْصُلُ بِمُبَاشَرَةِ اسْبَابِهِ وَالْمَعْرِفَةُ عَمٌّ فَيَكُونُ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِينِيَّةُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ تَصْدِيقًا عِنْدَهُ فَانْ قُلْتَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَرَفَةُ الْيَقِينِيَّةُ الْغَيْرُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ تَصَوَّرَ عِنْدَهُ قُلْتَ التَّصْدِيقُ الْإِيمَانِيُّ عِنْدَهُ نَوْعٌ مِنَ التَّصْدِيقِ الْمِيزَانِيِّ وَهُوَ الْمَقَابِلُ لِلتَّصَوُّرِ فَلَا اشْكَالَ هَذَا هُوَ تَوْجِيهِ كَلَامٍ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ

بالاختيار اولا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فاقول فبين اعتمد بغتة 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 ايها الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجعل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يرد هنا بناء على ان المصنوع اعتباران 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 المتعلقةات 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

لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله وايضاً الاجماع منعقداه) رد آخر على الكرامية لأعلى المص ومواقفهم كاتوهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى * تَرْتَلُّ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ هُنَا وَأُوبِلْ جَعَلِهِ خارجاً لا اعتبار خطابى وكفى بالظاهر حجة (قوله لا تمنع اشترط 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 يخفاء فى ان التفصيل ازيد) لمتكرره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيداه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد توهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا تاب 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 آه) فديفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبداً جباراً الحمد فى او فرضاً فقط كما هو مذهب الجبارين واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور ازيدة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءاً من الايمان لا مما شرع جزءاً وكذا بعض الفرائض فديقع فرضاً فيقع جزءاً

تلك التصديقات متكررة متصفة بانها يجب الايمان بها فبانصافها 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 البومى متلاشغير

بينه وبين ما سبق اذ المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جيع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل اتمامه 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 وزودها قبله فافهم (قوله عند الكرامية) ذكرهم ليكون 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 لبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخرى المرتبة على الايمان (قوله من اضمم الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقها يدل على ان الدال لا يكفي 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 المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمم الانكار واظهره الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمم الاذعان ولم يتفقه 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 كالغضبان 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 يكفي في الايمان فعل اللسان) لا يقال لعلمهم يعملون مواطاة القلب شرطا لاننا نقول هذا مذهب الرافضيين والقطان

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 مجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد 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 الفن في باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصولة ان بينهما

تدافعا ورد بمنع اشعار العبارتين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه رح مبني على اللفظ (قوله لا يحتمل السقوط) قد يقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزء لا انتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا في الحقائق وما نحن بصدده فن الاعتبارات الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعني 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 فلان ذلك

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لا مارة التكذيب غير معتد به والايمان 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 تماما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قديدهل 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 ركن فانه يكفي بمجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة آه) لدلتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جز آمنه واما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يضار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان الغوى قلت لانزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص التعلق فهو في المعنى الغوى مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شتمت قلبه)

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

الصغيرة أصلاً لكن لا يخفى عليك ان تخصيص النائب ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له وح الحق ان مراد الشارح ترئيف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العفو على ترك تعذيب النائب وصاحب

الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا باطل قولهم رأساً (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو ان اهل الكبيرة الغير النائب من المؤمنين مخلد في النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامى) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكنه غير مفيد) اذ يكفيهم الدوام فافهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فعله ناصب وهذا ليس كذلك فافهم وقيل عليه انما ذكره مثلاً لاستشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانته خبير بأنه ليس بشيء اذ لاشك في اولوية ذكر المثال المستشهد به على ان الظاهر الاستشهاد اذ المقام مقامه وكون اللام صلة في الظام مع 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 الزامى والاقصرت 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 لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجاع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت مؤمن لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى * انؤمن لك واتبعت 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 السوفسطائي ونحوه في التصور وانه يبط بالضرورة او لا يخصر 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 يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي نعم 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 اشارة 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 فافهم (قوله حد الجزم والاذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغائب الذي لا يخطر معه

(قوله بلا دليل) اذا اجماع
 من الفريقين على عدم تعيين
 المغفرة في حق الصغائر
 (قوله لان جزاء الادنى)
 فيه ان انسداد باب
 الخلاص عن صاحب
 الادنى وانفتاحه لصاحب
 الاعلى لا يخرج عن 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 توسعهم 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 بارتكاب

بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز معفرة
 الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اي المقبولة ثابتة لا يقال
 مرتكب المكروه يستحق جزاء الشفاعة كما نص عليه في
 التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لان نقول لانهم
 الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي
 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) اي لذنوبهم وهي بهم
 الكبار (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست
 لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تبخج الحال
 وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبار
 (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية تنفي اصل الشفاعة
 ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية
 فالمعنى ان جاء شفاعة 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 يمكن ان يجاب عنه بان لا ضرورة في
 رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية
 خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضرورة في فاذا قلت
 لأرجل في الدار وانما هو على السطح ايس يلزم منه ان يكون
 جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها 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
 (قوله لانه بط بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة
 والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار
 وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف
 ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) سبني هنا
 الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم انه
 لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

محلّة للحكمة كما لا يخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله) والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظاهر وان يجيبوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفو هو عفو حال الاتصاف به وهو لا يقع اصلاً 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 استطرّد) يعني ان ذكره على سبيل التبع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالاً على نفيه فافهم (قوله) من غير قطع الخ) قيده 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 جواز العقاب عليها والثاني وقوع ذلك العقاب كما نهت عليه وادلة

والصحيح ان الضمير للمغفرة وانهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الأدلة ولانسب عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله) انما يدل على الوقوع) انما استطرّد ذكره ههنا ردّاً على ما في هذه الآيات في الوجوب ايضاً والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله) وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يحدو حدوهم 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 يصريح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله) ويجوز العقاب على الصغيرة) اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا ثبات 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 لبق التقييد

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتدارك المشية وان لا يكون والاحصاء ايضاً لا ينافي عفو الكل كما لا ينافي عفو البعض فمحصول 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

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

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 ادعائى للبالغه والافلاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعاً (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلاً وعلى كفر ان النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يخصم على المسند اعنى الكون على المكذب على ما تقرر والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يعفر ان يشرك به) اي ان يكفره واما غير عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبمعضهم الى انه متنع عقلا) اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلاً بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمية تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطه اولاً وقوله لا يمتثل الاباحة قول باقبح العقلي فينا في قولهم يجوز لمشرع ان يحسن اقبیح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحه لنافاتها الحكمية نعم يرد ان يقع كون التفرقة قضية الحكمية لجواز ان يكون عدم التفرقة منتزعا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب النبي مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعرض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى * ان الله لا يعفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة نعم المشرك بل كل حاص مع ان التعليق بالمشية يفيد الجنسية وايضاً من واجبة عندهم فلا يظهر لا تعليق بالآية وكذا يصح التخصيص بالصفاء لان المغفرة الصفاء غاية

جواب عما يقال
 من انه لم لم يحمل عليه
 حتى لا تفيد الآية مدحهم
 لعدم لزومه الوجود فافهم
 (قوله اذا 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 اى
 المقصود منه) وهو ترتب
 الآثار المطلوبة منه عليه
 (قوله فسائر انواع الكفر)
 كالانكار بالخشع وعذاب
 القبر وغيره (قوله النفاق
 كفر مضمحل) فلا مخالفة
 من هذه الجهة لكن
 فيه ان له مخالفة من جهة
 اخرى وهو القول بكفر
 اهل الكسائر فافهم
 (قوله وارد في التغليظ)

اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود
 في وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء
 وهو بكل شيء عليم* (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعني
 ان المراد هو الدوام التجدي العرفي فان نوع الثمار يعد
 دائما بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات ولك
 ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع
 النوع اصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) اى
 المقصود منه فلا يرد عليه ان ما لا يفنى يدل على وجود
 الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله)
 ان اريد مطلق الكفر فالشكر 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) اى على وجه يفهم منه
 عدّه حلالاً فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم
 التصديق القلبي (قوله لما اجمع عليه السلف)
 لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانقول النفاق كفر
 مضمحل وقيل المراد هو الإجماع المتقدم عليه وهو غلط
 والا لما خالفه 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 يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم انف ابى
 ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب
 وفيه مدّة صريحة يقال فعلته على رغم انفي اى على خلاف
 مراده لا اجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
 اى قلت هذا على رغم انفي (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 منها الجنس فيعم النفي

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 نصبت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرهما يدل على تغاير الجلدين
 مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت
 خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسبوقة 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 الجوض
 والاصح انه غير فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله
 ويرجحه اطيب من المسكاه) ويجوز ان يكون له طعم لذيذ
 فيلذذ به وطمعه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله)
 من شرب منه فلا يظم ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قبله
 عدم دخول النار ولا يعذب بالظم من شربه وان دخل النار
 (قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث
 الصحيح المشهور ان الميران قبل الصراط وماروى من ان
 الصحابة قالوا يا رسول الله ان تطلبك يوم الحشر فقال عليه
 السلام على الصراط فان تجدوا فعلى الميران فان لم تجدوا
 فعلى الجوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن
 يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
 المشهور (قوله واسكانها الجنة) والقول بأن تلك الجنة
 كانت بستانا من بستاتين الدنيا مخالفت لاجماع المسلمين
 وقد توهم انه مردود بقوله تعالى قدنا هبطوا منها جميعا
اذا هبطوا انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه
 يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقوله اجبل
يجعل الذين آمنوا ولا ياتوا بالجبل فيصير الحاصل جعلها كما جعلهم
 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 ادم) الاكل
 بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الا لزام

التعذيب فافهم (قوله)
 فتأمل (اشارة الى ان
 اتحاد اجزاء الجلدين ليس
 بلازم للاعادة اذ يجوز
 ان يخلق الجلد من 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 الجعل 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 الجعل في الدلالة
 على انها سوف توجد
 (قوله واما الحمل على
 التمكن بالفعل الخ)

(اذا المراد)

لأنه لا يمكن ان يكون
 له طعم لذيذ
 فيلذذ به
 فيلذذ به
 فيلذذ به
 فيلذذ به

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 وايضالوتم) 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 ففى الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى الخلال 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 ههما معاد فرضاؤا قالوا ايضا والوعيد المعدم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هنب واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينه فايكون التخلل بين المتغيرين من وجهه وايضالوتم ذلك لامتنع 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 الخلال 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 اهلاك لكل (قوله والاجزاء المأ كولة فضلة فى الاكل لاصلية) فان قيل يحتمل ان تولد من الجزء الاصلى للمأ كول 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 بلاشركة 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 العاديات فانا
 نعلم قطعا ان جَبَلٍ اَحَدٌ لم ينقلب الآن ذهباً 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 ولالعقاب بالاتفاق اذ لا تصور في حقه تعالى
 (قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيّد
 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 النار يعرضون عليها)
 اى عَرَضُهم على النار اِحْرَاقُهم من قولهم عَرَضَ
 السَّارِى على السيف اى قَبْلُوا به وقوله تعالى * ويوم القيمة
 يعرضون * دليل على العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا
 فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء لتعقيب من غير
 تراخ (قوله جاد لا حيوة له اه) جَوَزَ بعضهم تعذيب
 غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماء كقول الخلق
 نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في
 الجوف وفي خلال البدن فانها تألم وتلذذ بلا شعور منا
 (قوله لا دليل لهم يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول
 ايضا فهو مَبْدَأٌ لا مَعَادٌ والأفلا اعادة بعينه لان الوقت
 من جملة العوارض وأجيب اولابان اعادة العين بالمشخصات
 المعبرة في الوجود ولائم ان الوقت منها والاي لم تبدل
 الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان
 وقت الحدوث مشخص خارجي لا نقول هذا مع انه
 كلام على السند مدفوع بأن المعبر في الوجود ما لا تصور
 هو ما لا يبصر عدّه في البقاء لا يبصر في الاعادة ايضا

ما يدل على تشبههم هنا
 بذيل الفلاسفة فاذا كرته
 من المعنى المغاير للوجوبين
 فليس بمتضاهم (قوله
 قال بعض المعتزلة) الظاهر
 ان الترك في 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 في الاجزاء المتفرقة
 المجتمعة عندنا لعدم
 اشتراطنا البنية لها فتعريفها
 بأنها قوة تتبع اعتدال
 النوع على مافي المواقف
 انما هو بالنظر الى الحيوة
 المعلومة الوقوع فافهم
 (قوله وقت الحدوث
 مشخص خارجي) اذ يلزم
 تدل الأشخاص

تعالى يعلم انه لو كبر لضل لورد عليه الكافر الذي 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 في هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولادلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لانها ولو سلم انه ناش منها فغنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام المحم محال 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 ينافي استحاله ولو سلم النفاة فهو مذهب بعضهم والكلام مع

لامنة في شقته الجبليّة بل في افعاله الاختيارية المتبعية 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 يحصل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا وترك الاصح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى * وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في 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 ينافي 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 في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري اه) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين ابطالهما وجوابه انهم جعلوا الإخلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله فنزوم المحم جعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة ان يجعلون ايجاد العالم لازماً لاشتماله على المصالح ويستندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

الجمهور لامعهم (قوله فتجب عليه) اى عقلا (قوله في الخصوصيات) اى لا يجب في رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ونزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان في 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 فدفع 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 استحباب 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 فنبه 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 الغوي والعرفي فلا
 منافاة (قوله والاما خلق الكافرا) اذا اصلح له عدم
 خلقه ثم امانته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض
 فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
 للنعم المقيم قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
 وان اعتبر جانب علم الله على مامر في صدر الكتاب
 فالامر ظ (قوله ولما كان له منة اه) فانهم قالوا ترك
 الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم الخجل
 ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا
 ولانمة 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 (فيمتد 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 استعدادها لكن هذا
 جواب آخر لما يقال غير
 مناف لما ذكر من البحث
 في جوابه السابق فانهم
 (قوله يناق التفسير
 بالخلق) ولهذا قيل
 معناه ثبتنا على الهداية
 الحاصلة فانهم (قوله
 وان اعتبر جانب علم الله
 الخ) ان اجيب بأن من
 مات طفلا لم يممت الا في
 زمان الموت فالمرت اصلح له
 فيه لان الله

قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية
 لا الجزائية فلا يتقدم بالشرط (قوله واوجبتم المعتزلة) قالوا
 المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد
 فلكونه في صورة المجمة استعبرت لفظ المجمة له (قوله والجواب
 عن الاول اه) برده عليه انه لا يوافق تحريم محل النزاع ويؤدي
 الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار
 آحاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد ان ياد بحسب الخبر
 والبركة كما يقال ذكر الفتى عمر الثاني (قوله لا كاز عم الكعبى)
 فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته بأجل
 القتل (قوله فيما كله) اى يتناوله وهو مشهور في العرف
 وقديس الرزق مما ساقه الله تعالى للحيوان فانتمعه به بالتغذى
 او بغيره فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى
 ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى
 * وما رزقناهم ينفقون * وقديقال اطلاق الرزق على
 المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بمملوك يا كله المالك)
 المراد بالمملوك المفعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
 الشرعى والاخلاعن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
 معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجي فينبذ تدفع
 بملاحظة الحيثية خبز السليم وخزيره اذا اكلتهما مع
 حرتهما في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة
 فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لا يكون مايا كله الدواب
 رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا
 على الله رزقها * يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقه (قوله
 ان من اكل الحرام اه) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا
 من المبالحات الا انه يعرض عنه بسوء اختياره على انه
 منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى
 لتعلق ذلك اه) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية
 (قوله ومثل هده الله تعالى فلم يهد بحجاز) وكذا قوله تعالى
 * واما تمود فهديناها فاستعبوا الهى على الهدى * ويحتمل
 ان برادوا الله اعلم واما تمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه
 فارتدوا اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول
 (قوله وهو باطل لقوله تعالى اه) وايضا الناس

الذوق السليم لجواز
 العطف على الجزائية لكتبة
 هى ارادة ان سبق القضاء
 جعل التأخر عن الاجل
 كالنقدم المستحيل عند مجيئه
 فافهم فانه لطيف (قوله
 بتعدد الاجل الخ) قديقال
 عمره ليس الاسبعون غايته
 ان العلم الازلي تعلق بفعله
 فيما لا يزال فقدر الاجل
 بحسبه فلا تعدد (قوله
 بصدده) اى بصد ان
 يكون رزقا قبل الانفاق
 (قوله مع حرتهما)
 اشارة الى كونهما رزقا
 عندهم عند ارتفاع الحرمة
 عنها فافهم (قوله فلم يأكل
 حلالا ولا حراما) قديقال
 لم يقدر له قابلية المرزوقية
 فلا بأس بمنع الرزق عنه
 واما المعمر المقدر له تلك
 القابلية فمنع الرزق عنه
 لا يليق بالكريم (قوله
 فوات مقابلة) اذ خلق
 الاهتداء ووجدان العبد
 ضالا او تسميتد يجوز
 لاجتماع الاول منها مع
 الاخيرين (قوله ويحتمل
 (١١) (ج) (ب)

هذا الكلام
 والمراد ان
 هذا الكلام
 والمراد ان
 هذا الكلام
 والمراد ان
 هذا الكلام
 والمراد ان

ماليس في الوسع اعلم من
 الممتنع والممكن الغير الممكن
 من العبد عادة وكون النزاع
 في جوازها لا يستلزمه في كل
 من قسميه اذا 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 يسهن 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 يصنع للعبد في المتولد
 فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز
 الخ) وتلخيصه هو ان
 المتضى 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 يجزى
 من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة
 الوسطى والذي يحكيه مادة الشبهة هو ان المتولد اذا ما
 بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك
 الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص
 فالواجب هو الاذعان الاجالى اذا الايمان هو التصديق
 اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا يستحالة
 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 لزمان 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 اناعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
 بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في
 غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهدا لا يمكن
 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 بوجه
 ويفوت تتمكن 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 قد قطع عليه
 الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
 اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لو لا القتل فهم يقطعون
 بامتداد العمر لولا ما حصل النزاع ان المراد بالاجل المضاعف
 زمان يبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق
 ذلك في المقبول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان
 لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله كذا في شرح المقصد
 (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)
 ان قلت لا يتصور الاستعداد عند مجيء فلا مادة في فيه وقت

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 للاخر 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
 لايقول به) اى بتكليف
 ما لا يطاق (قوله لا بعدها)
 اى الثالثة (قوله على
 الاطلاق) فيكون

بخصوصية ذاتية بغيرها (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني
 ان الكلف وصفاً اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ تجمل دال على
 الاضافة ضمناً وتارة بلفظ مفضل دال عليها صريحاً لافرق
 الابلاجال والتفصيل ونظيره القول وكثرة المال وكون
 الاستطاعة وصفاً ذاتياً للكلف ثم والى لم يصح تفسيرها
 بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الجمل
 لاصحة التفسير هذا واقراب ما افاده بعض الافاضل من ان
 امثاله مبنية على التسامح فان وصف الكلف كونه بحيث
 سكت اسبابه ولو ضوح الامر تسويع في عدس سلامة الاسباب
 وصفه (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والتشريفه ان
 سلامة الاسباب مناط حلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند
 القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الآلى
 المقصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام
 ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما تمنع 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) اى بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في
 نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذهما
 على الاطلاق لانه لا يستلزم القول وقد يقال ان الالهي
 كلف بالامان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع
 ما علم بحجة به ومن جعله انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
 في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
 قطعاً يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلاً عن الجواز

وذلك ان اذ افهمنا
 على كونها واقعة على العبد
 الا يكون حكمه بغير الوقوف
 على كونها ان الكلف ان
 صفة ان الكلف ان
 من الكلف ان الكلف ان
 من الكلف ان الكلف ان
 معين ومعلوم

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 الوجودى وغيره لا يؤثر في شئ 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 تَأْثِيرَ الْفَاعِلِ عَلَيْهِ عِنْدَهُمْ قِيَامًا (قوله فكان هو المضيغ) يُشِيرُ الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكسب التقيح وهو لا يتأني في الذم في فعل النهيات لوجود آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيبي (قوله والآنم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام اترامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والآفلا دخل 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 بان القدرة) حاصله انه ليس نفى وجود دليل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومُدْعَى المعترضة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والآنم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رؤسوخ القدرة لا معنى موجودا يمنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقيين الا ان الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة ففسروا التأثير بما يعكس فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونها سابقة في كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لو وقوع متعلقة بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يمنع قيامهما) اي قيام الشئ وبقاؤه معا بالحل بمعنى تعيينهما في التعيز والآن فليس جعل احد منهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة للآخر ووجد الصعوبة فيه ان تابع شئ في التعيز يجوز ان يكون تابعا لآخر

اضافي واقتضاه وجود مؤثره ممنوع (قوله بهما) اشارة بخصوصية الى التأثير الابدائي وقوله او دعها الى التأثير العكسي (قوله لا اشكال اصلا) اي

على ازيلته كافي افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث االى

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
يقضى 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 فح لا شركة) اي لعدم
الانفراد (قوله لان كلا)
منع لعدم الانفراد (قوله
على ان) منع لكونه اقبح
قدرة لها قوة التأثير معا الا ان

وقد يجاب بان الاختيار هو المتمكن من ارادة الضد حال
ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق
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 كالا حراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا
حكم للضرورة فيه (قوله وبتحقيقه ان صرف العباد)
صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة
بمعنى انه يصير سبب الا ن 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
كاستحيى 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 كافي قولك رماه
قتله 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 فينبذ لا شركة في مذهب
الاستاذ مع انه افصح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء
لان كلام المؤثرين منفردين ماله من دخله في التأثير على
ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقها
كذلك ليس افصح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية
ولا يجزى في ملكه الاما شاء (قوله وهى علة للفعل)
اي علة غادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط
غادى له كسبب الملاقي له 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
يقضى 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 فح لا شركة) اي لعدم
الانفراد (قوله لان كلا)
منع لعدم الانفراد (قوله
على ان) منع لكونه اقبح

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
يقضى 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 فح لا شركة) اي لعدم
الانفراد (قوله لان كلا)
منع لعدم الانفراد (قوله
على ان) منع لكونه اقبح

وهو اتها تصرف له تع فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لا حاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعتراض 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 السببية والسببية فلا بعد في استلزام السبب 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 يصنع 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 يفصل 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 واظهاره ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والامتنع لانها علة الوجود وعدمه العلة علة العدم هذا هو المعتزلة 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 تفرغت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد حركته الجماد وهو المقصود ههنا واما 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 بالاجباب 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

ولامن سائر الحثيات كما يشهده سلامة الفطرة ولما كان
 الرضا الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا
 الطريق في الجواب فلي تأمل (قوله حتى عن عمرو بن عبيد
 الخ) قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا
 لا جبرا واضطرارا فلانقص 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
 الجبرية الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال
 عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة المطلقة وعندنا هو
 الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد
 يحامع تعلق الارادة وقد لا يحامعه نعم تخلف المراد عن تعلق
 الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقته تعالى (قوله وللعباد
 افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله
 تعالى فقط بلاقدرته من العباد اصلا وهو مذهب الجبرية او
 بلا تأثير لقدرته 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 بان يجعله
 موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي
 والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت
 جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا 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 الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب
 استحقاق الثواب فقيه نظر من ذكره وقد يرد ايضا على
 الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري
 لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد
 تميم علم الله تعالى و ارادته) هذا بيان الجبر وعدم التمكن
 بالنسبة الى كل ممكن وماسبق من قوله فان قيل فيكون الكافر
 مجبوراً بيان بالنسبة الى الموجودات فقط

لم يجزم الشارح به
 لاحتمال ترادفه للقضية
 (قوله ولا من سائر
 الحثيات) حثية
 كونه كفرا مثلا
 (قوله اختار الشارح)
 و أنت خير بأن تعبير
 الشارح بالمقضى
 يشعر عدم جواز الرضا
 من حثية كونه مقضيا
 والحق انه انما لم يرد
 النهي عن رضا كسبه
 وقضاء الله تعالى متفرع
 على علمه التابع
 للعلوم قافهم (قوله
 وقد لا يحامعه)
 في ايمان المؤمن يحامع
 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)

هذا هو الحق
 لا يتبعه الا
 القليل من
 المتأخرين
 والعلامة
 العطار

عليك ان جهة المدح قد تخرج عن شأنها بالمقارنة بعض النقائق والانكار مكابرة (قوله ولو في حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم في تلك الحال لا يتنافى الشعور فان الانسان اذا زاول علاقدا لا يتشبث 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 ماتعملون في الآية الكريمة بمعنى المعمول وهو الحاصل في المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الحمل ولو في ما أن الآية لا بد من ذلك اذ المدعى انه تعالى خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يع) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا في ما الموصولية فانهم (قوله خلاف الظاهر) اذا لظ عدم الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يدفع 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 والافالمعمول لا يع مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفن يخلق كمن لا يخلق لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر (قوله والمعترلة 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) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقيح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرفه فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لمتها كما لا يسأل عن ثمة 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 هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجب بان الرضا بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضا القاب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا سترة في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا حيث ذاته

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

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 تقول
 به من الانكشاف التام وان
 صح حصوله لا بالبصراذ

يصح ان يقال ان أعدم العلول أعدم العلة والعلة
 قد تمتنع عدمه والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية
 محاز عن العلم الضروري و واجب بأن النظر الموصول بألى
 نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم
 الضروري لمن يخاطبه ويُناجيه غير معقول كذا في شرح
 الواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة
 والخاطب لا يقتضى الالعلم بوجه ما يمكن مخاطبة 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 ان تؤمن
 لك حتى نرى الله جهرة فعلتهم ارتدوا وكفروا من بعد
 ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشرط)
 للمعتزلة ان يقولوا تراغبنا اتمهاو في هذا النوع
 من الرؤية لا في الرؤية الحقيقية الميتمة 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
 المعدم كان الاصوات وار و ايج لا تمدح مع امكان رؤيتها
 لكونه مقرونه بصفات النقص والحق ان امتناع الشيء
 لا يمنع التمدح بفيه اذ قد ورد التمدح بنبي التبريك 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 بجهة لا ينافي الدم بأخرى ولا يذهب

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الموجود (قوله لان التأثير) لا يقال
 سبحانه ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القول
 والتأثير امر او احدا لانا نقول العلة القابلة للرؤية علة لاحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة
 عديدة لا تقبل الاثرية قد فوع ان المراد من التأثير كون الشئ مدار الآخر (قوله جواب لقوله)
 وتوضيح 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
 والاشتراك يسقط الاخران
 الثانى بالاول والرابع
 بالثانى (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
 ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام 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 والمتعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه

الهوية يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها بصحة
 وحاصلا تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المرئى هو الموجود لا باعتبار
 خصوصه ولا يتقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به
 لا يشكر اشتراك الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان ينهم الكلام
 (قوله منقوض بصحة الملوية) 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 فافهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابى السذهن عن الجواز راسا لما باشروها (قوله كون المقروق 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 اذوم 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 فلتناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف 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 لان فرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المقروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمهية 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 واما المكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

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

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

فكيف لا يكون صفة اخرى (قوله والمكون حادث بمحدث التعلق) او يكون التعلق الازلي لوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اى فى جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوخ نظر اثره توسيع الدائرة الا يرى انه رد ودوجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما الوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من ثمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال لَوْ هُوَ غَيْرُهُ لحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والاملا كان غير الامتناع انفكاكه عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسئلة عند الخصم وفى المكون موجوده فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه الزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثه مع الذات (قوله لان الفعل يعاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينق كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لامثيلا وقد عرفت آفا

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

الزاميا) فلا يجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل «جواب» الخ) هذا هو التحقيق اذ الفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال فى نفس الصفة فافهم

ان اريد السلب تمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره تمنع البطلان لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن وسمى به العام الموجود في اى موضع كان فانهم (قوله ملع ولمع 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 بلا ترتب فلا شبهة في انه ح يلزم اتفاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحمل اللفظ لمعنى كل من ملع وملع والحاصل ان الوجود الدفعي ينافي الترتيب الوضعي الا في النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما (قوله وظهر) 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 ولمع ونظائرهما اذا لفرق الا بترتب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كإفى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله) يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى (يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سمى اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بغيره و لظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلى 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 اليسارى تعالى ازلأ تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه يتفكك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الأدلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثانى اوبنى الامر على التغليب (قوله ولادليل على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجد فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يع الموجب ايضا بل تقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فلينظر فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل عليه تجوز سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد فى تجوز كفاية تلك الذات فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك (قوله كأنه اراد ما عدا الخ) قد يقال كل من الوجوه ليس بثبت لازمية الصفة الوجودية فتأيد ان الوجود الثانى

صفاته لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قل بالتوقيف او لا يظهر منه ان جل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا

جواب آخر) يعني ان المشهور انهم يخيرون 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 لا تحدد الطريقتان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقول لا مشتركاً) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعد احتمال الاشتراك هو ما لکن المشهور ان المنقول باعتبار المنجز يتماز عن الحقيقة والمجاز فاحققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لا جواب فيما حققه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما افاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسماً لذلك الشخص) قد نختار هذا

يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقّق جواب المص والنفصيل انه لما تمسك المعترض بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثاً اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال بعضهم خصّ به لما سمعته من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً ويكون ايضا مجازاً 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 منقولاً وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكلاً لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر لقطع بان ما قرأه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسماً لنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخلص الابان يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام

السبق وتمنع لزوم المثلية لجواز ان يكون قرأتنا اظهارة لا اعتماداً لفساد في حدوث « منع » الظهور واوله هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصح نفيه عنه) قيل

عنه انه بدون اناس التمام الحاشية
والله اعلم بالصواب

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اي واحدة بالشخص والتكثرات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اي مقيد بوصف كلي (قوله ولو سلم فجعل 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 القرض 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 فلترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسي عام ايضا الا ان دون ثبوته خرط القناد (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يريد عليه ان المناسب اذا ان يقول بدل

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب العلاقات 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 والنسوع 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 والضمني والسفهُ هو الامر الصريح للمعدوم (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 النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والاصح انصاف الباري تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ)

قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال ما ل كلام الشارح انه لو كان بمعنى الاتحاد لزم ان لا يشتره الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لا يشتره عن حمل

المنطوق
اللفظي
العلمي

تبيينه
سأله

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
بصفتيه ، جد في نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق سماة
بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأثور به أو لا الأيرى ان الله تعالى امر الكفرة المكافين
بالايمان 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 يقاله المخلص

أتى بالعجايب التي لا يفوقها
عاقل (قوله مغايرتها للعلم)
اي على زعم الشارح وان
ورد عليه واراد فافهم ولا
تنحرف عن المقصد بأدنى
وهم (قوله لا بدني التوفيق)
الظان يقال في دفع التدافع
ان الشرع المذكور في
التلويح هو الاسلام التوقف
ثبوته على المعجزة التي هي
الانفاظ 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 معجزاته 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 بإيجاد
الكلام وهو عدول عن الظاهر والمغفلة قوله ومع ذلك فهو
قديم (هذا قول الخبالبه واما الكرامية فقائلون بحديثه
(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الأشاعرة

فان قيل التوقف على الانفاظ توقف على النفسى لانها قلبه « والجواب »
قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم بالجماز ما يدل على عدم الاستمرار 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 في احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما في التلويح من
الشرع مجموع الشرعيات فلا دور في توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف
الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول خبالبه) 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 القدم والاول للثاني والثاني للاول فافهم

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعده هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتقار الى الارادة على الشعور مما اخفاه 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 بارتماعها مثلا يجدي في

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا لقول بغيرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافا ولا يخفى عليك انه لا يثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافا ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا ما اراد رح 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 ظ 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 تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز للافهام والذي يختر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده 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 متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كن امر عبده اه) فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما الارادة فالوجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

الذي يستمدل على ثبوته 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 سخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهري كما هو المراد والمتبادر (٩) (خ) (ت)

جبر يانه فيها بلافرق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لا يقال لايسة في انصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لانقول لاملية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان او انفعاليا لا يخ عن القسمين وكل منهما لا يصح تخصيصا فلئن قيل ان العلم بالشيء باعتبار ما يستجدد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع فلنا المراد

(قوله تحدث لها تعلقا) 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 الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه 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 الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا يخلص الايبان وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكروه ولا ساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد مریدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجب الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

مشبوعية تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالي) هو على زعمهم ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عن انصاف به والفعل خلافه (قوله هو العلم بالمصلحة) اي التصديقي بها قيل الاحصاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المسماة بالاورادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعم 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

الضعيف موصوفه في صدور الافعال ينافي كفاية العلم القديم القوي موصوفه وامكان لا 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 الايبان تساوى طرفي فعل ما كما اشار اليدرح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذ المراد انه لو صح اطلاق المرید عليه تع مجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خير

قد يبيح 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 ماصروف الى
التمحل (قوله وتعلقات
حادثه متناهية بالفعل الخ)
وغير متناهية بالقوة (قوله
ممكّن الوجود من الفاعل)
وهو غير الامكان الذاتي
(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
ففي غيرها من الصفات
اشتراك في هذا المعنى فاوجه
التخصيص قلت هو كونه
علة الذكر هنادون هناك
(قوله عند الاشاعرة)
اي الجمهور منهم

على ماسبق الا يحتمل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه
غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) 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
قديما او حادثا فان العلم بتعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها ستجدد
وتعلقات حادثه متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات
باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر في 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 في الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال وحادثه عند الآخرين (قوله هي 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 فلعلم 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 في السبع

تلاضافا بينه وبين دخول بعض الاشاعرة في المؤلفين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى
بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الخواص الخ)

الاتصاف في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفرادي بحيزه ونحن نقول ماصوره هذا القائل
امر استثنائي غير واجب الاعتبار والافلا معنى لنفي التغاير بين الوجود القديم
الغير المتحيز والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اي لا بالصفات
ولا بمحل له لعدمه (قوله الاعراض اللازمة) كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان (قوله

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
يعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والاي يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ماليخفي 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 الاخر بلا مانع
اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل) اي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي
لان الكلين ليسا موجودين في الخارج فلا يكونا غيرين
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل (قوله وكالعلة
مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قدي تصور موجودا
آه اذ التصور مع اضافة المعلولية بطا وبدونها غير مفيد
(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليقيد) يرد عليه ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم
اشتمال الموضوع على المحمول لقطع بعدم افادة قولنا
الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب (قوله
وان يكون العشرة بدونه) قد وقع في عامة النسخ ان
المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

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

غير كاف) يعني ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يرد فمح كان الظاهر افادة زائدة لارداعلى الشارح
كاشن (قوله تصحيف فصل الخ) اي تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

مذهب المتكلمين) اذ هم قائلون بقدّم الصفات ولا يقولون بالقدّم 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 لانقض
في التعريفات بالحمّلات
نص عليه المولى خووجه
زاده في حواشى شرح
المواقف اللهم الا ان يقال
مرادهم تعميم التعريف
للأفرادهم المفروضة أيضا
(قوله على ان الاستزمام الخ)
اي الاستزمام الذي اعتبره
بين عدمي الكل والجزء
بان يكون الاول ملزوما
والثاني لازما 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
ملزوما ملزوم في الواقع
فالمقصود بهذه العلاوة
تقوية نفي الاتحاد بنفي
الاستزمام على ما لا يخفى
(قوله اذ يجوز ان ينفك
الصانع) قيل انما ينسب
الانفك الى احد الجانبين
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 بالغير ههنا
فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغيره ثوبه (قوله
اي يمكن الانفكك بينهما) سواء كان بحسب الوجود
او بحسب الخيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل
لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم
على الازلى الخ) لما كان عدم الانفكك بحسب الخيز
ظاهرا لم يتعرض له والافجرد عدم الانفكك بحسب
الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها
وجوده) هذا تعبير عن الاستزمام بطريق المبالغة
والاقتخاف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستزمام بين
العدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثه) فانهم
قالوا بغيره 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 الغيران ما يمكن انفككهما في عدم او حيز
فان قلت لعلمهم أرادوا بجواز الانفكك جواز ان لا يكون
احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم

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

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوحيد بانه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله نعم) حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغيرة الا ان قوله تع شهد 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 بالهة وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان المحصر 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 مبنى 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 لاخستان ولاسته 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 اى مسبوق بالعدم

أنهم يقولون بها ويلتزمون ما زمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله تع قالو او هذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن الزوم 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 والافلايح من ان يكون مجرد العلم بالزوم فتعين ذلك او غير ذلك ان أمكن فكذلك فافهم (قوله حاشيته) اى طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلاثة فالجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

اذ لا رجحان لعدد بعض ماتحت العشرة من الاعداد مثلا جزأ دون بعض وعد الكل «قوله» ضد زبادة علم بخلاف الوحدات فانها لا توقف على الاعداد وهو يكتفى مرجحا (قوله لا يوافق)

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

يكون انقص من ان يدفع 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 يا باه 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 مغايرة
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 تجعل 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 لاعلمه صفة
حقيقية له قلت يا باه قولهم بان له عالمية لانها 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 يثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون
العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحم وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحم (قوله
وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة
العلم في شأنه 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 زعمهم 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 عليهم بذلك لكن قد يقال لانهم بداهته فضلا عن كونه اجلاها والافلا لاستمدلال

(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجروور الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيدانه لا يتاى هذا التأويل في قوله عليه السلام في وصية بعض اصحابه في الغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا 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 مظهراً لا آثار جلاله المعنوى كما خلقه على صفته فتخصيص الوجه في الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء في ذلك

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به في كلام القوم (قوله وقد صرح اى في موضع آخر) قوله والتوفيق (ماسيحي) من ان المراد المساواة من جميع وجوه مابه الممثلة فههنا 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 مزده عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان الممثلة آه) بران هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في الممثلة والتوفيق ماسيحي (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرده 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 كلياتها كعلم المجتهد بان في ساعة كذا خسوفاً واما 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 فعل وان لم يشأ لم يفعل فنقق 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 الشيء يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوت له لوصوفه بمعنى اتصافه به

من الخصوص قلنا لا خصوص للعدومات قبل تعلق علم الله فافهم (قوله يعلمها من حيث هي كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لاننا نقول لو قيل من حيث هي كليات لصح بلا تراخ وجواز اضافة نطق الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيقول قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كاجباب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بان الشارح حل المائئة 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 والا قرب

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 بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لا ينافى الغير فافهم قوله واما عند اصحاب السطح وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى (قوله فى جميع المذاهب) اى الثلاثة وهى القول بكونه سطحاً او بعدا موجودا او هو ما (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 يتقص او يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه وتقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تنهى 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 بالصصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى * تعرج الملائكة والروح اليه * وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى * يدالله 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 بالمحدد ودليل عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما انا تصف فيهما (ت) (خ) (٨٠)

فان كان الارتفاع
كما اعتقدنا
المراد مع الخ

الاشعري جعله ادراك الاعيان عبوا وصفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول بادر اكه
تعالى المحسوسات التلك الاخرقات لا بد لنا من ذلك لكن لانسمية بالاسماء المحسوسة لا بناها عن

الا تصالات 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 التبعية
للابالصالة ولا بالتبع لكونه
وصفا اعتباريا والازم قيام
العرض بالعرض وهو بوط
عندهم كما ان 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 لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست
اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض
(قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجالى لدليلهم
وحاصله ان ما ذكره واستدلوا في مقابلة الضرورة لان
اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها
ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها
ضرورى ايضا (قوله ارادوا به الماهية الممكنة) فيزم ان
يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب
عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغير المفهومات
وايضا لانهم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد
يكونان موهمين للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاق
مثل خالق كل شيء ويزمه خالق القردة والخنازير مع
عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه
تعالى مع انه يراد به الشافي وليس بشيء لان الطيب
هو العالم بالظ والشافي من نبيد الشفاء (قوله وباعتبار
الانحلال اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون
ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله
لان معنى قولنا ماهو من اي جنس هو) صرح به
السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذى نفي عنه تعالى نعم
لهامعان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا
يتعلق غرضنا بذلك لكن يردان يقال المعتبر في الماهية هو
الجنس اللغوى لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا مثالا فيزم
التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) حتى ان البعد امتداد

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

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

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها
وسيجئ تأويله (قوله اذ لا نعى 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 أراد وابطونه نفسها عدم الزيادة
بحسب الوجود الخارجى على ما سيجئ في التكوين فلم
يجوزوا النفسية بهذا المعنى في 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 يحدثه
بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد
لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جهة
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 في بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث
العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر
كلام الشارح يعنى السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان
بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد
امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا
(قوله كما في اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية
في التميز غير مطرد في اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير

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

الواجب في احدهما على ما هما عليه وهو السمع والبصر غاية انهما نومان 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 فليطلان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التمانع فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا 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
لا تجاوز عن مرتبة الاقناع
الابتمحل (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالته 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 مثلافاته
لانزاع في ان تعلق ارادة
الواجب علة التامة
والواجب الآخر لما جاز
منعه بناء على تساويهما

بان يريد احدهما الوجود بقدره الاخر او يفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه
والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفى
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما الهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالخلق
ان الملازمة قطعية اذا لتوارد بط تأثيرهما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا 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 لوتعددت الواجب لم يكن العالم تمكنا فضلا عن
الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامر من التعدد وامكان شئ من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اريدا بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علة التامة لم الامر لكنه بعيد (قوله فلا 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
بتغير 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

تساويهما 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 لانتزاع 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 التقييد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير فال المعنى 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 امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وينتهيها 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 جبرك (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 ما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلما تنوع توارد العلنين 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 كفي افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث

وجعلها احد شق الترديد الذى شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لانهما من لفظ تاليا لها بالامكان ترويحيا لما يتوهمه الخصم وتزينا له حتى لا يعدا الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم يقينا ان 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 لا مكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعدد لعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا بقيدته لان التعدد يوجب عادة كالحال كما يمكن لكن لا ضير فيه

عدم إيجاب الصفات المستنزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بخلافه (قوله والفرق قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدة على ترك الافعال وجواز عدم الانصاف بالفعل مثلا في شأن الواجب تعالى بنفسه ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن

نفس جمع الكمال لا لكنه
لاشبهة في جمعها (قوله
النقض) وهو الاجامى
ومحصله 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 مجزأ احدهما بناء
على ان عدم الحصول
لمكان الامتناع بالغير ليس
بمجزأ الخ (قوله لا يمكن في
صورة النقض) لان تعلقه
تعالى بنفس اية صفة كانت
تعلقا ايجابيا سابقا ذاتيا
على تعلق اية صفة كانت
بشيء من متعلقاتها فافهم
(قوله ان 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
نحسب ان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام
ما وجه 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 بمجزأ فله تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شىء 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 لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المراديين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين
يحوز 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 مجزأ يلزم ان يقول
المعتزلة بمجزأ الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا
تحصل قلت العجز بخلف المراد عن المشية القطعية التي
يسمونها مشية قسروا وجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما
المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الاخر اذ مفقوده « اريد »
هنا وحدة المحل فقط التي هي مفقودها مع زيادة (قوله عن المشية القطعية) فهي مبنى هذا
البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلان معنى المشية 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 إمكان الانطباق بدون احدهما اذا الاجتماع فى الوجود شرط قد يرفان هذا الاشكال لمدفع له وراه هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقص بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة واما قوله وذلك لان معنى الخ جواب عن النقص بمراتبه الموجودة لكن نقش امثال هذا العوج فى الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدم عجيب 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 ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع لانقطاع مع اللاتهاهى وازال التناقض ههنا هو الحق فى هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير فى 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 والعلم عام 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 وجدت 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 فزمن من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الاعلى ذات واحدة اذ المعرفة يساوى المعرفة (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 للوجوب وكذا

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا من ناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الابدليل بطلان التمسك غاية لا بضم مقدمة فهو افتقار اليه لا نقول انه لا بضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزء من دليل بطلان التمسك والجزء بغير 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 لعدم توقفها وانما فرض بين الشئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلائها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلائها 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 التمسك على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تهاى النفوس بما تقرر عند

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته امانفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التمسك في جانب العلة فقط وهى لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعنى جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تهاى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدودها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب 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 لتهاى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اى في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجربى في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه يقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتهاى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فيقطع في حذما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا الى احدى يكون متهايا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكك بالنسبة الى عى الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل بمفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

المتكلمين لا لزوم الحكماء بما هو مسلم عندهم فغيره ان نسبة الوجود كاف عندهم * فتأمل * فلو وجد تمحل الترتيب الذى لا يدخل له في غرضه اللهم الا يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجربى في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

المتكلمين لا لزوم الحكماء بما هو مسلم عندهم فغيره ان نسبة الوجود كاف عندهم * فتأمل * فلو وجد تمحل الترتيب الذى لا يدخل له في غرضه اللهم الا يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجربى في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

العهد الذهني والمراد المفهوم الكلي فجاز جعلها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعني لو حل المحدث في قول المص والعالم يجمع اجزائه محدث على المحدث الذاتي الذي قالت به الحكماء ويحتمل احتمالاً بعيداً من حيث المعنى وان كان قريباً من جهة اللفظ انه اراد لو حل المحدث على صيغة الفاعل في قول المص والمحدث للعالم على المحدث بالذات تم هذا الدليل لان المحدث الجائر الوجود محدث بالغير لاحتمال ضرورة احتياجه في 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 ونفي محدث غيره فلو جعل الدليل

على اثبات ان المحدث بالذات اي المستقل هو الله لبق احتمال ان لا يكون للعالم محدثاً مستقلاً فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت هو لو وجد لكان مستقلاً ولا ينافي لما قلنا ان ادلة وجوده يثبت استقلاله ايضا الا عند من لا مذاق له (قوله فيلزم التناقض) لان القول بأنه جائر الوجود قول بكونه من العالم على زعم الشارح والقول بأنه مبدأ للعالم قول بعدم كونه منه (قوله الاول طريقة الحدوث) قيل لافرق بينهما

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علماً) اي علامة ودليلاً على وجوده بدلاً والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا ما يقال) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل يتجرب بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يراد ان الافتقار غير الاستزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لأبداً وان يكون علة لبعض وذلك البعض طرفاً للسلسلة والاي لم يكون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً

الافى الالفاظ لان الشارح جعل كلام المتن على مسالك الامكان بناء على ان علة الحاجة هي الامكان في الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافي ذكر طريقة الحدوث ههنا بما لا يكون منها مسالك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه وتمسك قداماء اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لاحتمال (قوله الافتقار غير الاستزام) اذ الاول يكون في الاول والثاني في 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 فانهم هذا الدقة (قوله طرف) اي من جهة الفوق (قوله كون انا واجب معلولاً الخ) لكونه من

الآثار الموجبة من الخبرات فحاشا وكلاهما الاتجاه الى القول باختصاصها بالتعين الواجب
ليس بشيء اذ لا اثر للعدديات في الوجود فافهم (قوله ويجاب) لا يقال الاحسن في الترتيب
ان يذكر الجواب المنع قبل التسليم لان الجواب سندا منع وجوب النفي والعلو تسليما
فالترتيب على حسنه (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

وهو لحدوث شكله ففس
عليه غيره (قوله يرد 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 يرد لاهذا
ولان نعيم الجنان لان عدم
انتهائه لا يوجب وجود
مالانهاية له بالفعل (قوله
العالم الذي ثبت الخ) يعنى
ان المراد بالعالم في قوله
والحدث للعالم هو الله
الثابت الوجود واعلم ان
قول الشارح ههنا اى
الذات الواجب الخ فيه
ان الاعلام التى مفهوماتها

ويجاب بأن الدليل ملزوم للدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع
وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبديهه لآبانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض)
اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل
وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق)
يَرُدُّ عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية
فياخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع
الجزئيات التى لا بداية لها فياخذ ايضا حكمها ولا استحالة
فى انصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحثيات وايضا
لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى
والأصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان
التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام
فى 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
وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم
المدعى وكلامنا فى الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال
يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده
وحدوثه فيصلح محدينا ذلك العالم ومبدأه وحل الحديث

الاشخاص لا اعادة فى حلها فهذا التفسير مما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على»
المفهوم الكلى قيا فيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجى كما هو الظاهر على ان ذكر الفعل
وارادة المفهوم الكلى لم يقع منهم فى تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا
هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكرىانا وتعرفنا ذلك المسمى ولام الذات

الفاك قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوي 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 عدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس
الاعدم 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 الذي 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 الاثن الثالث لزم
ان يكون كونه في الاثن 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 الاكون
بحسب الآتات واما على القول بقائها ففيه ايضا اشكال
(قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق
العدم لان القدم يتا في العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله
لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد
يشاركه الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم
التركيب ليس بشيء اذا اشتراك بالعوارض سيما السلبية
لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو
مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود
المجردات غير تامة) كان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آتفا
ومنها ما يقال (مادليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون
بمحضرتنا جبال شاهقة لا تراها وانه سفسطه)

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الاثن الثاني جزأ من الحركة (قوله كون اول
الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في ان الحدوث متحركا ولا ساكنا (قوله في مكان اول الخ)
الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله يتا في العدم مطلقا) اي سواء كان قبل الوجود او بعده
على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنعت اعداءها باستنادها الى الموجب
لكن فيه انه لا يمنع اجتماع القدم مع جواز العدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجادها سبقا
ذاتيا (قوله بتعين عدمي الخ) الظا 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 للمانع بل هو الواقع لاستزاع اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل برهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمئة 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 قائمتهما (قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهوى الى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يثبت على اصل هندسى وانى له هذا لعدم العلم ليس بدليل لعدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولو لعل ما فى الكتاب الخ) قد يقال ما وقع فى شرح التجريد هو امكان الوقوع المذكور هنا

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه فى الآخرة فينا فدا استمرار الاولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) ابدية دوامها المذكورة فى الكتب الحكيمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا مانا لخروجها بكلمة ما ذمى عبارة عن الممكن ومثل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الخواص الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولو لعل ما فى الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سمع من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ التصد الى ايجاد الموجود متمتع بديهة واعتراض عليه يجوز ان يكون تقدم التصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو التصد الى ايجاد الموجود بوجوه (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة الى النهاية فلا يلزم قدمه قلت بطله برهان التطبيق كما سمع ثم رد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند زال شرطه لازوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر فى حيز آخر فحركة والافسكون

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا تخلو عن وهن ما (قوله) لم يرد الى النهاية) اى بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله ثم رد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

النزاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم التولية ثبوتها
انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشراكة 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 كالهولي والصورة والمجردات قائم فلم يبين
حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ماسبق من حصر المركب في الجسم (قوله

اجزائه المعلومة الخ) اجرى
عليه الشارح كلامه فيما
سيأتي من قوله ان المدعى
حدوث ما ثبت وجوده من
الممكنات وهو الاعيان
المختيرة 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 المعلوم لنا بالمشاهدة
هو ما ذكر فن خالفهما
خالفهما بلا وثيقة فافهم
(قوله خط بالفعل الخ) ان
قبل لاخط بالفعل اذا تماسه
بقطعة من سطحها الواحد
مع ان الاجزاء المتماسه اكثر
من واحد قلنا الفاصل
بين السطح المتماس وغير
التماس خط بالفعل فافهم
(قوله اي مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي
غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
وايضاً 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
فلهذا 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 مما 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 فينبذ كل مفترق واحد جزء لا يجزى
اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم 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 فلا نقطة
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 مبنى على تركب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف
فبح لا يتصور زيادة احد المتصفين بلاتناهي الاجزاء على الآخر ونقصانه عنه لجواز التطبيق
الغير المتناهي حيثئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

ولا وحدة حقيقة لها لانها اما في نفس الوحدة الشخصية او في النقطة المشخصة او في المفارق المشخص ليس الا كما بين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد الشخصية لوسلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده في موضعه الخ) قيل عليه المراد ان تصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المنفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه ووجوده في موضعه واحد واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فيبينهما تغاير والتغاير في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فوردا 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 في 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 ركاكته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير

(قوله هو وجوده في موضعه) اي ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المقروض والاول والثاني والثالث (قوله ليتمقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتمقق 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) اي مطابقا للواقع والا فلتعقل فرض كل شيء (قوله عن ورود المنع) وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت 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 تعيين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في التشرح وآخر ذلك المقصد يرفع الاشتباه عن المتن عند المنصف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمي هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا في حواشي خواجه زاده (قوله فلتعقل فرض كل شيء الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا لكن لا كاذب اذا لمعنى

على ما عرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمى وبالتشبيء 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 الاضافى الخ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافى 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 لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صحَّ عند الناس ابي 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 كلها لانه اسم للكل والا لما صحَّ جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوّزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافى (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 و عرض 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 فى التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعبر فى التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة فى المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراد درج الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هى كذلك

قيل هذا التوجيه ليس بشيء لان التفسير عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطراري فخصص بعلم الانسان بنفسه ووارضه وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدور لنا فالحسيات على تقدير توقعها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شيء آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها لانها في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح

لم يدرج الحسيات باسرها في الكسبي كما يدل عليه قوله كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار كما لا يخفى والحق ان تدقيقات المتأخرين بمعزل عما نحن فيه قوله فكان قسم الشيء قسمية (قسمها منه الخ) القسمية تقضى المبانيئة و القسمية يتألفها فتناقض (قوله ثم قسم الخ) ففي كلام صاحب البداية تقسيمات ثلث تقسيم مطلق العلم الحادث وتقسيم مطلق الاسباب وتقسيم ما بسبب خاص (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة) هي صفة الاسباب على صيغة المفعول وقوله بسبب مباشر على التوصيف

فكان قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع ان التقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداءً وقدم ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون احاصل نظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم ولاتناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحسيات والتجزيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما يتعلق بعده سبباً مستقلاً غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

ايضا وكذا ما سياتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني « قوله » الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جعلتها نظر العقل عموم من وجه (قوله و المقسم اي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم ما بسبب خاص) قوله هو الحاصل بالاعم اي بالعقل مع قطع النظر عن قيده بالمباشرة وعدمها (قوله) فلاناقض اصلاً (لكن ما نراه خلاف الظن كما لا يخفى) قوله بمعنى الحاصل بدون الخ) هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

هذا هو المقسم بالاشارة الى ان المقسم هو السبب المباشر والاقسام هي الحسيات والاشارة الى ان المقسم هو السبب المباشر والاقسام هي الحسيات

هذا هو المقسم بالاشارة الى ان المقسم هو السبب المباشر والاقسام هي الحسيات والاشارة الى ان المقسم هو السبب المباشر والاقسام هي الحسيات

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 تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلاثة فالتقسيم ههنا اتماها ولما 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 يقدر في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذ المباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضروري) اي حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب

(قوله ان الضروري في مقابلة) قلنا نعم وقوله يدخل الخ اذ لا مباشرة في المثال والتجربي والحدسي اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصون العقل فافهم (قوله مهملا الخ)

لا يلائم تقرير الشارح كما استعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي 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 كالتجريبات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي 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 يردان بعضهم ادراج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيمي له وجوابه ان الشارح حل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالي ويفسراه) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي

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

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

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتتة 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) اى 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 الجزئي فا الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل في الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتسب من الآخرو لو سلم فلانم فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اى توقف الشيء) فسر به لان اسم ان هو الاثبات

الذي ما له اثبات الشيء بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله ومثمه (قوله (لا يلزم) 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 له عنوان دخل في نظرية المحمول وقد يحى من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قوله باول التوجه) يعنى لا بالخركتين كما في الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

فلم يطلق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج للحواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آله 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 لقبه حذرا من التكرار الغير المفيد للالرد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالناسخ (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 الشوث واحتماله لاعليه 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 فبيدرد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم 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 افاذة الازمام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الازمامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما تنفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدم تمسكهم من الازماميات لكن الجواب عنه هو انه يريد ان ترددين صحة دليلهم وفساده وايا ما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لا معارضة لعدم الاحتياج الى الابطال في حصول ما ندعي واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوب بنا وبالجملة انه ليس كسائر الحجج الازمامية التي اذا رد 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 الازمام 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 التعبير
فانهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه
بالذكر من بين سائر اليقينات الاستدلالية هو الاعتناء بشانه على انه لامضاهاة بيده
وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولوسلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى (قوله

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فواجده التخصيص
بالذات والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات
في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان
الادلة 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 والافهذ الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع
قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتن
الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا
استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقر ونليس
كذلك وقد يوجه بان القرائن تفك عن الخبر بخلاف
الدلائل ونليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك
في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبدهاة
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)
اقادته 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 ونليس بذلك)
لان الخبر المقر ون لا ينفك
عن قرانته والا فلا يكون
مقرونا ولوسلم فلا نسلم
عدم انفكاك الدلائل ايضا

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

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

فأفهم (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 بدهة
فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بدهة
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
تصوره بها 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 نظريا فتأمل فانه
ادق من الشعر (قوله
عنوان المتغير) بدهته
مبنية على بدهة قولنا كل
متغير حادث والافلا وقوله
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

بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره
ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور الخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول 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
بديهيا فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يع
الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس
الامر وعند العالم في الحال لافي المآل وفيه ما فيه فالاولى
ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى
الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن
عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك اللغوي اذا الاحتمال المآلى انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله
فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فأتدنان دفع
توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فأفهم (قوله فيلغو) قلنا
لأنه على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد باللتفت اليه مع ان معناه
المعنى 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 فى 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 التمرينين فلا غناء

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولا غير بين لان الخ) لا يقال فيه مصادرة لاننا نقول المدعى نفي خفاء الزوم والدليل انتفاء اصل الزوم فلامصادرة الا عند من غفل ان قيل ثم 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

ولا غير بين 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 بالاستزمام والازوم ما يكون بطريق النظر بقريفة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعلم من حيث حدوثة 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 تصديقاله) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واماما 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 ههنا في الامور التبليغية واما في سائرهما فالوجه في ايجاب العلم بها هو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلذوقه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يتخجج الى ترتيب هذا النظر واجيب

اوفق) اى اظهر موافقة لكن لا موافقة 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 الاوقية 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 فجاء توهم انتفاء امكانها فدفعته بكلمة الاستدراك كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمر جاء (قوله على ما اخذه الشارح)

والحق انه فريفة بلا مربة (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي (بان) هي التساوى لان الثالث يعم القول المؤلف من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح عد التصديق في الجملة موافقة والتساوى اوقية (قوله تصديقا) فان قلت من اى شئ يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا الاشارة الى انه عد الكذب من الكبار لان الانبياء اتما يصحون عن الكبار العمدية عند الجمهور خلافا للجمهور تاما هموا بجزوه الاكثر ونحوه بخلافه والصغار العمدية يجوز عند الجمهور السهوية بالاتفاق

والجواز فمعهم التعريف يوجب الجمع بين معنئى المشترك او بين الحقيقة والجواز ولاخلاف فى بطلانهما فان اعتبر عموم الجواز فهو مجاز يجب التحرز عنه فى التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافى فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد يمكن ان يتخلج هذا فى صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه فى 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 فى شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

فى 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 فعنى التعريف الدليل هو الذى يلزم لعله العلم بشئ آخر حاصل منه فالمعترمهاصرة حصول الزوم حصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر فى احواله فقط لا مايعممه والنظر فى 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 ويلزومه من امر اخر كونه ناشئا وحاصل منه 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 اربعتها لان علم النتيجة بعد حصوله من ايتها كانت لا يتفك عنها فامل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قوله فرق الخ) يريدان الاول اعم من الثانية لاعتبار المنشائية فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح فى نفسه لعدم المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون الزوم بين العليين ولازوم بين علميها على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان الزوم بين العليين قلنا بعد تسليم الزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشائية فى الدليل ولا منشائية هنا ذكا ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا باعتبار المنشائية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشئ على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يهد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشائية المتبرهه ما يكون

المهجرة فلاوجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال يحتمل ان يكون تعريفاً تبعاً للمص (قوله ليخصم الخ) قد يقال او ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضاً والجواب هو انه لايرد الاعلى المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الايدياء السانئة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه

ليخصم الخبر الصادق في نوعه يمكن ان يخص فيه تبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة اه) قيل عليه يدخل فيه سحر التنبي 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 عقيبه 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 مهجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من ترتيبها المهجزة على سبيل التشديد والتغليب لا على انها مهجزة حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص بمعنى التعريف ان الدليل بالضرورة في طرفي التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى بالضرورة 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 يكفي 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

المرتبة على الاسباب والاجماع على خلافه فتأمل (فورية الامكان الخاص الخ) قد منه « هذا » على اخذه عاما لان فيه بيان حال الطرفين معادون الثاني لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن على كراهة 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 المعتبر في كونه سببا مقطوع به اذ لو لا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليتمكن 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 هو 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 لاعتقاد كل واحد (فتأمل قوله انسان

بمعنى الاخبار و اضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلا حاجة الى التحمل (قوله فتواتره منوع) بل لم يبلغ اصل المخبرين 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 للتخريفه 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 الاشرط اللهم الا ان يكفى 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 الجديد ورد 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) لتخصيص التعريف برسول البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) يعنى ان ظاهر العطف يقتضى التفريق ولا فائل بهموم الرسول ولا وجه للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوى مما لا شبهة فيه و يؤيده تعريفه

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

جسما واحدا في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان يتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا اخذ بيده شخص يمشي معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التعود لا يرى ان جسما مائلا لا خشونة له اذا كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللامسة وانكاره خشونة محضة (قوله مركب تام الخ) يعني ليس المراد به ما ليس بكلمة (قوله وهو الا وفق للمعنى) لان التلبس ح حقيقى (قوله اللفظ) اى لالمعنى 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) كاخبر

والملمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والاي لم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحااسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف الاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فح كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الا وفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اخبر الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اى الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى ان منشا 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 عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان اخبر

بقوم زيد عند تسارع قومهم الى داره (قوله ومصداقه) وهو فى الاصل آله الصديق بمعنى (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بما عدا ان خبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

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

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

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علماع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذ اربنا جرحا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق و الخطا فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات 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) اى 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 الانسانى فقوله 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 فى 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 النسبة فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا يتا فى ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين فى الاتيين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك الحس ان) اى البصرى لان الكلام فيه وان كان مطلق الحسن لا يدرك المدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (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 موجب ايضا (قوله تقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النسق والاثبات متناقضان آخر ان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لتقيض الصفة ان يكون لها تقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل قأمل (قوله لاثبت) بالفتحات بمعنى الجثة (قوله ان للتصور) اى لتمييزه (قوله لا يحتمل تقيضه) قديقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنهه) اى حين هو كذلك والافهو قد تصور 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 تقضى لئى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والعبر فى العلم عدم احتمال تقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة وقد يجاب بان عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان عوى الفرعية مما لاثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلوسلم ان للتصور تقيضا فتعلقه لا يحتمل تقيضه فلامعنى البناء على عدم التقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنهه لافى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان نأشى على شى فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ماز عوا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم تقيضا المتساويين متساويين وعكس التقيض اخذ تقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر التقيضان بالمتمازيين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتمازيين لذاتهما كان له تقيض ومن ههنا قيل تقيض كل شى رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شى والاشهر هو الاول وقول المنطقيين

(قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان بالالضاحك بالفعل « محمول » تصور بالوجه الأعم (قوله على شى فى الواقع) الشرف قيد على « الاخير (قوله فى التقدير) قيد بوجوده (قوله بالمتمازيين) اى عن الموضوع والتأنى اعلم منه ان تقيض كل شى بهذا المعنى رفعه

بالحسوس لكنه قديحكم بانفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معانذ 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 قديقال 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 اما مقابل الظن، واما

يتناوله ايضا لكن الجهل
 خارج عن كليهما هذا هو
 التحقيق في هذا المقام (قوله
 يخالف العرف) اي العام
 (قوله اي نقيض التميز الخ)
 حله على ما اختاره صاحب
 المواقف وكثير من المحققين
 من ان النقيض للتمييز الذي
 هو انصورية في التصورات
 والنسفي والاثبات في
 التصديقات والاحتمال
 لتعلقه 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) قديقال
 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
 صحح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حلا
 للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشتمل ادرا الحواس) لكن
 عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم
 فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) اي نقيض التميز كما هو الظاهر
 والاحتمال لتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز 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 كادر الكز يدقبل رؤيته واحساسا كادرا كه عند الرؤية

الوقوع واللاوقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقيض للطرفين
 على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون مور دالوقوع
 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 قسامين
 من الصورة الحاصلة بل من موجبها (قوله فخرج الاحساسات) اي على تقدير التقييد

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه ازاميا و الا فلا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم فلا وجد لتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يحجز في اقامة برهان يبطل مذهب الطاقتين الاخرين

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بطلا مكان الاقتصار على الشق الاخير كما قرر فيكون يحتاج دليلا ويقال ايضا فوجه تخصيص الثاني بالازامية لانه تحقيق كالاول على اخذه فليتأمل (قوله واما على العندية ففيه تأمل) وجهه هو ان مال قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما في نفس الامر فيمكن التردد في تحقق النسبتين بالنسبة اليهم كما رد في نفس النبي والثبوت بالنظر الى العنادية ويحاج بان نسبة عدم الارتفاع التقيضين ليست بمنقررة عندهم (قوله قال في شرح المقاصد) لم يذكره تأييد السابق كما ظن بل لا فائدة بطلان نفيهما العلم 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

وهذا النبي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض مانفتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الازام بأن النبي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يبتنى الازام لمنكري اجلي البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الازام في التحقيق وهو بمعنى الوجود لانه نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النبي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النبي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامها على اللادرية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اونبي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا بالضروريات) هذا دليل اللادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات مر او نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فننا في الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه (قوله بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا ما الغلط عام فمن اين يحزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بدهاة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

اشارح و اخلق انه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بانهم جميعا تأمل (قوله قلت) والكلام بدهاة العقل جازمة الخ) قيل هذا هو شاهر بل هو استدلالى ومصداقه حصول الجزم

(قوله يرد عليه) حاصله
 لانسلم ماذكرته من رفع
 الايجاب الكلى لجواز ان
 يراد العلم الاجالى وهو
 متحقق فى الجميع فمحجوز
 حبل الحقائق على
 الاستغراق وفيه مالا يخفى
 (قوله ينافيه الخ) لان العلم
 الكهنى تصويرى فقط (قوله
 لا يلزم) قلنا يلزم بناء على
 البداهة 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 لاعلم اصلا تصوريا
 كان او تصديقا (قوله
 معارضة) على صيغة
 الفاعل (قوله وبه يظهر
 الخ) لا يتصور من ينكر
 الموجودات ان يعترف
 بثبوت المعدومات
 فالتخصيص مغن (قوله
 يرد عليه الخ) قيل ليس
 المراد انه قياس جدلى

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا
 لانه غير مراد وان اريد اجالا فلم فان قولنا حقائق الاشياء
 ثابتة يتضمن العلم الاجالى بالجميع وقد سبق ان المراد
 مانعته حقائق الاشياء فيكون معلوما لثبوتها لا يقال
 نحن نقيده العلم بكونه بالكسنة لانا نقول لادليل على هذا
 التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه واول سلم فبطلان المقيد
 لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال
 ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد 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)
 سمو بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق
 نسبة امر الى امر آخر فى نفس الامر ويقولون ما من
 قضية بدئية او نظرية الاولها معارضة ثنائيا ومثابها
 فى القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق
 الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جزئى على وفق
 السياق والظاهر ان يحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم
 (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم
 حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون
 بأن الصفر اوى يجد السكر فى قدمه اقل على ان المعانى
 تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم معنى
 القول باطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد للشاك (قوله
 وان لم يتحقق نفى 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 جزتم بنفى الحقائق مطلقا

مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما وردته بل هو

بطريق عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تعابير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله ففريد تأكيد) موجه (قوله ويرداخ) لا يرد اصلا لعدم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز نفى انتلية 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 والاكاذب القضية بناء على اختلاط المعدومات فليأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قبل 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 بخمس الانسان يفهم منه عرفانه حصل لي تصور

ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما نعلم الموجود والمعدوم مجازا فلَوْ حُلَّ لَفُظُ الْأَشْيَاءِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ لَمْ يَتَوَجَّهِ السُّؤَالُ أَصْلًا (قوله من تصورا لها) 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 الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)

والتصديق به وباحواله فثبت انه حـ ل العلم على الاستغراق العرفي فان قلت انه حقيق قلت لالان المتبر فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لا يحمل عليه لتعذره والدليل على حل الشارح عليه عدم ايراد الفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لا يحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق في ضمن التصور فلا رد الاعلى من ينكر

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 تخير 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 ليتوسل بذلك الخ صريح فدع عنك الا باطنيل والا كاذيب (قوله باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

في المنشائية اذ لا اتحاد بينهما وبين المعرفة على اخذها بل الظاهر ح ان الداخل في المنشأ هو استعمال الحقيقة في الماهية باعتبار المحقق فمأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل يفيد حل الوجود دون الشئبة فالامر الخارج باعتبار تفرده في الخارج يقال انه موجود و باعتبار امتياز فيه عماعدا و صحة 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 الخ رجح 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 فمما 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 لغوثة في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصوّرة و التقصير على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) اي فلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعته يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود موجودا 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 المشيال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخطأه وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا يطرق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعري الآن شعري 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 يتأهلها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ماسبأني فلما ك الاهمال الذي في قوة الجزئية فلا 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 فمأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن

في التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي لزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر الزماني لان كفاية المازوم في الجزم بالمازوم لا يوجب المعية البدو عن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضي لا يداخل) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيد هو نفي معيته في الجحى لان في سببته لجيئهم فقابله جاءني القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كابدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بان يراد الامكان

<p>مع العرضي لا يداخل ولو سلم يعبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصور بدونه وانفناء المقيد قديكون لتقدم التصور على ان تصور الكنية بالعرضي غير متمتع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على المساهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء اذنا بأنه ناشى عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة</p>	<p>العام) يعني مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشئ كأن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فغدها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحموله فالايجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتى فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعنى</p>
--	---

سلب الضرورة عن النسبة الالتيابية المحفوظة بين التصور والكون بدون * وكون الذاتى فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فغذ ما آتيناك من نقد ما ختما فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء اذنا الخ) كذا قال الشريف الجرجاني في حاشية الكشف في مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا تدخل لها في الدلالة على منشائية ماسبق وسببته بل هى انما تذكر لجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ابرادها في مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هى تأكيد لمبادل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لا يدخل لتعريف

لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية أحد الضميرين كالأختفى على التأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوعة محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللثيم يسئني فان قلت يلزم تفكيك الضميرين وهو باطل لاخلاله بالفهم قلت بعد عدم ارتكاب اللغوية الناشئة

من وحدة المرجع يعين الموصول لان يكون مرجعاً لاحدهما فلا اخلال فان قلت يلزم ان يكون جزءاً ماهية ماهية لوجود الحمل والسببية المعبرة قلت السببية المتبادرة من البناء هي الكاملة التامة لا إطلاقها ولا مانع منها فيحمل عليها وما قيل في دفعه من ان تقديم الظرف للاختصاص فليس بشيء اذا وسلم لم ان لا يصدق التعريف على الماهية المركبة لان لاجزائها سببية ايضا فلا اختصاص وهذا بعد ما سخ لي وجدت مثله في الحاشية العمادية الادبية فسر بعد اوالق

يَنْقِضُ حينئذ ظاهر التعريف بالعرضي اذا الضاحك مابه الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف التبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا وأوقيل في التعريف مابه الشيء هو لكان اخصر (قوله تماماً يمكن تصور الانسان بدونه) اي بالكنهه واما تصوّره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه ويرد عليه الاوزم البيه بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوّره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضاً زمان تصوّر اللازم غير زمان تصوّر الملزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر كافي في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الخاص يلزم ان يجوز تصوّر الكنهه بالعرضي وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصوّر الكنهه

عصى التسيار فابعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اي لان اسم الاستفاد على سبيل كونه مانعاً جامعاً 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 تبعاً فافهم (قوله وايضاً زمان الخ) قيل ان انفكك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البين واحد المتضايقين لازم للآخر مع وجوب المعية

هو الحكم من حيث انه طابقه الواقع (قوله لكن لا يلائمه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله واما الصدق ظهري في عدم الفرق بحسب المفهوم وبتخالفه 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 الانباء) اما كونه اصليا فلان للصدق معينين لا غير على ما صرح بهما الشارح فيما سيأتي عرفي وهو ماسبق انفاو اغوى وهو مادعى اصلته ودليله هو انه قال في الصحاح وقد صدق في الحديث وهو كما ترى لا يمتشى مع الاول فتعين اصالة الثاني واما اتصافه فلانه لاشبهة في اتصاف الحكم بمجهول الانباء هونوع اتصاف به واعمري ان جعلت بالاك 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

لكن لا يلائمه قوله واما الصدق اذ قوله وقد يفرق آد (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 اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أي ثابتا ومحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يستعمل في الاعتبار الثاني بالصدق تميزا (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه ووصف الحكم بالانباء مررت 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 اما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فغير الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الوجود موجود وبين ما به الوجود ذلك الوجود والفاعل اتمامه الاقول وبه يظهر ان الضمير في الشيء وقد يجعل احدهما الموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقبة تواطا وان لم يحمل الاجزاء « ينقض » فان قلت ان زيدا في قولنا زيدا به قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت لاتعلق للقيام زيد بخلاف المطابقة فانهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو كون احدهم بحيث يطابقه الواقع فتسوخ بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشيء هو هو الخ)

هذا هو الذي
يحتاج اليه
في هذا المقام

هذا هو الذي
يحتاج اليه
في هذا المقام

واما بالتخفيف فن قرى كازرون كذا وجدت في بعض الحواشي (قوله فلزمه مالزمه) مرجع المنصوبين الجبائي ومالزمه من ترك الواجب في الكبير العاصي لا يلزم الذين لم يعتبروا اجانب علم الله من معتزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعني الايقاع الى مرتبة التكليف وبيان احكام الدين بوسيلة ما فلزمهم تركه فبين مات صغيرا (قوله الظاهر ان المقول) قبل باباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بحكمة الشيء

عند اهل الحق لكن يقال بعد المرجع يصح وضع المظهر موضع المضمرفكائه قال عندنا فان قيل ماوجه تخصيص هذه المسئلة بهذا التقييد قلنا خصها به تحذيرا عن اتباع من يدعى الالهام وذلك امر اهم في باب العقائد (قوله بقوله حقائق الاشياء ثابتة) ان حل الشبوت على معنى التقرر وعدم اتباعه للادراكات سيشير اليه في تفصيل السوفسطائية لا توجه الاشكال باهوية الحكم فافهم (قوله وتخصيصهم الخ) قيل رد عليه ان اقتصار الشارح على تفسير معنى الحق اشارة الى عدم ارادة طائفة

فَلَزِمَهُ مَالِزَمُهُ وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ ذَلِكَ وَزَعَمَ أَنَّ مَنْ عَمِلَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ الْكَفْرَ عَلَى تَقْدِيرِ التَّكْلِيفِ يَجِبُ تَعْرِيفُهُ بِضَمِّ لُثُوبِ فَلَزِمَهُ تَرْكُ الْوَأَجِبِ فِيمَنْ مَاتَ صَغِيرًا أَوْ ذَهَبَ مَعْتَزَلَةً بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى وَجُوبِ الْأَصْلِحِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا مَعَ الْكَيْفِ الْمَعْنَى الْأَوْفَقِ فِي الْحِكْمَةِ وَالتَّوْبِ وَالْإِدْبَارِ وَالْأَيُّدُ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ (قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريديه اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال اهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد فتح الباب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

مخصوصة بل الى كون المراد تعريضاً لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لا يخفى عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان فافهم (قوله رعاية الخ) رد عليه ان جعل البناء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق آخر لها في هذا التركيب فلاوجه للتعليل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار معنى لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

مداد بعضهم
جان علم الله
المنصوبين الجبائي
قوله فلزمه مالزمه
الذي لم يعتبروا
اجانب علم الله
من معتزلة بصرة
لان الواجب عندهم
التعريض للثواب
يعني الايقاع الى
مرتبة التكليف
وبيان احكام الدين
بوسيلة ما فلزمهم
تركه فبين مات
صغيرا (قوله الظاهر
ان المقول) قبل
باباه قول المص
فيما بعد والالهام
ليس من اسباب
المعرفة بحكمة
الشيء عند اهل
الحق لكن يقال
بعد المرجع يصح
وضع المظهر
موضع المضمرفكائه
قال عندنا فان
قيل ماوجه
تخصيص هذه
المسئلة بهذا
التقييد قلنا
خصها به تحذيرا
عن اتباع من
يدعى الالهام
ذلك امر اهم
في باب العقائد
(قوله بقوله
حقائق الاشياء
ثابتة) ان حل
الشبوت على
معنى التقرر
وعدم اتباعه
للادراكات
سيشير اليه
في تفصيل
السوفسطائية
لا توجه
الاشكال باهوية
الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم
الخ) قيل رد
عليه ان اقتصار
الشارح على
تفسير معنى
الحق اشارة
الى عدم ارادة
طائفة

الذي لم يعتبروا
اجانب علم الله
من معتزلة بصرة
لان الواجب عندهم
التعريض للثواب
يعني الايقاع الى
مرتبة التكليف
وبيان احكام الدين
بوسيلة ما فلزمهم
تركه فبين مات
صغيرا (قوله الظاهر
ان المقول) قبل
باباه قول المص
فيما بعد والالهام
ليس من اسباب
المعرفة بحكمة
الشيء عند اهل
الحق لكن يقال
بعد المرجع يصح
وضع المظهر
موضع المضمرفكائه
قال عندنا فان
قيل ماوجه
تخصيص هذه
المسئلة بهذا
التقييد قلنا
خصها به تحذيرا
عن اتباع من
يدعى الالهام
ذلك امر اهم
في باب العقائد
(قوله بقوله
حقائق الاشياء
ثابتة) ان حل
الشبوت على
معنى التقرر
وعدم اتباعه
للادراكات
سيشير اليه
في تفصيل
السوفسطائية
لا توجه
الاشكال باهوية
الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم
الخ) قيل رد
عليه ان اقتصار
الشارح على
تفسير معنى
الحق اشارة
الى عدم ارادة
طائفة

الذي لم يعتبروا
اجانب علم الله
من معتزلة بصرة
لان الواجب عندهم
التعريض للثواب
يعني الايقاع الى
مرتبة التكليف
وبيان احكام الدين
بوسيلة ما فلزمهم
تركه فبين مات
صغيرا (قوله الظاهر
ان المقول) قبل
باباه قول المص
فيما بعد والالهام
ليس من اسباب
المعرفة بحكمة
الشيء عند اهل
الحق لكن يقال
بعد المرجع يصح
وضع المظهر
موضع المضمرفكائه
قال عندنا فان
قيل ماوجه
تخصيص هذه
المسئلة بهذا
التقييد قلنا
خصها به تحذيرا
عن اتباع من
يدعى الالهام
ذلك امر اهم
في باب العقائد
(قوله بقوله
حقائق الاشياء
ثابتة) ان حل
الشبوت على
معنى التقرر
وعدم اتباعه
للادراكات
سيشير اليه
في تفصيل
السوفسطائية
لا توجه
الاشكال باهوية
الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم
الخ) قيل رد
عليه ان اقتصار
الشارح على
تفسير معنى
الحق اشارة
الى عدم ارادة
طائفة

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

اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار
فان الفاسق ^{يُحَدِّدُ} 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 اِلَى الْجَنَّةِ فَلَا تَكُونُ دَارَ الْخُلْدِ وَقِيلَ اَهْلُهَا اَطْفَالُ
المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل
(قوله فقال الحسن البصرى قد اعترل عنا) ان قلت
سيجيء ان امر تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن
فلا اعترال عن مذهبه قلت الكافر يتصرف عند الاطلاق
الى الجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين
عندهم (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين
الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
يتأني كونهما دار ثواب وعقاب لا تقول معنى كونهما
دار ثواب وعقاب ^{انها} محل للثواب والعقاب لان كل
من دخلها ثاب ^{ويُعاقب} ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل
الثواب والعقاب وهم الكافرون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة لا ثواب فالمراد بقوله
فَادْخُلَ الْجَنَّةَ دُخُولُهَا مُثَابَاتِهَا ^{وَمُسْتَحَقَاتِهَا} كما يدل عليه
السياق ولذا فرغ على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقيل عليه قوله فَدَخَلَتْ النَّارَ (قوله فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرى الى
وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بمحل
او سئل يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجباني اعتبر
في الانفع جانب علم الله تعالى فواجب ما علم الله تعالى نفعه

العبد من الايمان (قوله
قال بعض السلف) اي
من اهل السنة (قوله
انهم محل للثواب
والعقاب) قيل ظواهر
التصوص تدل على كون
دخول النار جزاء الكفر
والعصيان واجمع الامة
عليه فالصواب 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 كلمة
مادون الاخر فافهم
(قوله معتزلة بصرى)
ومنهم ابو علي محمد
بن عبد الوهاب الجبائي

كذا في شرح المواقف والجهلاء بالتشديد والمدن من قرى بصرى « فلزمه »

المراد من قوله لا يثاب ولا يعاقب ان كل من مات في زمان فترة من الرسل

المراد من قوله لا يثاب ولا يعاقب ان كل من مات في زمان فترة من الرسل

المراد من قوله لا يثاب ولا يعاقب ان كل من مات في زمان فترة من الرسل

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

فقهيّة معرفة التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا (قوله فيخرج علم جبر ائيل 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 يتأني حصول الاخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الجاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال ليتأخر عن علم جبر ائيل والرسول عليهما السلام فانه بالخبر لا يتخيم 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 الموصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق للفلسفة) عد في الواجب كونه بازاء المنطق وجه آخر مغايراً لكونه مؤثراً للقدره على الكلام وجعلهما الشارح نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كان المنطق يفيد قوة على المنطق فيؤول الى كونه مؤثراً للقدره (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اي اولاً اذ لو لم يقيد به لصاع إماميد الاول في الاول اود كرو 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 ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلام السلف (قوله وثبت المتزلة بين المنزلتين)

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 اعمام ما يمكن حصوله
العلم بالاسم والذات
يكون نظراً الى ان
دوم علم بمعنى
فيلعب عدم حصول
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) كائن 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 يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالف اظه الممدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينئذ جاز 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

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) كائن 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 يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالف اظه الممدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينئذ جاز 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 طالها او وقف على اديتها حصل له معرفة الاحكام عن اديتها ولت ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان عزم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر ومثلاً وقد يقال التغيرات الاعتبارية كافي في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كماله وانما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فيسابق الكلام اعني قوله عن تدوين العليين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقهية المقلد وليس بفقهاء اجاماً وظاناً ما يقال انه كما اجتمع القوم على عدم فقهية المقلد كذلك اجتمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

المفيدة 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 التصديقات وقيل عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

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) كائن 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 يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالف اظه الممدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينئذ جاز 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

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) كائن 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 يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالف اظه الممدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينئذ جاز 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 لله (والتوفيق) متكلم مثلاً وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل الينا في المصاحف توازا 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 كافة (قوله يأتي عنه) وجه الابهاء هو ان التدوين جمع الالفاظ فالتصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لا ظهور 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 مخصصي الموضوع بالدات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصي الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقيل لا يجوز جله على التخصيص ان لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لا شبهة في اقتضائه القصر القلبي الذي هو نوع من القصر الاضافي لان علة الاستغناء على اعتقاد منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبنا بالتخصيص ما في قلبه من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقي بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) كلمة ما عبارة عن المسائل المدونة على ما يشير اليه وانما حل عليها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما في شرح المقاصد وجوه الاول طلب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات ان لا يتوقف الاعلى مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذي اطلق عليه اسم العلم

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما اتوقف ولو من جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تينك المسئلتين من المسائل

لَا مَاتُوهُمْ مِنْ عَدَمِ الشَّرْفِ وَالْعَاقِبَةُ الْحَمِيدَةُ الْأَيْرَى أَنَّهُ لَمَّا ظَهَرَ الْفَيْتُ فِي زَمَنِ الْمَالِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ دَوَّنَ فِي الْفَقْهِ مَعَانِيَهُ مِنَ التَّابِعِينَ (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فَا ن قِيلَتْ الْفَقْهُ نَفْسُ مَعْرِفَةِ الْاِحْكَامِ لِأَمَّا يَفِيدُهَا قُلْتُ الْمَعْرِفُ هَهُنَا

الكلامية والثاني ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدي الى اطلاق العلم على الجهل 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 في ضمن فرد هو في الطبقة العليا او بالنسبة اليه في ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلا استنزاه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير عالما والذكي القادر على الالف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثاني فلا استنزاه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلا استنزاه سلب العلم بالكلية وشاعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين بلائها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قلبه تعسف على انه يستلزم فهاهنا الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة في تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة في ملكة كل تعريف فن

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

الاحكام مختصة بهذا الفن فافهم وأجاب 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 يثبت كونه حجة اي دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الحجية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لا دخل للحجية في عروض القدرة لواجب مثلا وأجيب بأن القيدانها وقابلية التعلق

على معمولي عاملين مختلفين والجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية أصلية ككون الإجماع حجة والاطمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمفارقة 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 يعد وانما بحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة آتاهي من الفقهيات الا عند بعض الشيعية (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيدا لبيان شرف العروة غاية 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 اهتموا بقوله لصفاه عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدّم عليه للاهتمام اول الاختصاص اي سبب استغنائهم هذه الامور

كما في سائر الموضوعات ولان ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية لالاخر فالقابلية منشأ العروضهما وورد بأن نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية وذلك مستثنى في موضعها وقول تأيد الله وتوفيقه ان القيدانها صحة التعلق فهي تم القابلية والفاعلية فالدفع الاشكال فتدبر بالمعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه الملاوة

هذا الذي تفتقر اليه العمل بالعلم الثاني
الاول كيقين العمل بالعلم الثاني
طرقه في ذلك وتعلقه بالعلم الثاني
بما ذكره في المتن من مقتضى الاعتقاد بالعلم الثاني
والتعلق بالعلم الثاني

انتساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالتأويل واجب في تعلق العلم الثاني لثلاث يلزم
تعلق الشيء بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكلبي تأمل (قوله من حيث الكيفية)
قيل هي كونه على وجه يترسعة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما يتعلق
بالاعتقاد المثل وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فلا يظهر 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
وارادة هذا التعلق ههنا
بطريق كون التعلق من
الطرفين فلا يرد ان التعلق
بكيفية العمل ليس الا بطرف
واحد اللهم الا ان يكتفى
بالدلالة الالتزامية فافهم
(قوله او التصديق
باقضية) اي حين اريد بها
التصديقات (قوله
المعتقدات) اذا اريد اول
الاعتبارين يجب تخصيصها
بمجرد الطرفين لينطبق

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية لئس كذلك
وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووجوده
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 بالعمل ولا فهم
عدو الفرائض باعن الفقه وموضوعه التركة ومسحقوها
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل
ان يقال ان الصلاة يجب بسبب الوقت كما ان 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 عرفه بان علم بحث فيه عن كيفية
قسيمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومسحقوها على
ما قيل وبالجملة لتعميم موضوع الفقه تمام يقبل 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 اذا 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 ومسحقوها وموضوع علم الفرائض مع كونه بايمان الفقه ثم ذكر ما حاصله
ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسألة لا يرجع موضوعها

على العمل بتعلقه بغيره
فمنه من جميعها المستحق
تعلقه وتعلقه بالعلم الثاني
ما يتعلق بكيفية الاعتقاد
الايان واجب وبغيره
الواجب داهية قول
فمنه من جميعها المستحق
تعلقه وتعلقه بالعلم الثاني
ما يتعلق بكيفية الاعتقاد
الايان واجب وبغيره
الواجب داهية قول

هذا الذي تفتقر اليه العمل بالعلم الثاني
الاول كيقين العمل بالعلم الثاني
طرقه في ذلك وتعلقه بالعلم الثاني
بما ذكره في المتن من مقتضى الاعتقاد بالعلم الثاني
والتعلق بالعلم الثاني
هذا الذي تفتقر اليه العمل بالعلم الثاني
الاول كيقين العمل بالعلم الثاني
طرقه في ذلك وتعلقه بالعلم الثاني
بما ذكره في المتن من مقتضى الاعتقاد بالعلم الثاني
والتعلق بالعلم الثاني

المثال) قيل حسنه امر ذوقى غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يفيد عن تأويل
الخبر فنأويل الانشاء الذى فى المثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير
ويجاب بأن دعوى البدايه فى محل النزاع مجز وقصور والعلاوة لا يفتت بها لان
من ادعى حسن المثال اعتبر اتفاقى مثله تقدير المبتدأ فى المعطوف بقريضة المعطوف
عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله ومدوح وكالتة 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

<p>فى العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية الاهم الا ان يحتمل على الخبر يدى الاول او التاكيد فى الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهر او الثانى فينبذ يجعل العلمان 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 يعد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به يعلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل</p>	<p>بالوجوب) كوجوب 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</p>
---	---

الحكم من جملة على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة واعلمها من حيث
سبب ومنشأه وجودها فيما عطف على مدخولها (قوله او التاكيد فى الثانى) اى فى جواب
السؤال الثانى وهو لزوم الاستدراك فان قلت اعتبار التاكيد التزام للاستدراك قلت
المقبول ليس عين المراد فافهم (قوله ووجه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق
وتعلقهم بالنسبة حسن الوجه (قوله فينبذ يجعل العلمان) ليكن تعلقها بالحكم بمعنى الايقاع
(قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسبه بالكتابة (قوله فالامر ظاهر) يعنى يجوز
تعلق احد التسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ تحصيله كما
تعلق القسم الاخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون العلق بمعنى

قوله فى العلم بالوجوب
واخوانه واستدراك
قيد الشرعية

قوله فى العلم بالوجوب
واخوانه واستدراك
قيد الشرعية

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى السند لكنه بعد من حيث انه حل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكيل 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 واو ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض الموسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحي لا يجب تعدد ظرفيه 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 اخرك زيد فليرد 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 فيأله محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى * قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل * لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي إذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا محتصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما جهلة 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 وبعد 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 والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذي لا يجوز بخلافه 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 ولا 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 للخبر بدلالة التام على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن

ذلك الشيء مع أنك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعداد والكتاب اساس اعداد اساس
الذات والاول غير الثاني فلاشكول فافهم فان مانلى عليك من المقال قدخفى على
كثير من افاضل الرجال (قوله والغيب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفننا لكن

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 بجوهو عهما) يعنى
اعتبر البدلية بعد ربط

والغيب ما اشتد سواده فربما جحان الشك على الوهم اُضف
الغيب اليد والظلمة الطائفة الى الوهم (قوله نجم الملة
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها اطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب بآلة
والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تتجمع عليها آلة
(قوله في دار السلام) اى الجنة سُميت بها لسلامة اهلها
من كل الميوآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين * ولان السلام اسم من اسماء الله
تعالى فاضيف اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
(قوله طابوا يا كسح المقال) الكسح الجب وطى الكسح
كناية عن الإغراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجز
بجوهو عهما بدل من الطرفين اويان لهما ولما تعدد التبوع
معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما
على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسى ونم
الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان
الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية
وكذا على حسى باعتبار قنمذ معنى يحسبني لانه خبر ايضا
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار
عنه تعالى بانه كافى وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعبر

بينهما بالعاطفة ليكون كلفوظ واحد كذا قل شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »
(قوله انشاء التوكيل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء الطلب
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل في الاخبار مع اقتضائها
المقام وعدم ارتضاءه ثم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

مجموع

(قوله على انه لا يمنع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين القضيتين 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 بقرنها بلا عاطفة فيما وقعت اولها ولاؤها فيما ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة اولها في امثال ما نحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو ويحكم 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 اخبرك قال فان قلت اما بالتفصيل فلا بد فيه من التكرار فان قسمه قلت

المذكور قبله قسميه وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فن نظر فيه بكماله علم علونظره ووسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا

على انه لا يمنع 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 توفقان

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 يلبثت اليه مع ظهور الخلق لكن يبقى فيه شئ وهو انه جل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلبثت الى ما يفهم من المواقف وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لا بد من رعايته معها أمكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول المعوث قلت المراد توقف ثبوتها اعنى التصديق بكونهما 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 اجنئ 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 الشئين لا يمكن في ان واحد فقد
 غفل اذا تصال لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال ان آخر التسمية بان همزة
 انما يتحقق عند المتأخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اى التصق توحد برأيه وما يدكر من
 معنى الظرفية فانما هو افادة المحصول (قوله اى تفرّد به الخ) هذا هو معناه الشائع
 لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او للاصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها
 لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فن ادعى التخصيص
 بالبعض فعليه النقل من ائمة اللغة والمناسبة الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها
 على ان المحشى الفاضل الذكى لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

يقال توحد برأيه اى تفرّد به واستقل فعنى التوحد بجلال
 الذات عدم شراكة الغير في جلال الذات او الذات اجللة
 على نهج حصول الصوورة ويحمل ان يكون للابسة فتح
 صيغة التفعّل اما للاصيرورة بدون صنع كقولهم تتحجر الطين
 اى 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
 وحدته الكاملة او الذاتية
 ملتصق بجلال ذاته كما قيل

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

Handwritten marginal notes in Arabic script, including phrases like "قوله فعنى التوحد", "قوله بجلال الخ", and "قوله الكمال".

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضوع الذي منه ينال الماء و اضافته بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورد مجازا او على حذف المضاف اى مورد ماء كما يخفى والمدين اسم قريفة شيب عليه السلام استبرههنا المعنى المجمع 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 يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماك) بكسر السين السما كان كوكبان نيران و السماك من منازل القمر والسعودودة خلاف الخوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله التحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير)

يُوجَدُ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَتَّقُونَ مِنْهُ الْمَطَالِبَ • فَإِنْ رَفَعَهُ
 إِلَى سِمَاكِ الْقَبُولِ * فَقَدْ سَعِدَ كَوْكَبُ الْأَمَلِ فِي بَرْجِ شَرْفِ
 الْحُصُولِ • وَاللَّهُ وَلِيُّ الْإِعَانَةِ وَكَفَى بِهِ وَكِيلًا • قَالَ الشَّارِحُ
 التَّحْرِيرَ • عَامِلَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِلَطْفِهِ الْخَطِيرِ بِعِدْمَاتَيْنِ بِالتَّسْمِيَةِ
 (الْحَمْدُ لِلَّهِ) أَقُولُ فِي تَعْقِيبِ التَّسْمِيَةِ بِالتَّحْمِيدِ اقْتِدَاءً بِأَسْلُوبِ
 الْكِتَابِ الْمَجِيدِ وَعَمَلٌ بِمَا شَاعَ بِلِ وَقَعَ عَلَيْهِ الْاجْتِمَاعُ وَامْتِثَالٌ
 بِحَدِيثِ الْإِبْتِدَاءِ وَمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَعَارُضِهِمَا فَدَفُوعٌ
 أَيْ مَا يَحْمَلُ الْإِبْتِدَاءَ عَلَى الْعَرَفِيِّ الْمَمْتَدِّ وَيُحْمَلُ أَحَدُهُمَا
 عَلَى الْحَقِيقِيِّ وَالْآخَرَ عَلَى الْإِضَافِيِّ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَلَوْ
 أَنْ تَجْعَلَ الْبَاءَ فِي الْحَدِيثَيْنِ لِلْإِسْتِعَانَةِ وَلَاشَكَ أَنْ

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

بالشائع والامثال 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 جعل البدء فى حديث التسمية
 على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامثال فيه وعلى تقدير
 الحمل على محمل آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى
 الممتد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر
 وقائدة 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
 كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لا بد من تصدير هابذ كرها

تأثير اللفظ فى التصدير

تأثير اللفظ فى التصدير

تأثير اللفظ فى التصدير

حال البقطة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن
 في الخجاج بلالاف وآصف بفتح الصاد هو ابن رخيصاوز 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 بمدوحته دللا
 (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 متجدا والمذ
 السبيل والنوال العطاء
 (قوله متبجر) اي متعبق
 (قوله عالم بحاله) اي
 بازائه والمراد انه فريده
 كانه لا يوازيه احد غيره
 (قوله سبحان) اسم
 لافصح شعراء العرب حتى
 قيل في حقه انه كان لا يكرر
 لفظا وان تكلم سنة كاملة

ناظورة الديوان آصف عصره * وهو الوزير الفرد في
 اقباله * محمود اهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن
 خصاله * بكلمه في الاوج بدر كامل * بحر محط زاجر
 بنواله * في كل علم عالم متبجر * في فن جلم عالم بحاله *
 سبحان عني في فصاحة لفظه * معن بليغ الخجل في افضاله
 الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في اقواله *
 للناس يبدل ليس يمسك لفظه * فكما تما لفاظه من ماله *
 يتراحم الانوار في وجناته * فكما ته متبرقع بفعالها *
 وهو الذي عم الانعامه وفسا * الوزير الكبير محمود باشا
 اوضح الله غرة العزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه *
 ولازال مورد افضاله ماء مدين المأرب

مايوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعنى بالفتح عاجز (قوله معن) بالفتح ثم السكون
 ابن زائدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء و الافضال الانعام (قوله الصائب
 الافكار) اي الذي افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراق 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 فكما ته) الضمير راجع الى ما
 سبق ومتبرقع لأيس البرقع والفعال مصدر بئالآلة والمعنى ان انوار وجناته من آثار
 فعاله الحسنة (قوله وفسا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم
 فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اي رايته (قوله ولازال) ناقصة

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما فَعِيلٌ او فَعِيلٌ لكن على الاول التصرف الصرفي بلا قياس (قوله وصحبه الخ) جمع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها الساري هذا النبراس الخ) فدونك جواب لامنا بمعنى خذو الساري السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح في ازالة الظلام المطلق لوجودها في ضمن كل من ازالته ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالية والمعنى ايها السائر في ليالي 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 اخفاء المعاني ومن

تبعضية والظرفية حال من المكامن اي كائنة من اجزاء الشرح (قوله امليته او ان الدعة) الاملاء الكتابة واوان 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

بسم الله الرحمن الرحيم

أَمَّا بَعْدُ الْحَمْدُ لِسُبْحَانِهِ * وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ رُسُلِهِ * وَاللَّهُ
 وَصْحِهِ مَوْضِعِي سُبْحَانِهِ * فَدُونُكَ أَيُّهَا السَّارِي هَذَا النَّبْرَاسُ *
 كِتَابٌ فِيهِ نُورٌ وَهُدًى لِلنَّاسِ * يُرْسِدُكَ إِلَى الْمَكَامِنِ الْخَفِيَّةِ
 * مِنْ شَرَحِ الْعُقَايِدِ النَّسْفِيَّةِ * أَمَلِيَّتُهُ أَوْ انْ الدَّعَّةِ *
 وَالِاسْتِرَاحَةِ عَنِ فَتُورِ انْطَاطَعَةِ * سَالِكًا فِيهِ جَادَةٌ
 الْإِيْجَازِ * مِنْ غَيْرِ تَعْمِيَةٍ وَالْغَايِزِ * وَحِينَ مَاجَتْ حَوْلَ
 تَحْسِينِهِ * وَرَمَتْ تَرْبِينَ شَيْئِهِ وَسَيِّئِهِ * أَلْحَقْتَهُ إِلَى خِزَانَةِ
 مَنْ لَمْ يَمَثَلْ لَهُ فِي الْعُلَى * وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى * الصَّاحِبِ
 الْأَعْظَمِ * وَالذُّسُورِ الْمَعْظَمِ بَابُهُ كَعْبَةُ الْحَاجَاتِ

الطريق واضاقها بيانية (قوله من غير تعمية والغايز) وهما بمعنى واحد وهو سؤق الكلام في غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجدادة فافهم (قوله ماجت) مامصدرية والحووم بالفتح والحومان الدوران حول الشيء (قوله ورمت) الروم بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل المتخلية بالدلائل والسين الغير المتخلية (قوله في العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل) يقال لصفة الشيء مثله (قوله الصاحب) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير في العرف العام (قوله والذسور) بضم الدال معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس

حاشية بهشتی علی الخیالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتكلم بالكلام * وعلى رسوله الصلاة والسلام * وعلى آله وصحبه على الدوام *
 (وبعد) فيقول اضعف عباد الله القوى * رمضان بن محسن الويزوي * افازها لله
 بفضلها الجسام * يوم يؤخذ بالذواصي والاقدام * ان ذخيرة يومى وعدي * ومكان روجي
 من جسدى * اخي وقرّة عيني ابراهيم * اكرمه الله بالنعيم المقيم * لما أخذ في قراءة هذه
 الحواشي * التي فاقت من بين اعزة العواشي * جادت القرحة اثناء التعليم * بفرأيد
 جسان زينة عن التبليم * فجمعت ما وجدته من النكات * ونفقت منها ما لا تليق بالاثبات
 ونظرت في الحواشي الكستلية * التي هي كهكاهة الآثار العلية * فأذركته في منتهيه
 بالوثيق * من غير جبن من زهير المهيب * فجاء كتابا تيرا كالصباح * مثل نوره كشكاة
 فيها مضباح * بالهام من الغني * هدية في لكل طالب ذكي * لكنه بعد شروعي في بذل
 الجهود * وقبل وصولي الى آخر المقصود * تحلّ المرحوم الى فضاء القدس * الأهم
 وطنه في رياض الأنيس (شعر) ان باز المراد طاروق قد بات بالي رمية الأحران * هو قد
 فاز بالمنى وأنا حارب في منتهى الحمران * وكان منتهيا للاستعداد * فهذا امر تقطع
 دونه الأكباد * وتاريخ أقباله على الله الكريم * قل سلام قولان رب رحيم * فعاية
 المنى من ناظري هذا الكتاب * أن لا يجرموه دعاهم السعجاب * وانا الارجوا بالوقوع
 في هذا الامر العسير * عطية سلطان ولا مطية وزير * بل المأمول من الله احسن
 القبول * وهو نعم المأمول ونعم المسئول * وهانا أخوض في المراد * طالبان الله الرشيد
 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 قسما من القياسة

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله المتكلم بالكلام
 وعلى رسوله الصلاة والسلام
 وعلى آله وصحبه على الدوام
 فيقول اضعف عباد الله القوى
 رمضان بن محسن الويزوي
 افازها لله بفضلها الجسام
 يوم يؤخذ بالذواصي والاقدام
 ان ذخيرة يومى وعدي
 ومكان روجي من جسدى
 اخي وقرّة عيني ابراهيم
 اكرمه الله بالنعيم المقيم
 لما أخذ في قراءة هذه
 الحواشي التي فاقت من بين
 اعزة العواشي جادت القرحة
 اثناء التعليم بفرأيد
 جسان زينة عن التبليم
 فجمعت ما وجدته من النكات
 ونفقت منها ما لا تليق بالاثبات
 ونظرت في الحواشي الكستلية
 التي هي كهكاهة الآثار العلية
 فأذركته في منتهيه بالوثيق
 من غير جبن من زهير المهيب
 فجاء كتابا تيرا كالصباح
 مثل نوره كشكاة فيها مضباح
 بالهام من الغني هدية في
 لكل طالب ذكي لكنه بعد
 شروعي في بذل الجهود وقبل
 وصولي الى آخر المقصود تحلّ
 المرحوم الى فضاء القدس
 الأهم وطنه في رياض الأنيس
 شعر ان باز المراد طاروق
 قد بات بالي رمية الأحران
 هو قد فاز بالمنى وأنا حارب
 في منتهى الحمران وكان منتهيا
 للاستعداد فهذا امر تقطع
 دونه الأكباد وتاريخ أقباله
 على الله الكريم قل سلام
 قولان رب رحيم فعاية
 المنى من ناظري هذا الكتاب
 أن لا يجرموه دعاهم السعجاب
 وانا الارجوا بالوقوع في
 هذا الامر العسير عطية
 سلطان ولا مطية وزير بل
 المأمول من الله احسن القبول
 وهو نعم المأمول ونعم
 المسئول وهانا أخوض في
 المراد طالبان الله الرشيد
 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 قسما من القياسة

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله المتكلم بالكلام
 وعلى رسوله الصلاة والسلام
 وعلى آله وصحبه على الدوام
 فيقول اضعف عباد الله القوى
 رمضان بن محسن الويزوي
 افازها لله بفضلها الجسام
 يوم يؤخذ بالذواصي والاقدام
 ان ذخيرة يومى وعدي
 ومكان روجي من جسدى
 اخي وقرّة عيني ابراهيم
 اكرمه الله بالنعيم المقيم
 لما أخذ في قراءة هذه
 الحواشي التي فاقت من بين
 اعزة العواشي جادت القرحة
 اثناء التعليم بفرأيد
 جسان زينة عن التبليم
 فجمعت ما وجدته من النكات
 ونفقت منها ما لا تليق بالاثبات
 ونظرت في الحواشي الكستلية
 التي هي كهكاهة الآثار العلية
 فأذركته في منتهيه بالوثيق
 من غير جبن من زهير المهيب
 فجاء كتابا تيرا كالصباح
 مثل نوره كشكاة فيها مضباح
 بالهام من الغني هدية في
 لكل طالب ذكي لكنه بعد
 شروعي في بذل الجهود وقبل
 وصولي الى آخر المقصود تحلّ
 المرحوم الى فضاء القدس
 الأهم وطنه في رياض الأنيس
 شعر ان باز المراد طاروق
 قد بات بالي رمية الأحران
 هو قد فاز بالمنى وأنا حارب
 في منتهى الحمران وكان منتهيا
 للاستعداد فهذا امر تقطع
 دونه الأكباد وتاريخ أقباله
 على الله الكريم قل سلام
 قولان رب رحيم فعاية
 المنى من ناظري هذا الكتاب
 أن لا يجرموه دعاهم السعجاب
 وانا الارجوا بالوقوع في
 هذا الامر العسير عطية
 سلطان ولا مطية وزير بل
 المأمول من الله احسن القبول
 وهو نعم المأمول ونعم
 المسئول وهانا أخوض في
 المراد طالبان الله الرشيد
 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 قسما من القياسة

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله المتكلم بالكلام
 وعلى رسوله الصلاة والسلام
 وعلى آله وصحبه على الدوام
 فيقول اضعف عباد الله القوى
 رمضان بن محسن الويزوي
 افازها لله بفضلها الجسام
 يوم يؤخذ بالذواصي والاقدام
 ان ذخيرة يومى وعدي
 ومكان روجي من جسدى
 اخي وقرّة عيني ابراهيم
 اكرمه الله بالنعيم المقيم
 لما أخذ في قراءة هذه
 الحواشي التي فاقت من بين
 اعزة العواشي جادت القرحة
 اثناء التعليم بفرأيد
 جسان زينة عن التبليم
 فجمعت ما وجدته من النكات
 ونفقت منها ما لا تليق بالاثبات
 ونظرت في الحواشي الكستلية
 التي هي كهكاهة الآثار العلية
 فأذركته في منتهيه بالوثيق
 من غير جبن من زهير المهيب
 فجاء كتابا تيرا كالصباح
 مثل نوره كشكاة فيها مضباح
 بالهام من الغني هدية في
 لكل طالب ذكي لكنه بعد
 شروعي في بذل الجهود وقبل
 وصولي الى آخر المقصود تحلّ
 المرحوم الى فضاء القدس
 الأهم وطنه في رياض الأنيس
 شعر ان باز المراد طاروق
 قد بات بالي رمية الأحران
 هو قد فاز بالمنى وأنا حارب
 في منتهى الحمران وكان منتهيا
 للاستعداد فهذا امر تقطع
 دونه الأكباد وتاريخ أقباله
 على الله الكريم قل سلام
 قولان رب رحيم فعاية
 المنى من ناظري هذا الكتاب
 أن لا يجرموه دعاهم السعجاب
 وانا الارجوا بالوقوع في
 هذا الامر العسير عطية
 سلطان ولا مطية وزير بل
 المأمول من الله احسن القبول
 وهو نعم المأمول ونعم
 المسئول وهانا أخوض في
 المراد طالبان الله الرشيد
 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 قسما من القياسة

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

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

- ﴿ نحمد الله على ما وقفنا 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 مصلح 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 محفوظة 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 والخواشى * بحاشية المولى البهشتى ﴾

دون الالامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كال متوقع متنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن
ماضيها وآتيها غير مسلم
وباقى المقدمات مسلمة
عندنا ايضا وان اختلف
المأخذ لكنها لا تفيده
الافضلية بمعنى كثرة
الشواب بل لو فرض
تمام جميع المقدمات
لا يفيدها ايضا بل نقول
جميع الادلة المذكورة
فيما بعد لو فرض صحتها
وتمامها لاتدل الاعلى كثرة
فضائلهم وكالهم لاعلى
كثرة ثوابهم عند الله كما هو
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 عبدا لله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى 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 النصارى استعظموا
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل
ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى
* ابرى الاكه والابرص واحي 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 ويقدر ان باذن الله
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكه والابرص
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو في امر التجرد

واظهار الآثار القوية لافى مطلق الشرف

والكمال واللالاة 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

البياض النقية * تمت، بعون الله

تعالى *

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نينا عليه السلام وآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية 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 قاض فيه لانفسيا 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 الاشارة 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 بالكوائن ماضيها وآتيها 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 * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اترد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتحمين ليس الا للبحر عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران ان غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجمع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمال 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 اجزها 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 اضعاقة مضاعفة 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 لعلة 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 تختلف 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 اتي جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى عمله وقضاه فقالوا تجعل 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 للائذنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى* و علم 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 و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين* والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معهم ولا به فيما عدا ذلك ولا خفاً 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

العصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض التسميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه 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 لما جاز اعتراض 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 لامثب) 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 حيث ذو فهمه * 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 وللخطيئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فن الله والاخفى ومن الشيطان وقد اشتهر تحطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا في الاجتهادات * الثالث ان القياس مظهر للحكم لامثب له فالتاب 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 العحة والفساد او الوجوب وعدمه وتام 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 فبالاجاع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالعبودية لا دم 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) اي الدينية والادعوى الضرورة العقلية في الافضية بمعنى كثرة الثواب لاصحيا عند من يرى الثواب بمجرد فضل

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراف الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا لطلوع 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 لا حكم 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 والمنكلمين * الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المنكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضى 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 وحقايقه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بالآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وأن اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجما بشرائطه وار كانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة 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 الموضوع 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 فخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احداهم كالرأس الخنيز ويكفون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد في الروايات انه رجل جسم قصير فحج حجر 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 الفاعليهم الطيالة 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 خاصة هرة وقرن ابل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي

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

وَالدَّجَالُ وَالدَّابَّةُ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَتُرُوعُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَثَلَاثَةُ حُسُوفٍ خَسَفَ فِي الْمَشْرِقِ وَخَسَفَ فِي الْمَغْرِبِ وَخَسَفَ بِيَزْرَةَ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْبَيْتِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْأَحَادِيثُ الصَّحِيحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثُ وَأَنَارٌ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْيُظَلِّبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ (وَالمجتهد) فِي الْعَقَلِيَّاتِ وَالتَّشْرِيعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالفَرَعِيَّةِ (قَدِيحِيَّاتُ) وَقَدِيصِيْبِ) وَذَهَبِ

رسول الله حين غربت الشمس أتدري أين 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 كفه على اجنحة ملكين اذا طأ طأ رأسه قطر واذارفعه تحدر منه جان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجدرخ نفسه الامات ونفسه يتهى حيث يتهى طرفه (قوله وياجوج وماجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد جلو السلاح قبل هم صنفان طوال مفرطوا الضول وقصار مفرطوا القصير وروى انهم اتون البحر فيشربون ماءه وياكلون دوابه ثم ياكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدر ان يأواكمه ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نعفا في اقتائهم فيدخل في آذانهم فيوتون (قوله خسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله وآخر

وبعضهم للتقديم 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 باه 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 فويل 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

يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيثُ وَالْاَخْبَارُ وَالْاَثَارُ فِي هَذَا الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصَى (وَاللَّهُ تَعَالَى بِحَسْبِ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْاَحْجَاتِ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى * اَدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ * وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ دَعَاءُ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِاِسْمِ اَوْ قِطْعَةٍ رَجْمَ مَا لَمْ يُسْتَجْمَلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْ رُبِّكُمْ حَيٌّ كَرِيْمٌ يُسْتَجْمَلُ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَرُدَّهُمَا صَغْرًا وَعَلِمَ اَنْ الْعَمْدَةَ فِي ذَلِكَ صَدَقَ النَّبِيُّ وَخَلَّوْصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَدْعُوا اللَّهَ تَعَالَى وَاَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْاِجَابَةِ وَعَلِمُوا اَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَمْ يَخْتَلَفِ الْمَشَايخُ فِي اَنْ هَلْ يَجُوزُ اَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دَعَاءُ الْكَافِرِ فَعَنْهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَا دَعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ * وَلَا تَلَا تَلَا يَدْعُو اللّٰهَ لَآ تَلَا تَلَا يَعْرِفُهُ لَآ تَلَا تَلَا اَنْ اَقْرَبَهُ فَمَا وَصَفَهُ بِمَا يَلْبِقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهُ وَمَارَوْى فِي الْحَدِيثِ مِنْ اَنْ دَعْوَةَ الْمَطْلُومِ وَاَنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ فَمَحْمُولٌ عَلَى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَزه بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ اِبْلِيسَ * رَبِّ اَنْظِرْ نِي اِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ * فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى * اَنْتَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ * وَهَذِهِ اِجَابَةٌ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيمُ وَابُو نُصَيْرٍ الدُّوسَيْبِيُّ وَقَالَ الصِّدْرُ الشَّهِيدُ رَجَاهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَبِهِ يَفْتَى (وَمَا خَيْرُهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ) اِىْ عَلَامَاتِهَا (مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَتُرُودِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ) لِاَنَّهَا اُمُورٌ مِمَّا كُنَتْ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ قَالَ حَذِيْفَةُ بْنُ اَسِيْدِ الْغِفَارِيِّ اَطَّلَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ مَا تَذَكَّرُوْنَ قُلْنَا نَذَكُرُ السَّاعَةَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ

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

محافظة على تلك القاعدة
 (قوله ففهم من يزعم ان
 له رباً من الجن وتابعة)
 يقال فلان ربي من الجن
 على قبيل اي من الجن يتبعه
 تابعة اي قرين من الجن يتبعه
 والتاء للقل وبصدقهم
 ماروى انه عليه السلام سئل
 عن الكهان فقال ليسوا
 بشيء فقولوا يا رسول الله
 فانهم يحدون احبانا
 بالشيء 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 الشيبية ترادف
 الوجود) يريد اوبلازمه
 (قوله مبنى على تفسير
 لفظ الشيء بانه الوجود)
 كما ذهب اليه الاشاعرة
 او المعلوم كما ذهب اليه
 الجاحظ ومعتزلة بصره
 او ما يصح ان يعلم ويخبر
 عنه على ما وقع في كلام
 جار الله ونقل مثله
 عن سيبويه وبعضهم
 جعله اسما للجيم

فمنهم من كان يزعم ان له رباً من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار
 ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بغيرهم اعطيه والمخيم
 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 مطراً مدعياً علم الغيب لا بعلامة كقوله
 (والمعدوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المحقق
 على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيبية ترادف
 الوجود والثبوت والعدم ترادف النفي فهذا حكم
 ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
 الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى
 شيئاً فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء 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 (تقع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة متمسكا
 بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
 مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ماورد في الاحاديث الصحاح
 من الدعاء للاموات خصوصاً 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 كاهن يشفعون له الا شفعوا
 فيه وعن سعد بن عبادة انه قال قال يا رسول الله ان ام سعد
 ماتت فأتى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
 بئر او قال هذولام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرذل البلاء
 والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام
 ان العالم والمتعلم اذا مرنا على قربة فان الله تعالى

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 لمجاورة اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطه بأمراته 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 بأمراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أو امره او انكر وعده أو وعده يكفر وكذا لو تمتى ان لا يكون نبى 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 متعمدا يكفر وأن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لاعتقاده 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 يأتى من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون فى النار يئس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة آمن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه إما أن يؤيس او يئس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر أحد 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 يحذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلة اذا ارتكب الكبيرة لزم ان بصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس مؤمن وذلك لان الايمان اعتقاد استحقيقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعينهما وامثال ذلك مشكلى (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب 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 علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

ان
يقولون

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله 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 تلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة للجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها 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 واذا لم يظهر فان كان ذلك

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله ورسوله فن قدف عائشة بازنا كفر (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 يتفرع ما ذكر في الفتاوى والوقائع من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة عينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر 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 كسكاج ذى الحارم او شرب الخمر او اكل مية اودم او لحم خنزير من غير ضرورة فكفر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب التبذير الى ان يسكر كفر اما لو قال حرام هذا حلال لترويج 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 خفياً المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم 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 وتأويل 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 شفاعة رسوله (قوله ثم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير و التكميل بعد الكمال و فوقه

و منهم من مال الى الثاني زعمان بالولاية عبارة عن العرفان بالله و صفاته و قرب منه زلفى و كرامة عنده و النبوة عبارة عن السفارة بينه و بين عبده و تبليغ احكامه اليه و القيام بخدمة 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 لا تعلق 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 غايتها التي ليست 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 يوفقه للتوبة و الاصلاح على ان عدم حقوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمة لا يستلزم سقوط

ثم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين و انه افضل من الوالي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغيا (الى حيث يسقط عنه الامر و النهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف و اجماع المجتهدين على ذلك و ذهب بعض المباهجين 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 بيت 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 مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير ظواهرها بالجهة و الجسمية و نحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من التشبيه لا تقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر و المفسر و المحكم بل ما يعنى اقسام النظم على ماهو المتعارف (و العدول عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) و هم الملاحدة و سموها الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعبود و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل و عدول عن الاسلام و اتصال و اتصاف (بكفر) لكونه تكديبا لنتي عليه السلام فيما عجز مجيئه به بالضرورة و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها و مع ذلك ففيها اشارات حفيظة الى دقائق تكشف على ارباب السلوك يمكن تطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان (ورد النصوص) بان يتكرر الاحكام التي دلت عليها

التكليف عنه كما في المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ

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

فَلَمَّا لَمْ يَعْلَمْ مِنْ 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 اجزه او رضى به و الحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه و استبشار بذلك و اهانتة اهل بيت النبي عليه السلام تماموا اثر معناه و ان كان تفصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه و على انصاره و اعوانه (و يشهد 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 يشهد 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 و لياليهن للمسافر و يوما و ليلة التقيم و روى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام و لياليهن و التقيم يوما و ليلة اذا تظهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما و قال الحسن البصرى ادر كنت سبعين نرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلها قال ابو حنيفة فرجه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار و قال الكرخي اى اخاف 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 انس بن مالك عن اهل السنة و الجماعة فقال ان محبت الشيخين و لا تطعن في الخنيتين و تمسح على الخفين (و لا تخرم نبي القرم) و هو ان يبدتتم اوزيب في الماء فيجعل في اناء من الخبز فيحدث فيه لذبح كالفقاع فكانت تنهى عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوى الخمر ثم تمسح فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة و الجماعة خلافة للروافض 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 بالوحى 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 كفرو ضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة و المستوصلة و الواصلة (نعم) و المستوصلة و السرفيدان ذلك ليس لعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب

(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 فاسبب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صوتا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يكونه ويجو كون ويلحموه 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 ويجيء بمعنى النصف ايضا كالعشرين بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدام

لجميع 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 نبيذ من 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 الاخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد زهبا ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وتلقوه عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم 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 وعلى والحسين والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله تحامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل 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 نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله فحبي ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هداها ترمونهم بالمنكرات والقوا حش (قوله فحبي

والسلف كانوا يتقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة 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 انفزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلدوه هو عدل ينزل بالفسق لان المقلد 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 ولو 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 وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والبدع فحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والبدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر وانما اذا أدى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلي على كل بر وفاجر) اذامات 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 بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا يتقادون لهم) فكان اجماعا منهم 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 امام متصرف في رقاب الناس واموالهم وايضا عنهم والفا سق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجمع بين 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 فساده (قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكه (قوله لا تزيل المحنة) هي ما يتحجج به الانسان كالبلية لما يتبلى به اي يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يتحجج 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 يتقيون 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 مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حر اذ ولاية لعبد ذكر اذ المرأة قاصرة الولاية

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للاتباء 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 مباحا عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاول علماء وعمالا ربما كان اعرف بمصالح الامامة و مفسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعده عن نار الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن 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 قادرا بالغا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في عين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعاونته بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلاق بهذه الامور يحل بالعرض من نصب الامام (ولا يعزل الامام بالفسق) اي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط 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 المحاباة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة)

كاهو المراد بالعهد بقريئة

قوله انى جاعلك للناس

اماما قال ومن ذريتي وفيه

منع اذ قد ذهب اكثر

المفسرين الى ان المراد عهد

النبوة (قوله فعير المعصوم

لا يلزم ان يكون ظلما)

اذ ربما يكون مرتكبيا

بمعصية غير مسقطه

للعادلة مثل الصغار

من غير اصرار او كانت

مسقطه وقد تاب عنها

واصلح وعلى التقديرين

فهو غير معصوم اذ العصمة

عندنا عبارة عن ان لا يخلق

الله الذنب في العبد واما

تفسيرها بملكه تمنع عن

الفجور فهو لا يستقيم على

اصول اهل السنة لكن

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

اسم لا و لاد النضر بن كنانة و هاشم 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 النمس بن عبد مناف (ولا يشترط

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

ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج

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 عن

الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة

والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحققة »

ليس له ملكة لا يلزم ان يكون حاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظلما فان المعصية اعم

من الظلم فليس كل حاص ظلما على الاطلاق ومنساه على ما ذكره ههنا من ان الظلم

ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم

قريشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة
بها تعرف في مصالح العباد ويتندر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك آياتاً
بالواجب وهل يجب على ذى 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 سيظهر
المهدي ويملك الامر سبع
سنين ويملاء الارض قسطاً
وعدلاً كما ملئت ظمناً
وجوراً وانه من عترته عليه
السلام من ولد فاطمة اجلى
الجهة اقنى الانف يواطئ اسمه
اسمه عليه السلام واسم ابنه
اسم ابنه عليه السلام لما ورد
من الاخبار الدالة على ذلك
وانما الانكار عليهم في انه
مخفف تمتد عمره امتداداً
خارجاً عن المعتاد وانه امام

مُحَمَّدُ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوسَى الْكَاطِمُ
ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ النَّوَيْيُ ثُمَّ ابْنُهُ
الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمْ وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفاً مِنَ الْأَعْدَاءِ وَسَيَّظَهُرُ فَيَلَأُ الدُّنْيَا
قِسْطاً وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ
عَمْرِهِ وَامْتِنَادِ أَيَّامِهِ كَعِيسَى وَخَضَرَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَغَيْرَهُمَا
وَإِنَّ خَيْرَ بَنِ إِخْتِفَاءِ الْأِمَامِ وَعَدَمُهُ سِوَاهُ فِي عَدَمِ
حَصُولِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وَجُودِ الْأِمَامِ وَأَنَّ خَوْفَهُ
مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوجِبُ الْإِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمُ
بِلِغَايَةِ الْأَمْرِ أَنْ يُوجِبَ إِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْأِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ
آبَائِهِ الَّذِينَ كَانُوا ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدْعُونَ الْأِمَامَةَ
وَإِضَافَةَ فسادِ زَمَانٍ وَاخْتِلَافِ الْأَرْأَاءِ وَاسْتِيلَاءِ الظُّلْمَةِ
إِحْتِياجُ النَّاسِ إِلَى الْأِمَامِ أَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ
(وَيَكُونُ مِنْ قَرِيشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِنَبِيِّ
هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ) يَعْنِي يَشْتَرِطُ
أَنْ يَكُونَ الْأِمَامُ قَرِيشِيًّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَمَّةُ مِنْ قَرِيشٍ
وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَبْرًا وَاحِدًا لَكِنْ لِمَا رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ
تَعَالَى عَنْهُ فَتَحْتِجَابُهُ عَلَى الْأَنْصَارِ لَمْ يَتَكْرَهُ أَحَدٌ فَضَارَ بِجَمَاعَةٍ
عَلَيْهِمْ لِيَخَالَفَ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ وَلَا يَشْتَرِطُ
أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لِما ثَبَتَ بِالْأَدْلَاءِ مِنْ خِلَافَةِ
أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ مَعَ

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

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

لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم ربحكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بندي 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 خلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يبلى امرهم قريشى بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما جاب

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بندي 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 بندي 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 يختل امر الدين وهو المقصود الأهم والعمة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرنا من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد خلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون مبدئهم مبدئة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد خلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة يتقضى 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 خلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (للمخيفاً) من عين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولامنتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهم ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

رحم الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن مجزوا اضطرار «ثمهد» 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 مالا 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

والا عراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كاذب اليه الامامية والاسماعلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي 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 وِفَاةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعُلُوْبُهُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بِلِ مَلُوكًا وَأُمَرَاءَ وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْخَلْفِ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلاَفَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُرَوِّاتِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِثْلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادُ أَنَّ الْخِلاَفَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوْبُ بِأَشْيَءٍ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمَيْلٍ عَنِ الْمُبَايَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ ثُمَّ الْاجْتِمَاعُ عَلَى أَنْ نَصَبَ الْإِمَامَ وَاجِبٌ وَأَمَّا الْخِلَافُ 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 مِيتَةً جَاهِلِيَّةً لِأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ جَعَلُوا أَهْلَ الْمُسْتَهْمَاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْإِمَامِ حَتَّى قَدَّمُوهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْوَأَجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ (وَالْمُسْلِمُونَ لِأَبَدٍ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ لِيَقُومَ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ وَسَدِّ نَعُورِهِمْ وَتَجْهِيزِ جَبُوشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَفَهْرِ الْمُنْتَعِبَةِ وَالْمُنْتَلِصَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَإِقَامَةِ الْجَمْعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ

الْمَنَازِعَاتِ الْوَاقِعَاتِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقِّ وَتَرْوِجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لِأَوْلِيَاءِ لَهُمْ وَفِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ) مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا تَوَلَّاهَا 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 فجعوا وهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

الصفحة الصفة ومنه سقيمة بنى ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توفيت كان منه) وذلك لانه لم يترغ قبل لاظر 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) أي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بهم انهم رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل من عداهم وانهم احق بالخلافة من غيرهم وقال في حتمهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك قال في حتمهم ان اتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن (قوله وما وقع من المخالفات والمخازبات) يعني انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي وانطروا معه الى الحروب وحراره فرق منهم ومن سائر المسلمين كحزب الجمل وحزب صفين وحزب النهروان فدل ذلك على عدم صفة وقد

بعد توفيت كان منه ولو لم يكن الخلافة حقت له لما تفق عليه الصحابة ولنزاعه علي رضي الله تعالى عنه كما نزع معاوية رضي الله تعالى عنه ولا حجاج علي عليهم لو كان في حقه نص كان تحت الشيعة وكيف يصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاقي على الباطل وترك العمل بالنص الوارد من انبأكم لما ينس من حياته وما عثمان رضي الله تعالى عنه وامل على كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا من في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعوا من فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاقي على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم قوض الامر حسنهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه فخصم من الصحابة فبايعوه وانتقادوا واوامروه ونواهيهم وصلوا معه اجمع والاعباد وكان اجابا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهنلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله تعالى عنه والتسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واو لا هم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخازبات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة واداء كل من الفريقين النص في باب الامامة ويراد الاسئلة والاجوبه من الجاهلين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوا

Handwritten marginal notes in Arabic script, likely providing commentary or additional context related to the main text's discussion of the Caliphate and the Battle of Jaramk.

السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوا

المسلمين كحزب الجمل وحزب صفين وحزب النهروان فدل ذلك على عدم صفة وقد خلافته و الا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

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 شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بانظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مغلأبشي من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للمحابه فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)
لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احادا متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة (قوله وان اريد كثره ما يعده 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 شيء من الأعمال ولا يكون التوقف فيه مغلأبشي من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان علي علي المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختئين والانصاف انه ان اريد بالفضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اي ياتتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم 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 قديا جمعوا يوم نوبى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيتهم 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 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 لشرها في نفسها او لزيادة كيتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسدومنه سمي الرجل ونوساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

وكانت
سنة

من الاوقات لم يعد لهم وجودين 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 واستمرار 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 فمع خروجه عن المقصود 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 يخلق 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 تلعم) اي تمكث وتوقف

من غير تلعم وفي المعراج بلا تردد (تم عمر الفاروق) الذي فرّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (تم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثلاثة لزوجهها لك (تم 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 ما عرضت الايمان على احد الا وكان له ولم نجد كبروة غير ابي بكر فانه لم تلعم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هاني بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصص على ام هاني وقال مثل لي النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشيت ام هاني 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 يا معشر كعب بن لؤي هلم فعدتهم من بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا واراد الناس ممن كان آمن به وسعي رجال الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قنوا الصدقة على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرّق بين

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة
 لهمم كروية الجيش من بعيد حيث او صل كلامه الى
 سمع سارية وليس لسارية الادراك ما وصل الى سمعه
 فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
 بالنسبة الى النبي معجزه سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل
 آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا
 الاعتبار جعل معجزته له والافق دعوت ان حقيقة المعجزه 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 وجه
 الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في
 زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
 امان حياة عيسى عليه السلام وتزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد
 ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم
 يسمع فيه خلاف بخلاف غيرهما امانه لم يكن وجودها على الارض كسائر الاحياء في وقت
 (ك) (ع) (٢٣)

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها ونذحتى قال لا مير جيشه
 ياسارية الجبل الجبل تحذير له من وراء الجبل لمكبر العذو
 هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثرتب خالد
 رضى الله عنه انتم من غير تضر به وكريان النيل بكتاب
 محرر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل
 المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
 خوارق العادات من الاولياء لاشتهت بالمعجزة فلم يمتد النبي من
 غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور
 خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامه (معجزة
 للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه
 يظهر بها اى تلك الكرامة) انه لو كان يكون ولياً الا
 وان يكون محققاً في ديانتهم وديانته الاقراء باللسان والقلب
 (رسالة رسوله) مع الطاعة له في او 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 معجزه 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 نبياً 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 يفيد التفضيل
 على التابعين ومن بعدهم ولو اريد لكل بشر بوجد على
 الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابوبكر الصديق
 رضى الله عنه) الذى هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب
 تظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لذكرها عليه
 السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارضاها لعيسى عليه السلام والاملا علمت مريم من اين
 حصل ذلك على انه لا معنى للاكرامة 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
 اسطوخودوس اما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل اولئك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله
 بينارجل يسوق بقرة)
 كلمة بين ظرف لازم
 الاضافة الى المفرد
 لكنها قد تضاف الى
 الجملة فتكون بما لكافة
 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
 يتصرف وقد جاء اضافة

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب
 واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم قائم * كما 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 و لقمان السرخسي وغيرهما
 (وكلام الجماد والجماد) اما كلام الجماد فكما روي انه كان
 بين يدي سلمان و ابي الدرداء فصعفة فصعخت و سميت تسبيحها
 واما كلام العجماء فكذلكم الكلب لاصحاب الكهف وكما
 روي ان النبي عليه السلام بينارجل يسوق بقرة قد دخل
 عليها اذا التفت 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 بينا تعبه الكما وردعه يوما اتبع لي جرتي * وهو *
 سلفع وتضمنها معنى الشرط لم يكن له يد من جواب وصح دخول ادوا اذا المفاجأة
 في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جلعت ظرف
 مكان كما هو مذهب البرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت
 ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى
 ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبر الهامقدا عليها او يجعل حرفا لا اسما كما ذهب
 اليه بعضهم وهو مختار نجم الأمد او يحكم زيادتها وكونها لا المفاجأة والعامل في بين
 على هذين الوجهين ما بعد ان واذا كذا ذكره نجم الأئمة 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 الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابو ذر 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 قبيل 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 قبيل العوام تحليصا 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 اية لا يمينه (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 مخرقا 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 المستبعدة 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 لازية والكثرة تامه في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام و اراد بتعدد

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقر والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية 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 و حقيقة التفضيل ان قرأته افضل لما نفع و ذكر الله تعالى فيها اكثر ثم ان الكتب قرئت بالقرآن تلا ونها و كتابها وبعض احكامها (والمعراج رسول 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 و ادعاء استحاله انما يتبى على اصول الفلاسفة والافانترق والائتيام على السموات جائر والاجسام تماثلة يصحح على كل ما صحح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها وقوله 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 فقد 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 فقد 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 الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

تكره الى العدد الذى عرفه في صدر الكتاب وتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر 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 جميعا 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 لم تولد بعد

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

أحدهم انه أشد صبراً منه واثبت عزماً حتى لو أوتى ما أوتى فابتلى بما به ابتلى لصبره وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فعمل بونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للإنسان 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) اي لا يعنون من حسر البعير وتحسرو استحسرو اي اعنى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط)

جمع بينهما كان البطلان نظراً الى كونهم نبات والاستحالة نظراً الى الاضافة اليه تعالى (قوله تقريط وتقصير في حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كاسبق نبذ من ذلك حتى اتفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضاً من المعاصي (قوله بديل صحة استثناء منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يبصار اليه

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * (لَا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ) إِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَمَادَّلَ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُهُ الْأَصْنَامِ أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ بِاطْلٍ وَأَفْرَاطٍ فِي شَأْنِهِمْ كَمَا أَنْ قَوْلَ الْيَهُودِ إِنَّ الْوَاحِدَ فَأَلَوْ أَحَدٌ مِنْهُمْ قَدِيرٌ تَكَبُّ الْكُفْرِ وَيُعَاقِبُهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَسْخِخِ تَقْرِيطٌ وَتَقْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ فَان قِيلَ الْيَسُّ قَدْ كَفَّرَ إِبْلِيسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لِأَبْلِ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفَعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ حَيِّئاً وَاحِداً مَعْمُوراً فَيَمَّا بَيَّنَّهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَاءُ مَنْهُمْ تَعْلِيماً وَأَمَّا هَارُوتُ وَمَارُوتُ فَالاصح انهما لمكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعديهما انما هو على وجه المعاتبة كما عاتب النبي الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظيان على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنه فلا تكفرو ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعدته ووعدته) وكلها كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود لله الملائكة 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 الآية الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جنواً 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 عليه 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 ووضعا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقرت وزرا اي ذنبا و انفاض 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 يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظامه منه عليه السلام الابرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انفاض ظهره تهويل لذلك او المراد 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 ولا شك ان خيرية الامة بحسب

كآلهم في الدين) يريدانه
 اصناف 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
 دين فاصح حمل 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 الامة 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 بعزل 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 حكى الله
 تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

ولا شك ان خيرية الامة بحسب كآلهم في الدين وذلك
 تابع لكمال نبيهم الذي يدعوونه والاستدلال بقوله
 عليه السلام انا سيداؤلاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل
 على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده
 (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم) على
 ما دل عليه قوله تعالى « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره
 يعملون لا يستكبرون عن عبادته

ذنب كفر (قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون 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 فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملتزم 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 كعهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وردبانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق اوقته وكثرة المخالف وشوكته وايضا متقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهواً فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرفة القيمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينبهوا عنه هذا كله بعد الوحي واتباعه فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما قيل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فا كان منقولا بطريق الاحاد فردودوما كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان امكن والافحومول على تركه الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ الْاَيَةُ *

نمرود وفرعون معسدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك 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

بالأسس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فاماتته اولي قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير من عزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بالانبياء بنى اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيمنهم بعدون للقتال بسوون 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 انتم 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 تكبرمة 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 استتماله على جميع الشرائط) اي شرائط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فغند الاكثرين) هذا في الكذب

على تقدير استتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبيه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكُر للنبي عليه السلام ويَحْتَمِلُ 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 محجّرين مَبْعُوثِينَ عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) اثلا 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 تفصيلا وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا من تعمّد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

فما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المحجزة على صدقهم « واما » فيه دلالة قطعية لكن القاضى الباكىر خصصها بما عمدونه وتذكرونه فحوز 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 الذي يأتي (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عمد الوسيهوا 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 حكما 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 انلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعةنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال فيضح حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لتفاء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقراب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبل انتهاء الحكم لانتهاء علته 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 قيل 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 وعلّمهم الاحكام والشرائع واتمّم كرم الاخلاق واكل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعملة ونور العالم بالامان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدّه ولا معنى للنبوة 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 ويؤمنهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى (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 كثر 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 ما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطا عليه تفسير المراد الوحي المثلث ولا دليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلي

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

التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تقيد العلم بصديق المدعى بالضرورة العادية و حاصل الثاني الاستدلال بحوزة اصناف الكمالات العقلية على ما فصله روجه 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 اننا لمافتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمتا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان اعني فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر

وامانوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحديي به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع ثباتها لغيره على ذلك حتى خاطروا بمحبتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيف ولم يتقل عن احدهم مع توافر الدواعي الاثبات بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماً غادياً لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هوشان سائر العلوم العادية واثنيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تقاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود خاتم فان كلاهما ثبت بالتواتر وان كان تقاصيلها آحاداً وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها واثانيهما واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدايمه حين نهجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الظعن فيه مطعناً ولا الى القسح فيه سبيلاً فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يقترى عليه ثم يمهل ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصرة على اعدائه ويحیی آثاره بعد موته الى يوم القيامة واثنيهما

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 عاداته 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 نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله) فبالكتاب الدال على انه قدام 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 يقدر في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها للغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمات العقلية كما لا يقدر في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام واخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما قيل عن البعض يكون كفرا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قاله الله تعالى ارسلتكم الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فعوى ثم اجتابه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباءه 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 المنلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء 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 لمحبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رجة لكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والحسف والاستيصال (قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الإشارة اليها الاول ان تكون فعلة تعالى او ما يقوم مقامه من الترتك ليصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والتركي ويفهم استناده اليه تعالى

مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فحده هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه 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

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمذله 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 متخصر من الجماعة انه رسول هنا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وكن من مكانك ثلاث مرات فتقول يحصل الجماعة على ضرورة عادتي بصدقي 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 فاذا هبنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفتق ولا يقدح الجبل بعدى دعوى وفق البحر السادس ان لا يكون مكذبا كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجبل 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 جده شاهدنا لدعوام ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عن قوله على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمذله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وقوم نبوة ابراهيم وانما 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 تعبير اعن اللازم بالملزوم (قوله كاذب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض 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 ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر 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 ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفأذنته 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 (ومبين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واخذ 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 وبحيث 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 النافعات للعبادات) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبنى الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمص فليتبه 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 واظهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كن

والوجهان الاخير ان 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 وابدا باسعاد 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 الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يحتمله بالسعادة وهو في بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدي من علم انه يحتم بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى 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 تَكُونُ السَّعَادَةُ وَالْإِشْقَاءُ تَكُونُ الشَّقَاوَةُ (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 أُرِيدَ بِالْإِيمَانِ السَّعَادَةُ بِمَجْرَدِ حُصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنْ أُرِيدَ مَا تَرْتَّبَتْ عَلَيْهِ النِّجَاتُ وَالثَّرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَقْطَعِ لِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ فَمِنْ قَطْعٍ بِالْحُصُولِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمِنْ فَوْضٍ إِلَى الْمَشِيئَةِ أَرَادَ الثَّانِيَّ (وَفِي بَزْ سَائِلِ الرُّسُلِ) جَمْعُ رَسُولٍ فَعُولٌ مِنَ الرَّسَالَةِ وَهِيَ تَفَارُغُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ دَوَى الْأَلْبَابِ مِنْ خَلِيقَتِهِ لِيُزِيحَ بِهَا عِلْمَهُمْ فِيمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عَقُولُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدِ عَرَفَتْ مَعْنَى الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ (حِكْمَةٌ) أَيْ مَصْلُحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَيِّدَةٌ وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِسْعَادَ وَالْإِشْقَاءَ لَا يَمْنَعُ الْوُجُوبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ مَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَافِهِ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمَمْنَعٍ كَمَا زَعَمَتِ السَّمْنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا يُمْكِنُ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ

على ما ذكرنا يظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممنوع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن المرسل ان يعرف ان قاله ارسلتلك هو الله تعالى اذعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعم السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذمهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوته آدم

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومُتيقِّقاً 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) يريدان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجمالاً لكنه ربما يكون ضعيفاً فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شيئاً 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 الدعاء صباحاً ومساءً اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئاً 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 * اولئك هم المؤمنون حَقَّ لهم درجاتٌ عند ربهم ومغفرةٌ ورزقٌ كريمٌ * 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 والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان من الكافرين * وقوله عليه السلام السعيد من سَعِدَ في بطنِ امته والشقي من شَقِيَ في بطنِ امته اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيدُ قد يشقى) بان يرتد 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 وما ذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافراً مع 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 ايماناً حقيقياً لكن لما لم يرتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

وإتياء الزكوة والصوم والحدج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المنص ولا الاتقياء
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف 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 فلا شيء عليه غير ترك الاول
واما الشك فان ظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليدبح فربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يدبح نسكي
من يشك في ايمانه ثم مر به
رجل آخر فقال أمؤمن
انت قال نعم فامر به بدبح 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 تركية النفس
والاجباب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان

أَنَّ لِلَّهِ الْإِلَهَ الْأَلَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ وَقَامَ الصَّلَاةُ وَإِيتَاءُ
الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَعْرُوفِ الْحَسَنِ وَكَأَنَّ
عليه السلام الايمان يَضَعُ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا مِاطَةٌ الْأَدْنَى عَنِ الطَّرِيقِ (وَأَذَا وَجَدَ
من العبد التصديق والاقراز صححله ان يقول أنا مؤمن
حقاً) لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن 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
لأفي الآين والحال اول للتبرك بذكر الله اول للتبرك عن تركية
نفسه او الإعجاب بحاله فالأولى تركه لما انه يؤهم بالشك فلهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب
ان شاء الله تعالى لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة
ولأتم لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولأنه لا يحصل
به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا راشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعني 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 المحرم
في حين من احيان كونه مكافئاً 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 التغير 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 لالوحيه) اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبها 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 لالوحيه وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهاي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغايران ومن اثبت التغير يقال له ما حكمكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قال الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلطف 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 وتحتج البيت ان استطعت اليه سبيلا 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 وخذوه فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكته 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 المعبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل الالفة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلطف بكلمة الشهادة واثام الصلاة

بكر ويدن فكيف لا يكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايان تكليف بخصوصية
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابله بالرد والانكار بعد حصوله كما اثرنا 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 فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الادلايستقيم جعلها صفة بمعنى الغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا للاجتهاد لانه يكفي 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

<p>وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى * فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَوْجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه 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 المفھوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيہ</p>	<p>والانقياد والايان 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</p>
---	--

بوجدتھما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف « والاسلام »
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير ووجدتھما راجع الى المؤمن والمسلم لالى 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 واصل معنيھما هو
لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينًا فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفھوم
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شئ بغايره والايان ليس
بدن اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما ينحصر بالفروع
والايان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا 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 الخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئها على العمل بمقتضاهم وكشفها عن ان تلقاه بالرد و الانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى و جحدوا 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 ادلا تكليف الابدان بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاده على خلق الايان 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 فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق وللهذا ثاب 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 تسب باختيارك الصدق الى الخبر 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 انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتجول تلك النسبة وهو معنى التصديق والحكمم والاثبات والاقناع ثم تحصل تلك الكيفية يكون بالاختيار 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 بكر ويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوعا على تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهم من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخسوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

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

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا ينبغي 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 والتقسان 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 فاذا زيادها

وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فاذا زيادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها 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 فَتَقَبُّوْهُ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرَعَ مَسْئَلَةٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْأً مِنَ الْإِيمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لِأَنَّ سَلْمَانَ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ بَلْ تَفَاوُتُ قُوَّةً وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدِيقَ أَحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَّصَدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنَّ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي لَكِنْ بَقِيَ هَهُنَا بَحْثٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَأَطْبَقَ عَلِمَاؤُنَا عَلَى فِسَادِهِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا يَعْرِفُونَ بُرُوءَ 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 عِنْدَادًا وَاسْتِكْبَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى « وَجَعَدُوا بِإِبْهَامِ أَسَدِيَّتِنَهَا أَنْفُسَهُمْ * فَلَا يَدْرِي بَيْنَ الْفِرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتِقْبَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدِيقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ 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 والتقسان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعنى القوة والضعف فخراج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي و كثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو الغوى فممن نلتزمه وتزيد عليه ان الشأن 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 التصديق 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 بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصلها انه كان يزيد ^{في الايمان} بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجالا فيما عدا اجالا وتفصيلا فيما عدا تفصيلا ولا خفا في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فاما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما عرَضَ لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد بزيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

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 قوله ان الآيات الدالة على زيادة الايمان

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

ذهب المعتزلة وقد لا يجعل
 خارجا عن الايمان بل يقطع
 بعدم خلوده في النار وهو
 مذهب اكثر السلف وجميع
 ائمة الحديث وكثير من
 المتكلمين والمحكي عن
 مالك والشافعي والاوزاعي
 رحمهم الله ثم قال
 وعليه اشكال وهو انه
 كيف لا ينتفي الشيء بانفائه
 ركنه واجاب بان الايمان
 يطلق على ماهو ال اساس
 والاصل في دخول الجنة
 وهو التصديق وحده وعلى
 ماهو الكامل المجبي وهو
 الذي عد العمل ركنانته
 وموضع الخلاف ان مطلق
 الاسم الاول والثاني (قوله
 وعدم دخول المعطوف
 في المعطوف عليه) اى

بما في قوله
 لا ينتفي
 من الايمان
 بانفائه
 ركنه

ان الايمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان وعمل
 بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فَأَمَّا الْأَعْمَالُ)
 اى الطاعات (فهى تترادف فى نفسها والايمان لا يزيد
 ولا ينقص) فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخله
 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
 شرطا 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 طابقتان
 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 حقيقة 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 تمسك المعتزلة باجوبتها
 فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان (كما مر)
 كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهما ما بشأنه وتخريرا
 عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشيء
 بنفسه) فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط
 يلزم اشتراط الشيء بنفسه والقول بأن 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 دلالة وضعية 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 أحد 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 ويحرج عليه احكام الايمان ظاهر او انما 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 المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس
ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد 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 شطره او شرطه
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

لانه ليس بادر الك بل هو كلام نفسى على ما وقع في كلام الامامين ولا تخ المناقاة بينه وبين النوم
وامالانه لامناقاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لانضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة
واما لعدم اتحاد محلجهما على ما يشعر به قوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام 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 قد يبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا) لكنه قد يكتفى بدلله كوجوده في دار الاسلام وسائر اماراة

الدين انما 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 لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بالذكر
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لإجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب أمر باطن لا بدله 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 كان منافق فبالعكس وهذا
هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاوضة
لذلك قال الله تعالى * او انك 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 ما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام الا وان في الجسد لمضعة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب 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 اللساني 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 خطايا بما لم يفهمه ولما صح

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيحكي 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 اعتماده شرعا فهو في حكم عدمه كما ان اليأس هذا ما قال رجه الله لا اعتماد بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافسة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصديقان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمن 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 كافرأ لما أن 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 بحجة به من عند الله تعالى اجبالا 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 لإخلاله بالتوحيد واليه الاشارة 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 اما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاعفه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسم 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

عبري فالهزمة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب
 والمخالفة كذا ذكره الزنجشيري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا و اعترف و اما تعديته باللام كما
 ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد و اذعن (قوله كافي قوله تعالى و ما 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 و الا لازم 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 أبناءهم
 و ان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

و جردوا بها و استيقنتها
 انهم الى غير ذلك بل هو
 اذعان لماعلم و اقياد له
 و ساكون النفس اليه
 و اطمئنا بها و قبولها
 بذلك بترك الجحد و العناد
 و بناء الاعمال عليه و هو
 امر زائد على العلم بل ربما
 يتعلق بالمظنون و المعتقد
 ايضا و لهذا يدنى العمل
 عليهما و اما ان ماهيته

كافي قوله تعالى حكاية * و ما انت بمؤمن لنا * اي تصديق
 و بالباء كافي قوله عليه السلام لايمان ان تؤمن بالله الحديث
 اي ان تصدق و ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
 نسبة الصدق الى الخبر او الخبر من غير اذعان و قبول بل هو
 اذعان و قبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
 ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله و بالجملة هو المعنى
 الذي يعبر عنه بالفارسية بـ كبرو يدنو و هو معنى التصديق
 المقابل للتصوير حيث يقال في اوائل علم الميزن العلم اما تصور
 و اما تصديق صرح بذلك في كتبهم ابن سينا فلو حصل هذا
 المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
 ان عليه شيئا

ما هي فنهم من جعله من مقولة الكيف و سيجئ تفصيل مقالته و منهم من جعله « من »
 كلاما نفسيا و منهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار و الشارح مال الى ان يجعله
 من الكيفيات النفسانية و من قبيل العلم و لهذا صحح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي
 العلم و اما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
 قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساد و لم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
 بل رد على من قال بوجود اليقين في باب الايمان و مال الى ان الظن الذي لا يخطر معه
 احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بأنه لا بد فيه من
 التصديق و الاذعان 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 لا نسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم 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 تقضلا 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 قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنَعُ الاسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصَدُوهُ وَهُوَ الاسْتِحْبَابُ وَاتِمَا الثَّوَابِ فَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَانْ شَاءَ عَفَا وَانْ شَاءَ عَذَّبَهُ مُدَّةً ثُمَّ يَدْخُلُهُ الْجَنَّةَ وَثَانِيَهُمَا النِّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا * وَقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا * وَقَوْلِهِ تَعَالَى * مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالْجَوَابُ انْ قَاتِلِ الْمُؤْمِنَ لَكُونَهُ مُؤْمِنًا لَآيَكُونَ اِلَّا الْكٰفِرُ وَكَذَا مِنْ تَعَدَّى جَمِيعِ الْخُدُودِ وَكَذَا مِنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وَسَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سَلِمَ فَالْخُلُودُ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الْمَكْتَبِ الطَّوِيلِ كَقَوْلِهِمْ سَجِنٌ مَحْلُودٌ أَوْ سَلِمٌ فَعَارِضٌ بِالنِّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى عَدَمِ الْخُلُودِ (وَالْإِيمَانُ) فِي اللَّغَةِ النَّصْدِيقِ أَيِ إِذْ بَانَ حُكْمُ النَّجْرِ وَقَوْلُهُ وَجَعَلَهُ صَادِقًا أفعال من الأيمن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يُعَدَى بِاللَّامِ

المؤمن لكونه مؤمنا) يريدان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الأدلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود في التأيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الأدلة ثم ن المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المدكورة للسفار وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الداله على عدم الخلود) واذتعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما يمكن فيجب تخصيص النصوص الداله على التأيد بالكفار لثلاث يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الايمن) يقال آمنه وامني

ما تناوله 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 بجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا و

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 ان فردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يتخذون فى النار والالما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

لا يستحقان العذاب عندهم فلامعنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة (واهل الكبائر من المؤمنين لا يتخذون فى 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 فيحسد لانه باطل بالاجماع فنعين 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 فى 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 فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر يتخذ بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مصترع خالصة دائمة فبنا فى استحقاق الثواب الذى هو مفعلة خالصة دائمة

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 ولا تجزى جار على (يوماً) اي فيه) ويحتمل ايضاً

ان يكون مخصوصاً ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال نظائر الكتب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاماً فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس التهمية 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 لا بد ان يكون عاماً في

قوله تعالى * وَاسْتَغْفِرْ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ * وقوله تعالى * فَاتَّقِعْهُنَّ شَفَاعَةَ الشَّافِعِينَ * فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والألماع أن لنفي نفعها عن الكافرين عند قصد التقيح حالهم وتحقيق بأسسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضى ان تَوَسَّطُوا بما يَحْتَضِرُهُمْ لا بما يبعثهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافرين على نفيه عماده حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امي وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحجبت المعتزلة بقوله تعالى * وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا يُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ۚ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ * وقوله تعالى * مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِجْمٍ وَلَا لَشَفِيعٍ يُطَاعُ * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلأن التسائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصاً اذا لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معناً 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 بالنسيمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائماً والعقاب مضرة خالصة دائماً فهما متساويان وكذا استحقاقا هما 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 فقليل المعنى تكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع قيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى * أَنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ * 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 الحُاطِطِينَ على مَا تُنْهَى مِنْ قَاعِدَةٍ أَنْ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ تَمْتَضِي أَنْتِصَامُ الْآحَادِ إِلَى الْآحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبَسُوا ثِيَابَهُمْ (والعفو عن الكبيرة) هذا مذکور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذه عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذالم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التأكيد المنافي للتصديق وبهذا يُؤَوَّلُ النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والأخبار في حق اهل الكبائر) بالشفاعة من الأخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز له مجزئنا

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 جنس الكبائر على الكفر واجيب بانه لو لاذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كِبَائِرَ ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها العاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب جنس الكبائر على الكفر ليظهر لتعلق

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

(قوله وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم) ذهب الأشاعرة أن الثواب فضل من الله تعالى قد وعده المطيع فيقبحه من غير وجوب عليه لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وأن العقاب عدل وعده العاصي وله أن يعفو عنه لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً بل كرمًا يتمحبه على ما دل عليه قوله * واني وإن أوعده * أو وعده لخلف الإيعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بأن فيه كذباً وقد دل الإجماع على انتفائه وتبديلاً للقول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى وما قيل أن الكذب إنما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتج بالبال أن الوعيد ليس بأخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل إنشاء عزم

على إيقاعه وكذا الإيعاد فلا كذب في الإخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبديل القول لدى فلف المراد به هو القول الثابت كقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس اجعين واما عمومات الوعيد مع النصيص على العفوفى الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من أن الإيعاد عام فيكون المغفرة اخلاقاً للوعيد

وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول لدى والثاني أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وإغراءً للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتبتها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يعادى صغيرة ولا كبيرة إلا أخصاها * والإخصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والاحاديث

(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 عاقل للبعث فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم 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 معدبان 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 واعطيتم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصصونها) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا 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 اعتدوا 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 يقبده الاسلوب من خصوص الحكم بالعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

تخصيصاً
م

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في تخصيصها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر ثلثا ليرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اوتوا النصوص المذكورة بما ذكره ردها الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغار اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلامعنى لتقول 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 فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لانعم عمومها ودالاتها على ان كل حاص 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 والماتريدية 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 الكسيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاختلافهما 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 الجنائية) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يجب العفو فلا يعبدان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجنائية 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 الجنائية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة أيضاً والكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو أو مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة أيضاً هو اعتقاد الأبي فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون 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 كما دل عليه قوله تعالى وجمدوا 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 فسره بقوله من الصغار والكبار فان الكبيرة في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفارا مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يدكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذالتى آخر أسلم أنت أم مشرك

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انضه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فتقول 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 بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولاشك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالثئ هو التصديق به ولاشك 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

<p>والجواب انها متروكة الظواهر لانه صوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المتعقد 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 وأما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلاً</p>	<p>هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقها وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فالواثك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كاله فيه كقوله تعالى</p>
---	---

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

او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التعليق 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 نخرجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً) قال رحمه الله وعليه الاشارة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يتمتع عقلاً) قال ذهب شريفة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما شرهه قوله تعالى اقتبصت المسلمين كالبحر من مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافاً للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازى 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 اعتراف الكبيرة بمون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

كفر قلت ليس الا من وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) 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)

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لثباته نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارا للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصائم والقائم المحض في الفاذوريات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وهذا يخفى ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافر ابشى من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الايات 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 تضرحا﴾ وقوله تعالى ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة 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 الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه 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 الا من وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) 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 مدلولاتها تكديبا صريحا للنبي عليه الصلاة والا (قوله) (والجواب) او منافق (النفاق اشهار الايمان وابطان الكفر واصله من تافق اليربوع اخذ في نفاقه وهي احدى جريته يكتبها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاه

لانتفاض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصص فلا يعبدان يلحق بهاشي 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 وبان

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجابا (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع) ويقرب منه ماروى 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 ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولا لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتسرد ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (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 اربوا 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 مادونها 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) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة 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) خلافا 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 الايمانيا فيه ونجذد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حجة او ثقة او كسل

منه ماروى ان رجلا سأل ابن عباس اوسع 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 أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجمل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصير 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) اي كل موجود فان المعترلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شيء 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 بجيء ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا شكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم قصص آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانت موجودة لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها ادم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء بجيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيان لا تفنيان ولا يفنى اهلها) اي دائمتان لا يطرؤ عليهما عديم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابداء ما قبل من انهما يهلكان ولو لحظة تحققا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقدف الحصة والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى في رواية ابن مسعود وان تدعوه لندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه الحفش الكافر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزني 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 يارسول 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 ائمة الحديث في الفصل الموقوف لبيان الحوض واورد ائمة 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) تكريروتا كيدوزعم اكثر المعترلة انهما اما تحلقان يوم الجزاء * لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعداديهما مثل أعدت للتيقن وأعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى * تلك النار الآخرة بجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً *

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظن بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكريروتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذاً من قوله تعالى عند سدرة 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 فثبتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادي اصحاب الجنة اصحاب النار

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

تأريخ زنبك

عليه ما قال عليه السلفي
ساقفة حديث طويل فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقة فلا ينقل
مع اسم الله شيء قال رحمه
الله وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فتوزن
(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

وسكتت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره
المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال
حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيصنع
عليه كنفه ويستتره فيقول اتعرف ذنوبك كذا فيقول نعم ابي
ربيت حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال
الله تعالى سترتها علينا في الدنيا وانا اغفر هالك اليوم
فيعطى كتاب حسنة 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 ماء وايض من اللبن وربحة
اطيب من المسك وكبرائه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا يظم ابدا ولا يحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)
وهو حصر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدم اهل النار
وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو لعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يتمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرقي الخاطف ومنهم كالريح الهابية ومنهم كالجواد
الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق)
لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها الشهيرة ان الجنة
واكثر من ان يحصى تسمى المنكرون بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم
العناصر محال وفي عالم الافلاك لو طال آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والانتها وهو باطل فلنا هذا منى
على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
(وهما) اي الجنة والنار (مخولقتان) الان

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعديه ربي * موجوتان =

الى مستحقته (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
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 مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم لبت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص

بما له مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
اولم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهي
ومنها 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
بحسب اخلاقها الرديئة

وَأَنَّ الْجَهَنَّمَىَ ضَرَسُهُ مِثْلُ أَحَدٍ وَمِنْ هَهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ
مَذْهَبٍ أَوْ لِلتَّنَاسُخِ فِيهِ قَدْرٌ اسْتَسْخِ قَلْنَا إِنَّمَا يَلْزِمُ التَّنَاسُخُ
لَوْلَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِي مَخْلُوقًا مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ
الْأَوَّلِ وَأَنْ سُمِّيَ مِثْلَ ذَلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ تَزَاجًا فِي مَجْرَدِ الْأَسْمِ
وَلَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِحَالَةِ إِعَادَةِ الرُّوحِ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْبَدَنِ بَلْ
الْأَدَلَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَقَّقِيَّتِهِ سِوَاهُ سُمِّيَ تَنَاسُخًا أَوْ لَا (وَالْوِزْنَ
حَقٌّ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى * وَالْوِزْنَ يُؤْتِيهِ الْحَقُّ * وَالْمِيرَانَ عِبَارَةٌ
تَعْمَارُفٌ بِهِ مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ ادْرَاكِ
كَيْفِيَّتِهِ وَإِنْ كَرِهَ الْمَعْتَرِةُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضَ إِنْ أَمَكَّنَ
إِعَادَتَهَا لَمْ يَمَكَّنْ وَزْنُهَا وَلَا نَهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَوْزْنَهَا
عَبَتْ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ ٩ قَدُورٌ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ
هِيَ الَّتِي تُوزَنُ فَلَا إِشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ أَعْمَالِ اللَّهِ
تَعَالَى مُعَلَّةً بِالْأَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوِزْنِ حِكْمَةٌ لِأَنْظِلِجُ عَلَيْهَا
وَعَدَمُ إِطْلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوجِبُ الْعَيْثَ (وَالْكِتَابُ)
الْمُثَبَّتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِإِيمَانِهِمْ
وَلِلْكَافِرِينَ بِشِمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ (حَقٌّ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى
* وَنُجِرْجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا لَقِيَهُ مُشُورًا * وَقَوْلُهُ تَعَالَى
* وَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَسَوْفَ يَحْسَبُ حَسَابًا 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 لسانان وساقان عملا بالحققة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كافي قوله تعالى وامن خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

الاثنية المحمجة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر
 اذا التقيد بقيد غير المقيد بأخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصفة التخلل وان اريد انه لا يتدفع به
 التخلل فيهما 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 ازمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده 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 يقم 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 يجمعُ الأجزاء الاصلية للانسان
 ويُعيدُ روحه اليه سواء سُمي ذلك اعادة المعدوم بعينه ا ولم
 يسمُ وبهذا يستطفا قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
 جزءا منه فتلک الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
 او في احدهما فلا يكون الاخر مُعادا بجميع اجزائه وذلك
 لان المُعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
 الى آخره والاجزاء المُأكولة فضلة في الاكل لاصلية
 فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو
 الاصل لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببينة « وان »
 ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء
 من بدنه جواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بدية
 واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المُأكولة فضلة
 في الاكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المُأكولة 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 اكلوا من
 عمرهما الحظ الانسان وتواد منهما وادقت لهما كولا جزاء صلى وفضل فيجوز ان لا يتخلق الله
 المنى الا من الفضل والمعتزلة قد او جبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال 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 تعدم 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 تعدم 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 لانفيا 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 الاجساد وانكسره 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 للتعويل عليه وقد فضل 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 التغاير 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 ولا يلزم تحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تحلل العدم بين المشخصات 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 عبدالله 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 منافقا قال

سمعت الناس يقولون ققلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التامى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يعثه الله تعالى من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جاد لحيوة له ولا ادراك فتعذبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر أساسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فيهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجمع الامم 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 أحادها حد التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لحيوة 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 المأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وأن لم نطلع 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 وتفاصيل 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 الراوندي كون الميت جادا وكون الموت ضد 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 وبشكل هذا يجوابه للمبكر والنكير 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) اي في عذاب القبراكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفرير على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البخى والجبائى الملكين بالمنكر والنكير وقالوا

المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير تفرير 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 نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن يتك فيقول ربي الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكري 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 نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن يتك فيقول ربي الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

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

والتبليغ فلا يرد عليه ان فيه ازاما بوجوب الاصلح في الجملة (قوله شملت شعري) هو مصدر شعرت بالشيء بالقبح اشعر بالضم شعرا اي فطنت له وعن سيدييه ان اصله شعرتي حذف التاء كما حذف في قولهم هوا بوعذرها وخبرليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادها بالاستفهام اي ليت علي بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اي ايجتمع ام لا و ذكر 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 وورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جيع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه او لا

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

شملت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترتك بناء على استلزامه محالاً من سقته او جهل او عبث او تحيل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميلاً الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خصص 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 تعميمه بناء

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار «على» من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الاخر فنظر الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين را حجامه مطلقا فلا يتعلق الاختيار الابه فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع يرجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فاما لم يقو اوجوبه لاحتمال ان يكون في الضرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فيمكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اخبروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الابه ومن هنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس ان قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اي العيب يقال ساعة

فيمانسب اليه تعالى فندير هداية الله (قوله والالسا خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسيل 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 طفلا 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 لاجنباية 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 يلقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالزيد عليه ممكن ابا

وَالْأَمْخَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمَعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْهُ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرِ فِي الْهَدَايَةِ وَافَاضَةِ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكُونِهَا إِدَاءً لِّوَجِبٍ 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 مَقْاسِدَ هَذَا الْإِصْلَاحِ أَعْنَى وَجُوبِ الْإِصْلَاحِ بِلِأَكْثَرِ أَصُولِ الْمُعْتَرِةِ أَظْهَرَ مِنْ أَنْ يُخْفَى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُخْصَى وَذَلِكَ لِتَقْصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَرَسُوخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طِبَاعِهِمْ وَغَايَةُ تَشْبِيهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَرَكَ الْإِصْلَاحَ بِكَوْنِ بَعْضِهَا وَسَفْهًا وَجَوَابَهُ أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقًّا الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْإِدْلَةِ الْقَاطِعَةِ كَرْمَهُ وَحِكْمَتَهُ وَلَطْفَهُ وَعِلْمَهُ 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 فان ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقة حميدة 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 ذكر الزام لهم في 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 أو الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافاً 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 اول 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 بمعونة 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 خلق الإهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى « انك لاتهدى من أحببت * » ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا نفيه عنه « 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 أو أمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى أو ثبتهم عليه أو اهدهم من بعد بناء على العرض لا يتيقن واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهدياً فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتدياً (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 مرتكبها 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 للرزق 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

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 خالق 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 الاتساع 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 يقبض منه شيء عند مشايخنا جلوهما 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 لترتيب المدح والتواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجد وان خلق الضلال قبض منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بمعنى خلق الاهتداء والضلالة

بالقضاء والقدر 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

فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الاتفاق دلالة على ان فضل الاتفاق 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 تغذى به الحيوان خَلُقُوهُ عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الاتقاع به وذلك لا يكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله 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 التغذى مما جيعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه اوريا كل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما معنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يفضّل من يشاء ويهدي من يشاء)

الاصل العطاء مصدر قولك زرقة الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى « بمعنى » (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة في 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 اجع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنها بسوء اختياره على انه منقوض 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 لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الضئى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله سبحانه والله 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 فى حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر فى 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 للفتيلة المشتعلة
فهى دائما تضيئها وتعين
عليها فى ذلك الحرارة
المستفاد من خارج وكما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذى هو الموت ولا يكاز عمت الفلاسفة ان الحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته يتحمل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين وارجا لا اختيارية بحسب الآفات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

انقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امتعت فى الاتقاص 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 الاختراعى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لغضى اذهم لا يتكروا القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لا نتكبره 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 السبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريدان 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 ممن ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة اليها 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 حكم بأجل العباد على ما علم الله من غير تردٍ وبأنه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالحادثة الواردة في ان بعض الطامات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القتال ذمًا ولا عقابًا ولا ديةً ولا قصاصًا اذ ليس موت المقتول يخلق ولا يكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنبئت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاهلها كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لا يرتكبه المنهي وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة فان القاتل فعل القاتل كسبًا وأن لم يكن خلقًا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقًا ولا اكتسابًا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعًا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد «ان» (قوله من غير ترد) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة المذكور) في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييدًا لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (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) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما 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 حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والأولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما بالخلق 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 بأجله)

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 مقدورته 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 لانه لا يمكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالحال لذاته بل على وقوعه بتكليف أبي لهب بالإيمان مع انه ممنوع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والإيمان 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 بالإيمان حال الايمان اي امره بادامته وبقائه تكليفه بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً له يوجد انه «والثاني ان تكليفه بالإيمان 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 جائزاً لما نزل من فرض وقوعه بحال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقياً المعنى اللزوم لكنه لو وقع نزم 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 ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والالجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الأيرى ان الله تعالى لما وجد 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» الإيمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اي 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 يعتقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهباً وان ولدته الرضيع قد احاط بفضون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

يمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف، (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان 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 استحسسه 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 لاحتمال ان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الامعة 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 فليستأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعا 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 تحمنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز فنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

عليه (اي بالمعنى الذي سبق ممكننا كان في نفسه او متمتعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عدده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادثة به

ان يقال اراد التوبة المستجمعة بشرائط التائبين ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولىين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعين 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 منجرب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلانسلم 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 قيامها معا بالحمل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلولا يمكن الاستطاعة متحققة ائتم 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 اليبوت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات لهو المكلف 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 فلانسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلانسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة سالحة للضدين عنداى حنيفة رجه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر يعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فان الكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وصنيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحقى الذم والعقاب

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

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة 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

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 المنبثثة في العضلات التي هي مبدأ

فعلكم بالبيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى أن الفعل إما يتجدد بالامثال وأما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تروا 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 فصار 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 والأقرب له وأما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة ففعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والائتم 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

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قهموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالتناء في مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرطا لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لماعرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجودة الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية بفعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرطا لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هي صفة يخلقهها الله تعالى عند قصد اكنساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكنساب الفعل بل ينزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم

وبالجملة هي صفة يخلقهها الله تعالى عند قصد اكنساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المصنوع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقتها عليه والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترقم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصد لها قلت لما جرى « فعليكم عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكنساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما بدت

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 خصوصا 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 والافقد ثبت الحسن والتبجح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخالق وبعد تسليم ان العقل يستتبع منه تعالى شيئا 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 فسرهابها لان الاستطاعة

وكفعل العبد يُنسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب التبيح قبيحا وسفها مؤجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة وان لم تطلع عليها فجز منابا ان ما نستتبعه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل التبيح فجعلنا كسبه للتبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها مؤجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل والثواب في الاجل والاحسن ان يقسّر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل البّاح (برضاء الله تعالى) اي بارادته من غير اعتراض (والتبيح منها) وهو ما يكون متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل (ليس برضائه) لما عكس من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق بالاحسن دون التبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا 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 كلاما 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

الشرعية في القصد

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره او لا بوجه ملامئ وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعترزة على انه قديح 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 تفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فر بما يعرض عنده ويتصوره بوجه آخر غير ملامئ على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقبل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكسب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيرتب 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 الملامئ والاتفات الى وجه آخره 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 بان 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 والخلق لا يصح انفراد القادر به فان قيل فقد ائتم ما نسبتم الى المعترزة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ويفر ذلك منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكان اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعباد بجهة ثبوت التصرف

احواله والتالي الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل تمكينا من تركه لترتبته على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاضباب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بالآلة) نقول الآلة الظاهرة كاجوارح 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 واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير واخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

واجبا وانتفاؤها ممنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان 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 يرسى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا في التفصلي عن هذا المضيق) وهذا البحث من مباحث علم الكلام وقد اضطررت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاحذا كثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختصة بالله تعالى خلق الجواهر لخلق 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 كاسية 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 التَّفْصِيْلِ عَنْ هَذَا الْمَضِيْقِ اِلَى الْقَوْلِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى خَالِقُ الْعَبْدِ كَسْبٌ وَتَحْقِيقُهُ اَنْ صَرَفَ الْعَبْدُ قُدْرَتَهُ وَاَرَادَتَهُ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبًا وَاِيْحَادَ اللّٰهِ تَعَالَى الْفِعْلَ عَقِبَ ذَلِكَ خَلْقُ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ اَدْخَلَ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لَكِنْ يَجْهَتَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرٌ لِلّٰهِ تَعَالَى بِجِهَةِ الْاِيْحَادِ وَمَقْدُوْرٌ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنَى ضَرُوْرِيٌّ وَاَنْ لَمْ يَقْدُرْ عَلَى اَزِيْدٍ مِنْ ذَلِكَ فِي تَلْخِيصِ الْعِبَارَةِ الْمَقْصُوْحَةِ عَنِ تَحْقِيقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالَى وَاِيْحَادِهِ مَعَ مَا فِيهِ لِلْعَبْدِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ

قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعنى 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 مباديها 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 من 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 علمه و ارادته فيكون الضرف المرتفع واجب الارتفاع والخصار
 يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل
 جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بان 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 بعده فمتنع) بناء على امتناع انقلاب
 علمه جهلا و امتناع 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 علل
 الوجود والعدم يكفيه
 عدم علة الوجود فذلك
 كلام آخر متلقى بالقبول
 من الفحول وكلام الشارح
 مبنى على ان العدم مقدر
 كإذهب اليه البعض (قوله
 فيكون فعله الاختياري
 واجبا او متمنعا) ضرورة
 ان الله تعالى في الازل
 اذا علم ان العبد يختار
 فيما لا يزال فعلا معيناً
 فيصنف به فهذا الاختيار

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعده فمتنع
 ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد
 ان العبد يفعل او يترك باختياره فلا إشكال فان قيل
 فيكون فعله الاختياري واجبا او متمنعا وهذا يناه
 الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق
 للاختيار لا مناف و ايضا منقوض بأفعال الباري
 تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا
 كونه مؤجداً لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق
 ان الله تعالى مستعمل بخلق الافعال و اجسادها
 ومعلوم ان المقدر 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 و ارادته مدخلا في بعض
 الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتفاع

والانصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا مستقلين فيه لكان
 علمه تعالى متعلقا بانتمائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود
 شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام السبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل
 له في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده
 بناء على امتناع التخلف و ليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس
 فلا غبار (قوله و ايضا منقوض بأفعال 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 يثب 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 اولا وتأثير 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 بفرقيهما لا يقولون بالاستحقاق بل

لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة التصدوا الاختيار) 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 **والاشهاد الافعال التى تقتضى سابقة التصدوا الاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام وأسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ حَزَاءٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ فَنُشَاءُ فليؤمن من شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الجبر لازم قطع الانهما**

العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى 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 بمقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممنعا وامتكليف بالمتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

عباد) صحب ابن العميد في وزارته. وتولاها بعده ولقب 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 يمسك
من الجبائين بالآيات) امانن جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن
يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
* ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدىكم اجمعين الى غير
ذلك وامن جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعبادة ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا برضى

لعباده الكفر * والله
لا يحب الفساد ونحو
ذلك وتاويلنا 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 امانني
الامر والمحبته والرضاء فلا
يفيد المقصود لان كلا
منهما اخص من الارادة
ونفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وامانا ويلاتهم
فقد قال رجه الله ان العمدة
القصوى لهم في ذلك حل
المشية في اكثر الآيات

٩ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عُبَادٍ وَعِنْدَهُ الْاَسْتَاذُ أَبُو اسْحَقَ
الْاِسْفَرَائِيَّيْ فَلَمَّا رَأَى الْاَسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَزَعَهُ عَنْ
الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاَسْتَاذُ عَلَى الْقَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِي
فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْاَمْرَ يَسْتَلْزِمُ
الْاِرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوا اِيْمَانَ الْكَاْفِرِ مَرَادًا
وَكُفْرَهُ غَيْرَ مَرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مَرَادًا
وَيُؤْمَرُ بِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِجُلُومِ وَمَصَالِحِ
يُحْطُ بِهَا عِلْمُ اللهِ تَعَالَى اَوْلَانَهُ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ الْاَيْرِيُّ
اِنَّ السَّيِّدَ اِذَا ارَادَ اَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْخَاضِرِيْنَ عَصِيَانَ عِبْدِهِ
يَأْمُرُهُ بِالشَّيْءِ وَلَا يُرِيدُهُ مِنْهُ وَقَدْ يَمْسُكُ مِنَ الْجَبَائِيْنَ بِالْاَيَاتِ
وَبَابِ التَّسْوِيْلِ مَقْتُوْحٍ عَلَى الْفَرِيْقِيْنَ (وَالْعِبَادِ اَفْعَالِ
اِخْتِيَارِيَّةٍ يَتَابَعُونَ بِهَا) اِنْ كَانَتْ طَاعَةٌ (وَيُعَاقَبُونَ
عَلَيْهَا) اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَّةً لِأَنَّ زَعْمَ الْجَبْرِيَّةِ أَنَّهُ
لَا يَفْعَلُ الْعَبْدُ اَصْلًا وَأَنَّ حَرَكَاتِهِ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ
لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اِخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ تَفَرُّقَ
بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْخَيْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ

على مشية القسر والاجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعم »
خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فانزله بلزم 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 بانهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا
من الكفار كانوا يعملون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي 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 يتفزع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه صفته بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه استخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجح العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحد الذي يوجد به) لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وخدمعين اذ لم يعتبر مفهوم الاجاد في وضعه اللغوي 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 عبادته تعالى ثم قال والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي 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 يستدعي القدرة والارادة لعدم الإكراه والإجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قبيحة كتحليله واجاده 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 ^{رضي الله عنه} 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 ^{الهمداني}

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

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا الخصوص كما
تقرر في موضعه (٩ قوله ان ينطق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجود لما يقال من ان المراد خلق الايمان
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على
افعاله ومذموم ما عليها ثابا او معاقبا وذلك لان معنى ذلك كانه على كون الانسان مختارا في فعله

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

لِبَطْلِ قَاعِدَةِ التَّكْلِيفِ وَالمَدْحِ وَالمَذْمُومِ وَالثَّوَابِ وَالعِقَابِ
وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالجَوَابُ انْ ذَلِكْ انَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الجَبْرِيَّةِ
القَائِلِينَ بِنَفْيِ الكَسْبِ وَالاخْتِيَارِ اصْلًا وَاقْتِانًا حَتَّى فَنَيْبَةُ
عَلَى مَا حَقَّقَهُ انْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَقد يَمْتَسِكُ بانه تَعَالَى لو كان
خَالِقًا لِاَفْعَالِ العِبَادِ لَيَكُنْ هُوَ القَائِمُ وَالقَاعِدُ وَالاكْلُ
وَالمُشَارِبُ وَالمُزَانِي وَالمُسَارِقُ الى غير ذلك وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ
لِانْ المُتَصِفِ بِالشَّيْءِ مِنْ قَامَ بِهِ ذَلِكِ الشَّيْءِ لِأَمْنٍ أَوْ جَدِّهَا
أَوْ لِأَيِّرُونَ انْ اللهُ تَعَالَى هُوَ الخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالبَيَاضِ وَسَائِرِ
الصِّفَاتِ فِي الاجْسَامِ وَلا يَتَصِفُ بِذَلِكَ وَرَبَّمَا يَمْتَسِكُ بِقَوْلِهِ
تَعَالَى قَبْرُكَ اللهُ احْسَنُ الخَالِقِينَ وَادْتَمَلَّحْ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ
الطَّيْرِ وَالجَوَابُ انْ الخَلْقُ هَهُنَا بِمعْنَى التَّقْدِيرِ (وَهِيَ) اي
اَفْعَالِ العِبَادِ (كَمَا هَا بِارَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ) قد سبق انهما عندنا
عِبَارَةٌ عَنْ معْنَى واحِدٍ (وَحُكْمِهِ) لِأَيُّبَعْدَ انْ يَكُونَ ذَلِكِ
اِشَارَةً الى خُطَابِ التَّكْوِينِ (وَقَضِيَّتِهِ) اي قَضَائِهِ وَهُوَ
عِبَارَةٌ عَنْ الفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامِهِ لِأَيُّقَالَ لو كان الكُفْرُ
بِقَضَاءِ اللهُ تَعَالَى لِوَجِبِ الرِّضَاءِ بِهِ لِانْ الرِّضَاءَ بِالقَضَاءِ
وَاجِبٌ وَالمُلازِمُ باطل لِانْ الرِّضَاءَ بِالكُفْرِ كُفْرًا لِانْنا نقول

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) بمعنى قوله تعالى كن « الكفر »
كادل عليه قوله انما امر 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) اي تطبيق له على
ما يقتضيه الحكمه وتعميره له عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
تعالى فقضينهن سبع سموات في يومين ومنذ القضاء والقدر 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 النقش 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 معمول لكم) اطلاق المفعول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المفعول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المفعول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون توخيهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيين

او معمول لكم على ان ما و صولة ويشمل الافعال لا تاذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم يرد 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 كَنُ لِيَخْلُقُ فى مقام التمدح بالخلقية 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 كالعبدية الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حال منهم حيث لم يثبتوا الاشرىكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شرىكا لا يتخصى واحجت المعتزلة بانافرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرعى فان الأولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان باحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المفعول 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 ضد الادراك 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 جزئى يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئى 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 وورما يكون اكثر همته مصر و فالى امر و خاطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقله التفاته اليه وعدم بالاته بشانه 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 اَنَّ اِيجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالِاخْتِيَارِ لَا يَكُونُ اِلَّا كَذَلِكَ وَاللَّازِمُ بِاطْلُقٍ فَاِنَّ الْمُشَى مِنْ مَوْضِعٍ اِلَى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلَى سَكَنَاتٍ مُتَّخِلَّةٍ وَعَلَى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلا شُعُورٌ لِلْمَشَى بِذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا ذُهُولًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهَذَا فِي اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختار والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العَصَلَاتِ وَتَمْدِيدِ الْاَعْضَابِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَالْأَمْرُ اَظْهَرُ الثَّانِي النِّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ اى عَمَلِكُمْ عَلَى اَنَّ مَا مَصْدَرِيَةٌ لِثَلَايَحْتَاجُ اِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ

لا يعرف اى 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 و ما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضمير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل و فاعله 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 فالمعول 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 لا ينا في المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح
 بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤية شيا حتى لم يفتن بجوازها
 عقلا الا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا
 عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبنا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
 عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يدش
 الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك ونفى 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
 فاثنى 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 لتعظيمهم
 وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والالتمعهم 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 ولاخفاء 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 يتحاشون عن اطلاق
 لفظ الخالق على العبدو يكتبون بلفظ الموجد والمخترع ونحو
 ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
 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 واثبات بمجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال
 ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق للحجاب 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 مجود وتعنت لاشك انه
 استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
 ومع ظن الجواز فانخطب 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 بقية 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 قيل للمعتزلة ان يقولوا ترا عينا تماهوا 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 اخطى ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

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

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو لطيف أخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عمود السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي التي لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل التمدح بنفيها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققيها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفي «مقرونة» ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجمع 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 المرئي 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 مواجهاة وانظبا كما شاع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جعلا بين الأدلة (قوله كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته) وما شئ من انه انما يمدح

بعينها وأن اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته 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 المح بل كان يجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل 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 تؤمن لك حتى ترى 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 عينا والاستقرار حال التحرك ايضا يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى 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 ومقابلة من الراى 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 الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائزا لرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون يحضر تاجبال شاهقة لانها وانه سقسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا مخلوق الله تعالى

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

لذهب الشيخ التزام صحة الموسية بالنسبة الى موجود وبالجملة فقد طبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب و المعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادى 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 متمنع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

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

لجواز ان يكون مُتَعَلِّقُ الرُّؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز اوسفها وعبثاً وطلباً للحال والانبيا منزّهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمُتَعَلِّقُ بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوده اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فسأل يعموا المتاعها كما عهده هو وبانا لانسم ان المعلق عليه يمكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمه واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع لا ينكر « واجب » فصار معنى قوله ارنى اجعلنى عالماً بك علماً ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة يذو عنه مقامه اما اول فلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترائى اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه به من قبل فكيف لم يكن عالماً به علماً ضروريا حتى سألته وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المنعاق بهويته الخاصة والخطاب لا يفتضيد كخطاب من لم يشاهد الجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

أعني كون الشيء ذاهوية مالاخصه صيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك اتماما كرفيه لنفي كون العدم جزأ من علة الصحة او نفسها (قوله و يتوقف امتناعه) اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية ولما لم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آفانه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

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

وتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطُغوم 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 عُدَّ لعل بالمتخلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يَصْلُحُ علة للعدمي ولو سلم فلانم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عنه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لا تاوُل ما ترى سبحانه بعيدا انما ندرك منه هويته مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد تُقَدَّرُ على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تُعَدَّرُ فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتركا ضروري وفيه نظر

امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقا 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 بحكته وجوازه ما لم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمنع 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 فالقدح في شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بنهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرک بالبصر

خصوصية كل منهما
فتميز كل منهما عن الآخر
وهذا ليس باستدلال على
كون العين مرئيا حتى يلزم
المصادرة فان العلم بكون
المبصر مبصرا بديهى
لان شتبه بل هو
تنبيه عليه وازالة لنوع
خفاء بعرض 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 وَنَفْسُهُ لَمْ يَحْكَمْ بِاتِّسَاعِ رُؤْيَيْهِ
تعالى ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه
وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان
وقد استدلل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي
وسمعي * تقرير الاول انا فاطعون برؤية الا عيان
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 الارابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم
في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والتكلمون على ان للجسم « وبتوقف »
انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضواؤه عند
المبصر حينئذ وسيجئ لهذا الكلام تمة (قوله اذ الارابع يشترك بينهما) يتوهم عليه صحة
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 بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا لرؤية
ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف
من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو 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 والنجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفتيه) هذا هو احد قولي النجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساهوا 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 علمه ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف
صفة الله تعالى ازالة
قائمة بذاته ردالهما فتأمل
(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 واتما 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 بثبات
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام
صفة الشيء به واستناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوؤه اذ لو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة استناع 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 البتير ثم عمضنا العين
فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه
حينئذ حالة مخصوصة هي السمتة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضائه عنه تعالى وما يقال
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للبدأ الكامل من كل وجه فيصير
ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فجرد 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 حينئذ حالة مخصوصة هي السمتة
الرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئ
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 والايحاد احداث حالة في المفعول وتغير له 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 والايحاد فان اثره نفس المفعول للاحالة فيه لان وجود الشيء عنه عند الشيخ ولما اراد ان يثبت على هذه الدقيسة 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 يجمعوا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغيران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات 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 ازلية فمما تقر به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغيرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانته وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرز ذلك تأكيذاً وتحققاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكنونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه 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 ركائده تأويله

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

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الأشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غير منفي 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 سبحانه (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 مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعالم 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 وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكوّن لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسودّ وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للمخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحلّهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغير الفعل والمفعول ضرور بالكنهه ينبغى للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراستخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهته ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلّ منهم حججا صحيحة محللنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الالفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو المحرر امر اعتبارى يخصّ في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن ليلزم المحالات وهذا كيقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد في الوجود فذا ذكره يقتضى عدم صحة الحمل 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
مالو وجوده 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
مالو وجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عندها ثابدا واما كما
ذهب اليه الفلاسفة فمما ادعوا اقدمته من الممكنات كالهيوولى
مثلا نعم 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
المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكوّن مكابرة وانكاراً
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 ووجب الدوام ببقاى الوقت 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

المتكلمين

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 بعيد 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 استدل 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 استدل 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 و ارادته فالتكوين باق ازلاً وابدأ والمكون حادث بحدوث التعلق كافي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثه وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة 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

ان من يثبت ان العالم قديم
 يصلح منع المذاهب في قوله ولما
 قدم المكنونات

الكلية

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 المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكنوناً للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاصل في الازل هو مبدأ التكوين اي اليجاد لانفسه (قوله وما يقال اي في الجواب

تعالى وتجاوز ذلك في غيره بسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث حدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغير ما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير اللادته واشعار بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادلته) اما الاول فلانه لا يمنع 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 لما لم تكن موجودة لم يتحقق في تجدداتها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول (قوله ومحميا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

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 ولادليل على كونه صفة اخرى) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

لَوَحَدَّثَ حَدَّثَ اِذَا فِي ذَاتِهِ تَعَالَى فَيَصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَبُو الْهَدَيْلِ مِنْ اَنْ تَكُونِ كُلُّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمَكُونًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ وَمَبْنِي هَذِهِ الْاِدْلَةُ عَلَى اَنْ التَّكْوِينِ صِفَةٌ حَقِيقَةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَقِيقُونَ مِنَ التَّكَلِّمِينَ عَلَى اَنَّهُ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلَ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ وَمَذْكُورًا بِالسَّنَنِ وَمَعْبُودًا لَنَا وَمُحْيِيًا وَمُمِيتًا وَنَحْوَ ذَلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزْلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيْقِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِمَانَةِ وَالْاِخْتِيَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَا دَلِيلَ عَلَى كَوْنِهِ صِفَةً اُخْرَى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ بِرُفْعِ نَفْسِهِ

بغير ما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير اللادته واشعار بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادلته) اما الاول فلانه لا يمنع 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 لما لم تكن موجودة لم يتحقق في تجدداتها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول (قوله ومحميا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

بغير ما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير اللادته واشعار بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادلته) اما الاول فلانه لا يمنع 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 لما لم تكن موجودة لم يتحقق في تجدداتها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول (قوله ومحميا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

المعنى الذي نجد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وأن لم « فإن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتميزة بذاته عن سائر النوات هذا على رأينا واما على رأي الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميةا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

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 لتوحيده يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارده 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 لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فردة 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 اعنى

* الاول انه ^{لا} يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
 * والثاني انه وَصَفَ ذَاتَهُ فِي كَلَامِهِ الْاَزَلِيِّ بِأَنَّهُ الْخَالِقُ
 فلولم يكن في الازل خالقاً لمز الكذب او العدول الى المجاز
 اي الخالق فيما يَسْتَقْبَلُ او القادر على الخلق من غير
 تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
 بمعنى القادر على الخلق لَجَزَّ اِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ
 عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ* والثالث انه لو كان حادثاً فامّا تكون
 آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
 العالم مع انه مُشَاهَدٌ وَإِمَّا بَدُونَهُ فَيَسْتَعْنَى الْحَادِثُ
 عَنِ الْحَدِيثِ وَالْإِحْدَاثِ فِيهِ تَعْطِيلُ الصَّانِعِ* والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائماً بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ 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 ومحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فامّا تكون آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين بنفسه والجواب ان التكوين مكوّن بالنسبة الى تكوينه وسيجي ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصرف به البارئ تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قدمه جمهور المعتلاء وخصه قوم بالواجب

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتبدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الايمان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارئ تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود

الالفاظ في نفس الحافظ
فان جميع الحروف بهيئاتها
التأليفية العارضة
لمفرداتها ومركباتها
محافظة 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 اذا الغرض مجرد
التصوير والتفهيم لاثباته
بطريق التمثيل فيبطل ما
يتوهم انها من انها 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 يَحْصُلُ
في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى
قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سَمِعَ كَلَامَ اللَّهِ سَمِعَهُ غَيْرَ مَرْتَبٍ
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم
وهو جَيِّدٌ لَنْ يَتَعَقَّلَ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مَوْأَلَفٍ مِنَ الْحُرُوفِ
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم
البعض ولأمن الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ اِلا كَوْنُ صَوْرِ
الحروف مخزونة مَرْتَبَةً فِي خِيَالِهِ بِحَيْثُ اِذَا تَنَفَّتْ اِلَيْهَا
كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذ تلفظ
كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يُعْبَرُ عَنْهُ
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك وَيُفَسَّرُ بِاِخْرَاجِ الْمَعْدُومِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُودِ
(صفة لله تعالى) لِإِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَى اَنَّهُ خَالِقٌ
للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير
ان يكون مأخذاً الاشتقاق وصفاله قائمابه (ازلية) لوجوه

لمع ويلمع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها »
بذات الله تعالى ليس بمعقول 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 فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى
لا بد لني 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 رتبها في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم يتكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدي الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة

وان الابعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتسك 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 والتحدي 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 انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولانزاع لهم 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 مفهومه 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 بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالياء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركاً نظراً الى انه يصح استعماله في معنييه 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 الالفاظ المنطوقة والمسموعة) اى يلاحظ فيه انصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى ارادك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن فى 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 بالمتكوب 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 يُسْمَعَ وَمَنْعَهُ الاستاذ ابو اسحق الإسفرائينى وهو اختيار الشيخ ابي منصور رجه 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 مناقد 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 رجه 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 وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز 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 البارى تعالى

بالاعراض المخلوقة له) ان ارادته يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاللزامة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حل تلك الاعراض عليه تعالى حل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان) بيان العلاقة الصحيحة لو صف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الالين من هذه الوجودات الابعة وجود ان حقيقين لغرضهما 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 عليه ولا يعتبر فيه حدوثه واما الاخير ان فليس اراضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث

والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما قيل اليانين دفتي المصاحف تواتر او هذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا باللسن ومسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محموظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء باللسان) بالحروف المنطوقة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسن والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال (النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحر فاو تحقيقة ان لشيء وجود فى الاعيان ووجود فى الالذهان ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الالذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او الخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه واما الاخير ان فليس اراضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث

تعالى ومن قال وفيه تشبيه على الترادف فقدمها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمة 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

من الكلمات والجملة وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقريته ووقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا خففتها الخففتها وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي عليه السلام منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجملة وجود

جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تشبيها على اتحادهما وقصدا الى تجري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتصيبا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافتح لاقول يقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه 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 وينسب الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحيا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الخنابلة لانا قائلون بحدوث التنظيم واما الكلام فى المعنى القديم والمعترلة لمتا لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلم اذ هو 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 اوجدتها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والى » لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والسّموع والفصحى هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كالتسامه 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 فالتحصيل
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتبسه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف
باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا
قرر 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 فبلغوا 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 والخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة) بان

كما اذا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابْنَهُ فَأَمَرَهُ بِانْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ
وَالْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْاَزْلِ لَا يَتَصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ اذْلا
مَاضِي وَلَا مُسْتَقْبَلٍ وَلَا حَالٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِتَنَزُّهُهُ
عَنِ الزَّمَانِ كَمَا انْ عَلِمَهُ اَزْلَى لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْاِزْمَانِ وَلَا مُصْرَحٍ
بِاَزْلِيَةِ الْكَلَامِ حَاوِلَ التَّنْبِيهِ عَلَى انْ الْقُرْآنُ اَيْضَا قَدْ يَطْلُقُ
عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيمِ كَمَا يَطْلُقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَثَلِيُّ
الْحَادِثِ فَقَالَ (وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ)
عَقَّبَ الْقُرْآنُ بِكَلَامِ اللَّهِ لِاِذْكَرَ الْمَشَايخُ مِنْ اَنَّهُ يُقَالُ
الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ
غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِثَلَا يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ اِنْ الْمُسَوِّفُ
مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ

يكون الزمان ظرفا له 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 او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباراته (قوله
لثلا يسبق الى الفهم) واما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقهاء مالم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

وما كان مبيانا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام اللفظي ونفسه فكذا ضده اعني السكوت والخرس) لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على

الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد 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 بشيء معين على وجه مخصوص بصير خبر او اذا اعتبر تعلقه به او باخر على وجه آخري صير امرا او نهي او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

فكما ان الكلام لفظي ونفسه فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها أمر ناهٍ بخبر) يعني انه صفة واحدة تكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل 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 استحقاق 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 المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا إشكال فان جعلناه الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر

النهي محال وذهب غيره الى ان تعلقاته اذلية وسيجيء الجواب عن دليله « كما » (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي 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
 مسبق بالتلفظ بحرف
 صامت متحرك وايضا
 الكلام لا يخلو عن
 الحروف المتحركة وقد
 تقرر فيما بينهم ان التلفظ
 بالحرف المتحرك سابق
 على التلفظ بحركته
 وتسمع 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 نزاع 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
 مشروط 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 بما يحسب
 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 قلنا 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

تجده من انفسنا لا يغير 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 بتغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام اتقوم بمراحل (قوله يمكن بأمر عبده قصد الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقتها الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فنزع من 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 عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني

عندنا فكيف يعد كلاما
نفسيا وان اراد انه مالم
يعرض له حالة باعثة على
التلفظ بهذه الصيغة لم يلفظ
بها فلا يزم ان تكون تلك
الحالة كلاما نفسيا بل هو
ارادة مريفهم منه المخاطب
طلب المتكلم كما ذكره
صاحب المواقف وهذا
الكلام بجدا فيره عائد
في صورة الاخبار على

كُنْ يَا مَرْءَ عَبْدَهُ قَصْدًا إِلَى إِظْهَارِ عَصِيَانِهِ وَعَدِيمِ امْتِثَالِهِ
لِأَمْرِهِ وَيُسَمَّى هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ
بِقَوْلِهِ «إِنَّ الْكَلَامَ لِنَفْسِ الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ
دَلِيلًا» وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنِّي زَوَّرْتُ نَفْسِي مَقَالَةً
وَكَثِيرًا مَاتَقُولُ لِصَاحِبِكَ إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ
أَذْكُرَكَ وَالِدَيْلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ أَجَاعُ الْأُمَّةِ
وَتَوَاتَرَ النُّقْلُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُ تَعَالَى مَتَكَلَّمَ
مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ
فَتَبَّتْ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٍ ثَمَانِيَةَ هَيْ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيَوَةُ
وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ وَالتَّكْوِينُ وَالْكَلامُ

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 الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه
علما ضروريا برساتته 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 ضاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمثيته
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 يزعمه 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 صحیح 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 تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسرو الجساء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عمالا يعلم بل يعلم خلافة) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يحدد فى نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارةه وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ضنا اياه ولا شكافيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فايقال من

ولو شاء لَوَقَعَ (والفعل والتخليف) عبارة عن صفة ازلية يُسمى التكوين وسمى تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والتزويق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والتزويق والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منهار اجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) هو صفة ازلية عُبِّرَ عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويُنَجِّبُ يَحْدُثُ مِنْ نَفْسِهِ مَعْنَى ثَمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوْ الْكِتَابَةِ اَوْ الْاِشَارَةِ وهو غير العلم اذ قد يُنَجِّبُ الْاِنْسَانَ عَمَّا لَا يَعْلَمُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ وَغَيْرِ الْاِرَادَةِ لَانه قَدِيماً مُرِّباً لَا يُرِيدُهُ

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافة وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته خلفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجىء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقدرته القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير المبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

احدوما كون تعلق العلم تابعا لوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والالكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا تصور امر من الامور ويصدق بتضمنه المصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص ومما ينبه على ذلك انا كثيرا ما تصور امر او نعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او خلاء اولئحو ذلك ما لم 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 ولا يزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالاجباب مع اعترافهم بان إيجاد الله 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 حادثه قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غير ذاته امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان 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 وحادثه 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 النجاشي في احد قوليه والقول بان معنى ارادته
فعل غير 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 السموعات والبصرات ادراكا تاما لاعلى لاسيلى الخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعاني 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 اعتباره 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 السموعات والبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها لم يلزم من كونه

تعالى سمعا بصيرا ان يوجد له صفتان زادتان على العلم يتكشف بسببهما السموعات والبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زادتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والنكعي

فَتَدْرِكُ ادْرَاكًا تَامًا اَعْلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلاَ اَعْلَى طَرِيقِ تَأَثُّرِ حَاسَةٍ وَوَصُولِ هَوَاءٍ وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهِمَا قَدَمُ السَّمَوَاتِ وَالمُبْصَرَاتِ كَمَا لاَ يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ قَدَمُ المَعْلُومَاتِ وَالمَقْدُورَاتِ لِانْهَاصِفَةِ قَدِيمَةٍ تَحْدُثُ لَهَا تَعْلَقَاتٌ بِالمُحَادِثِ (وَالارَادَةِ وَالمَشِيئَةِ) وَهَمَا عِبَارَتَانِ عَنِ صِفَةِ فِى الحَقِّى تَوْجِبُ تَجْصِصَ اَحَدِ المَقْدُورِينَ فِى اَحَدِ الِاَوْقَاتِ بِالمُوقُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ القُدْرَةِ اِلَى الكُلِّ وَكُونِ تَعْلُقِ العِلْمِ تَابِعًا لِلْمُوقُوعِ وَفِىمَا ذَكَرَ تَبَيُّهُ عَلَى الرَّدِّ

و ابا الحسين البصرى اولو هما بالعلم بالسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زادتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز 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 فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك ومن ههنا عند بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداع اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئى ظاهر لم ينكره

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الإشارة إليه في تحرير مذهب الحكماء وهو بق ازالا وابتدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمجدد المعين بانه وجد او زال وهذا مناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير مناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا امر 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 زيدا 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 زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تصقين

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) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات
--	---

وتسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك » المقدور أو عدمه القائلين بان المعدوم مقدور 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 الثاني 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 سيجي تقصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز والحكم لفظا الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة خفاء وجهها على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثاني بعيد بآبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكهال 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 الأشياء لغرض من الأغراض 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 ليقيد الحمل وان يكون ما تطابقه 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 تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه ويشفعك في مواضع اخرى (قوله) والتغاير بحسب المفهوم ليقيد (قد ضوبق 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 لافادة لاسبابا كافيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليقيد 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 لم يقل به احد من المتكلمين سوى 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 يزيد 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 تع 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 وانقضاء المركب غير انقضاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم 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 العرض 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 المتغايرين وجود ان «والغايير» 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 تحميقة بعبارة موجزة فنقول قد تقرّر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تتزع من الشيء الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صوراً شتى مطابقة له ولل افراد 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 و مرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتسفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للشيء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

او محدثة لازمة او مقارفة ليست غير موصوفها (قوله ادلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحالة تجيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان يفرد 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 مسبب الانفكاك

ادلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من 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 لا نأقول قد صترحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها اذلية 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 فندير 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 حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكياه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الأشعري ولما ورد عليه أنه لو وجد جسمان قديمان لزوم عدم تغيرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدمه أو حين فورده عليه القديمان مجرد ان كالتقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فإن قيل هي عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على أن ترك التقييد باحد الشئين مبهم ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الأزلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة (قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد أنه ليس لل عشرة وجود زائد على وجود وحدتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

والعدم على الأزلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها إذ هو منها فوجودها وجود ذوو عدمها 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

التقول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بأنه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يزم حدوثها ويضم التسلسل ايضا في مثل القدرة

والارادة والحيوة والعلم لما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق «اذ لا يتصور» الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تزيده الله تعالى عنه فنقصوا 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 ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عنده ولا غيره كالصفات النفسية الممتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عاديا 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 دل 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 المتزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لايه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمال به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والترمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب القديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

واضعوبة هذا المقام ذهب المتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتمييز وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين التمييز وكذا نفي العينية صريحا 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 تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل 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 التقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعها معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتها معا وهو جمع بين التقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لارتفاع التقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

واحدله ثلاثة اقاينم فجعلوا الاقاينم الثلاثة 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
عقبيدوما من اله الااله 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 انها تقبض الوحدة
والهوهو وانما النزاع في استزائهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأي الاشعرية (قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثُر على التغير بمعنى
جواز الانفكاك لقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
والاشين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض
جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها متغيرة كانت
او غير متغيرة فالأولى ان يقال المستحيل ذات قديمة لاذات
وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لئلا يس عنيها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى
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 الالهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم
بصفاته ولا يطلق 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 ذاتا
الى ما يقال من ان العدد
ما يقع في العدي لانه جزء
من العدد حقيقة فهو بان
يكون سندا لمنه اجدر
والمشهور ان العدد قسم من
الكم فلا يكون الواحد عددا
لان الكم عرض يقتضي
التسمية لذاته والوحدة
يقتضي التسمية على انه
يمكن منع كونها عرضا ايضا
(قوله مع ان البعض جزء
من البعض) يريد ان كل
مرتبة من مراتب الاعداد

بعض الاعداد
بعض الاعداد
بعض الاعداد

غير الواحد حارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حتم « ولصعوبة »
معروضا في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير معروضا عنها اذا مقتضى لعدم المغايرة
اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يدل باطلاق الجزء عليها تغليبا 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 الالهة) يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة
فكل ما لم يستزم تعددتها 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

اسود لاسواده ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسودا لاتصاف امر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقمة لا يفيد ان زيد 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

ويُلزَمُكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالمًا وحيًا وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا يجازع 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 كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متعابرة 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 كُفِّرَتْ 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 وأن لم يُصَرِّحُوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمهم ذلك لانهم اتبوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متعابرة

منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة متنوعة وان ارادانه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لا بد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم غيره ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغيرة كل واحد منها قديم كما مر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التام الكفر لانه لا زومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متعابرة اذا انفكاك يستلزم التغير اتفاقاً وايضاً قالوا 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 يجازع 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 كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متعابرة 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 كُفِّرَتْ 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 وأن لم يُصَرِّحُوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمهم ذلك لانهم اتبوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متعابرة

يقال برب العلم كانه علمه افضل

العبودية كالإينافى الألوهية (قوله ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد) فإن العالم يدل على أن موصوفه متمكثف عنده الأشياء والقادر يدل على أنه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على أنه 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

والاشقاق فلذا صار حل
الاشقاق في قوة حل
التركيب اعنى حل هو
ذوهو (قوله ثبت العلم
والقدرة والحيوة وغير
ذلك) قيل ان اراد بثبوت
هذه الصفات اتصافه
تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد
المقصود وان اراد وجودها
في انفسها على ما هو المطلوب
فم كيف والدليل منقوض
بمثل الواجب والموجود
والجواب 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

ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب وليس الكل الفاظ مترادفة وأن صدق المشتق
على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشقاق له فثبت له صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه
عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة
قولنا اسود لاسواده وقد انضمت 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
والمملكات 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 يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء
والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد
الذوات القديمة وهو غير لازم

لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من ويلزمكم
معانيها فصدقها لا يقتضى الاتحقق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقها
ذاته تعالى سبحانه لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو ذهب 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 بل وضوحه 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 اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك 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 وستحصل في زمان قريب او بعد 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 المقتضى 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 عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والذهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقمح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدر العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدر 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 والذهرية) هم قوم يسندون 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 والقمح) اى ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميراب وصار كالستجير بعمره عند كربته (قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدر العبد) زعما منه ان مقدره 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 مقدر العبد) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية ما لزم منه مجز العبد وهو لا يتأني

ربك ويد الله فوق ايديهم
 ولتصنع على عيني (قوله
 والجواب ان ذلك الخ) يريد
 ان احكم بان كل موجودين
 فرضا اما متماسان او
 متباينان في الجهة حكم وهمي
 يتبادر اليه الوهم قياسا
 للعقول على المحسوس ولا
 عبرة بحكمه في المعقولات
 (قوله او تقول بتأويلات
 صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
 القطعيات من التزيهات
 جمع بين الدليلين ما يمكن
 فيقال مثلا معنى صعود
 الكالم الطيب اليه كونه
 مقبولا عنده مرصيا لديه
 ومعنى عروج الملائكة اليه
 عروجهم الى موضع
 يتقرب اليه بالطاعة فيه
 ومعنى آيات الرب آيات
 امره او عذابه ومعنى
 حاق آدم الى صورته
 خلقه على صفاته من العلم
 والقدرة والارادة وغيرها
 ويبقى وجه ربك اي ذاته
 ويد الله اي قدرته وعلى
 عيني اي برأي مني اي بعيني
 وحضني (قوله اما اذا اريد
 بالمائة الاتحاد في الحقيقة
 فظاهر) انه لا يماثل شي
 بهذا المعنى والاما اختلاف
 بوجود الوجود

هذا هو الوجه في قوله

في تفسير الوجود
 بان الوجود الوجودي يتبادر
 الى الوجود الوجودي

فنهج من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء
والتمكن 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 قيئهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن
الامتداد) فهو ما كان او محققاً (قوله فيلزم قدم الحيز) اذا التحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه
يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيًا)

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
وتمتد الى غير النهاية
ويمكن ان يدفع الاول
بباطل كونه جزءاً لما مر
من انه جزء الجسم او يانه
احقر الاشياء والثاني بان
مبنى الدليل على وجود
الحيز وتناهي الابعاد
والاظهر ان يقال ان التحيز
لاستلزامه الاحتياج الى
الحيز منافع لوجوب
الوجود كما هو المشهور
(قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزئ
فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً
قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم
الذي يشغله شئ متمياً 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 وايضاً اما ان يساوى الحيز او يتقصر عنه فيكون
متناهيًا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذ لم يكن في مكان
لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلى ولا غيرهما لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شئ (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان
عندنا عبارة عن **مُتَجَدِّدٌ يُعَدَّرُ** به متجدد آخر وعند
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يُعْنَى عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق
الواجب في باب التنزيه وورد على **المُسْتَهْتَه** و**المُجْسِمَة** وسائر
فِرْقِي الضلال والطغيان بان بلغ وجهه وأوكده

للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها 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 كما 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 يعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزأ 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 للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يريد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو هو والحقيقة 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 (ولامتبعض 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 ومتجزأ (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 القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا يفيقه كالا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملوّسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا نصريح 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) كاذهباله 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 القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب وتمييز وذلك اماره الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل تميز لا يوجد الامع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومانع الحادث حادث ولو قال فذلك اماره الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم

لانه مركب وتمييز وذلك اماره الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو تميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا السماء موجودا في موضوع مجردا كان او تميزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن و ارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود في موضوع فانما يتمتع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم وزود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى التركيب والتميز وذهاب الجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) 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 في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في 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 في عبارات الفلاسفة وهذا

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) « بواسطة » اذا لترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والمزوم اذنا باللازم والمرادف الاخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايها الملا يلبق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالوقوف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزى
وهو الماهية
الممكنة
التي اذا وجدت
كانت في موضوع
فلا يلزم ان يكون
له ماهية ووجود
زائد عليها

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني 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 المشاهدينغدم 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 لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل بقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين لاجسام والاعراض ووجب القول ببقائها والدليل

على خلافه خلافة باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكمت 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 هناك شيء 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 وبهذاتين 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 مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

ان ذلك التعريف
وكيفية اى
وليس من تساوي
وتحفظ تساوي
بقاء الجسم
في اجساد واختلاف
السرعة في اجسام
التي هي في اجسام
يجب ان يكون اجسام
ضراية في القطار

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته و ارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه
 حائل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيته
 وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التحخير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به
 و الخطاب 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 تحير له بذاته حتى يتحير غيره) ويقال العرض له
 في نفسه تحير وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز له ان يتحير غيره بعبارة التحير
 المتحير بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحير غيره تعالىه واحدا كان او اكثر
 والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحير 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 يلزم قيام المعنى
 بالمعنى لان وجوده نفسه
 ولو كان غيره فليس من قبيل
 الاعراض (قوله والحق
 ان البقاء استمرار الوجود)

والعرض لا تحير له بذاته حتى يتحير غيره بتبعيته
 وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على
 وجوده وان القيام معناه التبعية في التحير 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 يعل 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 و كونه في الاعيان
 اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث و اذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداد
 فيو صنف بالنول والقصر 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 لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية
 في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته
 وهو ظو في قيام نفس التحيز بالتحيز واللازم ان يكون للتحيز تحيز فيمتسلسل وفي مثل قيام العمى
 بالاعمى اذ لا تحيز للمعموم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوي ان يكون بين الشئيين

يمكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان التقديم 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 محل 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 دليله 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 الخلال

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الاحيا قادر اعا لما شأيا 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 يؤوله فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاؤه والا كان البقاء معنى قائما 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 للمسترشد غير مسكت للجهاد اذ اللقائل ان يقول لانسم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسم انها نقائص مطلقابل 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 يقارقد وجوده ونزك يمكن مسبوقا لعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعر قوه من يحدو حدوهم في اثبات صفات حتمية 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 وجوب
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 لم ان يكون
وجوداتها من ذواتها فترجم
القول بتعدد الواجب
لذاته والاعذر عنه بان
وجود الصفات ليس من
غيرها بل من موصوفها
الذي ليس غيرها امر
لفظي لا يجدي في امثال

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم
للتقاطع 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 حميد الدين الضريري ومن
تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب
لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائرا لعدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا يعنى
بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر ثم اعترضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى
فترجم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فيها باقية
بقائه 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 لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى
ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من
انقسام كل من القدم والحديث الى الذاتي والزمانى وفيه
رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق
(الحى القادر العليم السميع البصير الشاى المرید)

هذه المباحث اذلاشك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها « لان بديهة »
فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث
في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فترجم ترك ما تقرر 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 الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح 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 ما لم يلتفت اليه انشراح فتأمل (قوله مقتضى كلمة لو ان انتفاء

الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه) فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفاءين الواقع في الماضي المعلومين للسامع بالآخر كما في قولك لو جئتنى لا كرمك 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 والاية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعماليين بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح 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 الاستعماليين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لومادل 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 تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما) قد سلفك ما فيه كفاية لبيانها ولو اجري 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

رجه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشرك في الالوهية وخواصها
 اراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية
 بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة واقدم 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 بالاممكن اذ هي عبارة
 عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور (قوله

اذ لاتضاد 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 اذ لاتضاد بين
 الارادتين بل بين المرادين وحيث انما ان يحصل الامران
 فيجتمع الضد ان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة
 الحدوث والامكان لما فيه من شأبة الاحتياج فالعدد
 مستلزم لا مكان 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 لاستزمامهما 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 النبي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل
 احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كاتنا متضادتين البتة (قوله لما
 فيه من شأبة الاحتياج) في فعله وتفيذه قدرته الى عدم سدالغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب
 ان يكون مستقلا في ايجادده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد
 ضدهما او جده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر
 على ذلك لايجاد لزم عجز الآخر لان ايجادده ضدهما او جده الآخر يستلزم انشاء ما او جده
 الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد ضده (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 بهاشيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انهاؤها 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 تانهاها 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 فلانهاها لينا في برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات 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 فالخلق 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 مالا 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

يعهد والمنسحق فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت «لو امكن» واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد اخ فهو باحقيقة تسليم لا طراد 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 قضا لا حاجة اليه اصلا فقدر (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 يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما توهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العمية وتحقيقه ما ذكره

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض) التطبيق بين الجملتين تصور على وجهين الأول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يع 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 اتصفت 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 والافلامعى لطابقة

وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتين احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى اكثر من الثانية مع لانهايهما

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا الاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ يحدث منها جلة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء ازمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء ازمان 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 هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متاع اجتماع تلك الازمنة واذ اخذت 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

مركباً من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد إذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فيه علة فلا بد للآحاد من علة فإن قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج إلى علة غير علة كل واحد من أجزائه إذ ليس فيه غير كل واحد من أجزائه والغرض أن لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع إلى علة غير علل الآحاد بل إبطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللاً بما قبله من غير انتهاء إلى ما ليس كذلك إذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار أن كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظروري وما بطلنا وإن كانت بعضها متناهية لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله إذا تكافى في الجميع كاف في كل جزء من أجزائه ومن جعلها لنفسه وعلة وإذا

بطل كونها نفس الجميع أو بعضها تعين أن يكون خارجاً عنها والموجود انخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب ويتقطع به السلسلة إذ لا بد من أن يستند إليه شيء من آحاد السلسلة إلا لما كان علة لها فيكون طرفاً لها فتنتهى به لا محالة فن قال

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن تقرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة وبما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأولى من الجملة الأولى بازاء الأولى من الجملة الثانية والثاني بالتالي وهلمَّ جزءاً فإن كلاً من واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كائناً وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لم يوجد بازاء شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهى بقدر متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة

أن هذا الدليل غير مقتصر إلى إبطال التسلسل إن أراد أنه يبره الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة إلى ما لا يتناهى أو مع إمكانه فبطلان كلاءه أظهر لأن ثبوت الواجب منافي لذلك وإن أراد أن يبطله ليس من مقدمات هذا الدليل وإن كان لازماً متأخراً عنه فذلك حق لا نزاع فيه وإنما النزاع في المعنى الأول (قوله « ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق ») للقول في إثبات الواجب مسلكتان الأولى بيان أن الممكن سواء كان متناهياً الأفراد أو غير متناهياً لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العمل والبرهان الأول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة أو من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صح 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 ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء صفة كاشفة

للاوجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذا احتاج 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 وقریب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لأبدان 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 لا احتاجت 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 جلته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكلمه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقریب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتب ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لا احتاجت الى علة) اى احتاجت الى احد 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 الجيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان 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 شيء 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) يجري مجرى المعارضة

<p>الرابع انه لو كان كل جسم في حيزٍ لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحياوي المماس للسطح الظاهر من الحيوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم ويُقَدِّفه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)</p>	<p>لا بطلان 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 لكل جسم حيز بل ماله حو</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 محيز البتة ولما يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم
اذ لما كان مشغول بالممكن ممثلي به حقيقة وفراغه انما هو مجرد 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 لتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح 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 الكبري ان ما ليس يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اي قبوله بالفعل وقوله بالضرورة اي المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلا اذا الاجسام متماثلة فيجوز ان ينقل كل منها الى حيز الاخر وفيه ايضا المنع بحال (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 ازمته 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 ولاحداث 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 ازمته مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلون انه لاشيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لا امتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لانهاية له كذلك 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 انها 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 اطبقوا على ان اختلاف
 انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

فن قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
 في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فلنا هذا
 المنع لا يضرتنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
 في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتعددت عليها
 الاخصار والازمان واما حدوثها فلا ينجم من الاعراض
 وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال حال الى
 حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية بنا فيها ولان كل
 حركة فهمى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون
 فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه واما المقدمة
 الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
 ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اباحت الاول
 انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

ليس غير نفس الكون
 (قوله فان قيل) منع لمقدمة
 القائل ان الاعيان لا تخلو
 عن الحركة والسكون
 (قوله فلانها من الاعراض
 وهي غير باقية) وقد تعرض
 لهذه المقدمة تكثير المأخذ
 هذا المطلب بقدر الامكان
 انه هو العراك الذي لم يغب
 فيه قرن والنضال الذي
 لم يمدح فيه مساعد الا يرى
 ان كل ما يقال فيه لا يخلو
 عن شوب كما ستطلع عليه

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
 لا يجمع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يسألزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه
 انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلاننا مقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا
 المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفراد آخرها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
 يرد على قوله كل حركة هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة
 فلا يلزم الاحتمال (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمنع قدمه) فيعتقد قياس
 من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمنع قدمه يتبع
 ان كل سكون يمنع 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 بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات 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 تحلف المعلول عن
علته التامة واما ان
القصد اذا كان ازليا فهل
يجوز زواله او انتهاؤه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فانَّ القِدَمَ يَنَافِي اَلْعَدَمَ 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 تحلف المعلول
عن العلة واما الاعيان 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
انتهائه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم 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 انصافه 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 للمطعم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويضن 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 الخلاوة 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 يتحمل منه شىء يخاطه

<p>(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والجرافة والمُلُوحة والعفوصة والحموضة والقبض والخلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسما مخصوصة والاضهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرّر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حدث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم</p>	<p>الرطوبة العابية ما لم يتحلل 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 اسما مخصوصة) وكأنها قللة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز</p>
---	---

انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتجج بها باضاقتها « كما الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاضهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نبي 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 الفاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بأن يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها 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 ممتاثلة فيحوز على كل منها ما يحوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تتحمل 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 الفلسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالابن 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 الانوان 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 الاعراض (ويحدث في الاجسام
والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات
الله تعالى (كالانوان) واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبقاى بالتركيب
(والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الفقرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما صفرا فان كان للسواد غلبة على الصفرة حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمته وان غلب الصفرة 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 النيلة واذا خالط النيلة 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 والاقه هو الاجتماع ولما ورد على الحصر في التقسم 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 نقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) مع التسمة القائمه بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء الميزان بمقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه وتصغر مقداره حال التكتف من غير انقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره اما 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 تناسلها اجزاء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للتسمة الفرضية الى ما لا يتناهى (قوله والافتراق ممكن الى النهاية) بمعنى انه لا ينهى الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما يتناهى 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 الفصل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما يتناهى تعلق الابداع بالفعل بل معنى عدم تناهى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو التسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستتزم اجزاء وانما ادلة النبي ايضا فلا يتلوه عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف مرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قده العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها نواهد حركة السموات وامتناع الخرق والاشياء عليها (والفرض ما لا يقوم بذاته) بل يغيره بأن يكون تابعاً له في التحيز او محتضاً به اختصاصاً الفاعل بالنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون الخلق على ما هو في ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يردان الهيولى على تقدير تبوتها لا يجوز حملها « انما » والايتم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة وان كانت قسيمة وهي لا تنفك عن الصورة بزم قدم الجسم المركب منها ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن بغير الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في نيك الورعيتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى وفي قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

كما صرح به ووح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في
المتناهي) لانه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان
الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاهها ظاهرا ان كل جملة
غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعها 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 اجزأؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية
وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقدار يهما لا كون
احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله
لان حلو له ليس حلولا السرمان) اذا كان الحال ملاقيا بكايته لكاية المحل يسمى حلو له

حلول السرمان كحلول
الانحاء في الخط واذالم يكن
ملاقيا بكايته بل بطرفه يسمى
حلول الجوار كحلول
النقطة فيه والاول يقسم
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 وَاِلَّا قَبْلَ الْاِفْتِرَاقِ فَاللهُ تَعَالَى قَادِرٌ
عَلَى اَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى لِان
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله
تعالى عليه دفعا للعجز 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 حلولا السرمان
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 لاقت سطحها مستويا لاقته بنقطة
تحصل هنـ بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضى ثبوت
في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الأوج والحضيض وقد حقق في موضعه
وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهر يهما ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة
لاقي بكايته جزء 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 لاقي بصمغ
جزء السطح وبصمغ اخرى ما ينيه 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 منقسم يخرج عن الجزئية ويجعله شيئا اذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كمنه متمعا (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 بما 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 واماما 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 الهولوى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

(وهو الجزء الذي لا يتجزى) ولم يقبل 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 الهولوى والصورة والعقول والنفوس الجردية لئلا يتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهولوى والصورة واقوى ايدته اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير منسأهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقتها

بقوله الجسمية تقوى فيه قابلية للصورة وعرف الصورة بأنه الموجود في شيء وذلك آخر لا يجزئ منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا والفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم بسيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى خطوط انظار حدة 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) اى مستقيما

ولما تلبه 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 لما تلبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركب من سطحين بل يكفي تركب 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 بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فغنى 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 هـ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره واما

النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نعت لانه افضل من الحسنة) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبى عن العظم والحسنة

بل هو نزاع في ان المعنى الذى وُضِعَ لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا لا يخفى الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسيم من الآخر فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمأصا بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افضل من الجسمانية بمعنى الضخامة وعظيم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام بالنضم والكلام في الجسم الذى هو اسم لاصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لانفلا ولاوهما ولا فرضا

زيادة الجسمانية تدل على زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لانفلا ولاوهما ولا فرضا) الانقسام الفعل ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان باكة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شىء غير شىء وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او بحا ذاتين او ماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشىء الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ التسمية بمعنى فرض شىء غير شىء انما تصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الذولية للكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للتسمية الفرضية وما لا يكون قابلا للتسمية الفرضية لا يكون قابلا للتسمية بطريق الاولى وما يقال من ان لفعل فرض

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الرحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحده 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 علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء العلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دون

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 عبارة آب عندنا لا يشهد بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود حيزه ولا ينبغي

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 استغناء عن محل يقوّمه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والاني معنوتا سواء كان تميزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اي ماله قيام بذاته من العالم (ام مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليحقق الأبعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاهة لفضيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احدا ان اصطلاح على ما شاء

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضافة القيام الى مطلق الشيء بل هو اعلم الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليحقق الأبعاد الثلثة) اي الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث ويته بالطول والعرض والعمق ايها الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الأبعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعدوا احد تيموضع في مساحتهما اجزاء ثم فيحصل لجميع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الأبعاد 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 العلو وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود و الصحاح ظاهر واما اختيار المقارنات لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم و اخراج 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 و ثا 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 استغنائه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (مُحَدَّث) اى مُخْرَج 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 سئين 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 يتخير بنفسه غير تابع تخيرة تخير شىء آخر بخلاف العرض فان تخيره تابع لتخير الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفا في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع الخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف يمكن موجود له قيام بذاته بقرينه جعله من اقسام العالم فلا تقضى به

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضرورة ياب الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من العمورة العلمية خارجة عن المدر لمبانية 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 مستدلين بقوله تعالى فاللهما فجور هو تقويها و اجواب ان المراد اعلانها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعلم

(قوله الا ان تخصيص النحلة بالذكر مما لاوجه له) اذا الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا يمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرر مدو تحققة على الوجه المتسابق للواقع نفيًا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقول صحح الخمر وصحح الحديث والمتصود ان الالهام ليس سببا ليقين وان كان لا يقصر عن افادة ضمن 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 اصطالح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص النحلة بالذكر مما لاوجه له ثم الظاهر ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويتصلح للالتزام 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 يفتد ان الظن والاعتقاد اذ اجازم الذى يقبل ازوال فكأنه اراد بالعلم ما لايشملهما والافلاوجه حصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يقم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

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 السمات 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 لزاما لتجدد الالفكالك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطرار 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 المقذور لنا فلا يتمكن من تحصيله ومالا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ومالا 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 بشئ (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 والمهوسا ر 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 واد 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 الخواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بحكمة الشئ)

ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرة لنا 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 والشئ 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 يحتمل 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 يعنى ما بطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بتأثيرها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرناه في حال الانظار المفيدة والعقود المفيدة فظهر انها معلوم ثم ان النظر الجيد له مأخوذ على وجدانية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفنا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لهم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فندبر 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 اللغوي 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 ضروري 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 كاليدين مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول 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 فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يتحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالتقصو والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويُفسر بما لا يكون تخصيبيه مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويُفسر بما يحصل بدون فكري ونظري في دليل فنحن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلها مباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلها 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 جملة على المعنى الاول نظرنا الى كلام صاحب السببية وجملة على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يكون تخصيبيه مقدورا للمخلوق) اي لا يكون المخلوق متمكنا من تخصيبيه 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 الاخير) 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 لامعنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

مادامه الا مدى 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 يثبت 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 للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلي مفروغا عنه لئلا يفتمر 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

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الاطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فلا نسب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية التصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا 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 مانفتم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي 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 للعلم على ان ما ذكرتم استدلال
بنظر العقل ففيه اثبات مانفتم 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 للعلم ان
كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف
الاثنتين 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
حذرا من التناقض وادعوا
ان ماذكروه شبهة توهم
صحة مدعاهم كدليل
الخصم والعرض مقابلة
الوهم بالوهم فالجواب

ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر « واستدلال »
مفيدا في الجملة وان لم يكن لغوا وبقي 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 ازام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من
قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان التمسك 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 استلزام تقدم الشيء على
نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالا فادته والموقوف عليه تضمها لجوابه ما يشير اليه من ان التمسك
بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه الدو وتوصل 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 الضروري 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 ابناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه ومحمد والسند ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا وامابناء 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 بحجة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يحوز التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس

واما عند عدم سلامتها
كافي حالة النوم والسكر
والشك فيتخلف عنها العلم
(قوله وقيل هو جوهر تدرك به
الغائبات وفي بعض النسخ
تدرك بها 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 والسنية في جميع النظريات

فتأملت الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر اطين مشابك للجرام 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 وبلك اهين وبلك اعذب وبلك اثيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاراض 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 للمقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمقول بالوسائط انها تأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنته لمناسبات بينهما ومباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها ووجدتها ووجدتها (قوله بنا فيمن خلاف الملاحدة والسنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسائيات

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كالألهام
او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك بلاغته
واسلوبه كما عرف ذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسوا الله)

الأول ادراك تصوري 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 بالنسبة 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 التخصيص
عليه تفصيلا لتكثيرها
واختلافها واختلاف
الطبائع والافهام فلم
يلتفت اليها واما خبر

الرسول وخبر اهل الاجماع انما استبان بان قد عدوا اليها تسريلا والدين انما هو قومه
يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجالا وكأشما كان في معتدبه واستند العلم بمضمونهما اليهما
(قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) انما لا يخبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة 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 تستزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس حفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها
(قوله فللقطع بأن من
أظهر 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 فسيأتي بيانه
فيما بعد (قوله في التيقن
اي عدم احتمال النقيض)
هذا هو المعنى الاصلي

فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقه
في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام
وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه
استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر
من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو
صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اي بخبر
الرسول (يضاهاى) اي يشابه (العلم الثابت بالضرورة)
كالحسوسات 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 بقريئة 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 الضروري كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه
ربما يكون في انتاج صورة القياس المقيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون
في المقدمات والوسائط كثيرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما
يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العهدة

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استزاهه مأخوذاً على الوجه المعترف في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعترف في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب ان تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعترف فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبهة وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لعلاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والمزوم فاذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للاخر استزاهه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يتناسب 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 ترتيباً خاصاً فيحصل حثيثان 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 فبالتالي اوفق واما كونه موجبا للعلم

الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى « فللقطع » تسميم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالتالي اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبلغ فيه بايراد القيود المهمة للدليل عن غيره تميزاً تاماً 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 اوفق احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى استفاد من يقينه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اى يتقن البعض الاخر فلاغبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً 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 المجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمجزة وتمازبها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المجزة والعلم بالمجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقيد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المجزة فان صح ثبوت المجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف المجزة بنبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دين 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 الصحيح 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 الاعناد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لانقارقه توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائط 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 الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمفوقد 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 آخر هو ان 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 واربعه كتب منها على آدم عشر صحائف وعلى نوحون صحيفة وعلى اخنوخ وهو اندريس نثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقن قل رحمه الله فقبل الرسول من له كتاب او نسخ بعض

احكام الشريعة السابقة ولا يتخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن	بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعلم والمعجزة امر خارق للعادة تصدبه 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 بكتب او الهام او تسميه في المنام (قوله المعجزة امر) يم الفعل كسقى « وهو الجبل وطلق البحر والترنك كالاسك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المصيات (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 بعض الامكان في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما مجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة او لتأثير 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 والتد في اذلايم به عمه (قوله قصد به) اي ارادته الفاعل وهو الله تعالى امالانه لفاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او مايقوم 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 رؤىة صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشهد 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 يكتمون بعث محمد عليه السلام فى التوربة على انه
قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشذاور بما
يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع
وقد تمتك 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
كنا ذكر فى الكشاف
فى تفسير قوله تعالى وما
قلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم فعدم تحقق شرط

كالتسمية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد تفاوتت
انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الألف والعادة
والممارسة والأخطار بالبال وتصورات اطراف
الاحكام وقد يختلف فيه مكابرةً وعناداً كلسوفسطائية
فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول
المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

التواتر فى خبرهم بين لاسترته به (قوله كالتسمية) 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 وجد فى بعض
الكتب ان التسمية نسبة الى يمن 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 وحى 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 وثلاثة عشر جفا غفير اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان
الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرب بشرع
سابق كانبيا بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه اسلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

من غير ان يتقطع ومنه قوله تعالى شمار سلنار سلنات تری ای واحدا بعد واحد واصله وترى
(قوله ای لا يجوز العقل توافقتهم) لا قصد بطريق المواضعه ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان
شرط التواتر عددها منهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يجوز انهم بلد كاذب اليد جماعة ولا
اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما شرط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبته الشيعة ولا
اسلامهم وعد التهم 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 تمسك بالامسار له بهذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم
مع الجواب عنها في
المطولات (قوله ومصدق
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 ارياب
فيه ولا اضطراب فان
ذلك اثر له ظاهر يصدقه
ومسبب عنه معاوم يحققه
(قوله والاول اقرب)
اي معنى (وان كان بعد)
اي لفظا اما الثاني فظ و
اما الاول فلان ذكره هذا
القيد على ذلك التقدير يكون
حشوا بل مفسدا لاشعاره
بأن العلم بالملوك الماضية
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 وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان بعد فهمنا امر ان 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 قلنار 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 وخبر التواتر قد انكرا فاذنه العلم جماعة

في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم كاشحية
الحاصل به ضروري) فان قيل ان تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر
الدال عليه دأر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظري اجيب بل منع بل اخبار اذا
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغ حد التواتر
بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم من ممانع يحصل عند العالم دليل يمكن ان توصل بانظر فيه

كأهو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عنده
 الطائفتين منع الجواز (قوله ان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولاً لتطابقه) المراد
 من الكلام ماهو مصطلح الادب او لاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين
 معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولاً ووقوعها والتصديق
 كما نهت عليه طل لتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام
 على وقوع تلك النسبة اولاً ووقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع
 واللا وقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه
 ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولاً وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل
 فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بما يدل عليه ثانياً وبالعرض

من الوقوع واللا وقوع
 على ما يصرح به الشارح
 كثيرا فالحال في عدم
 المطابقة ايضا ظاهر لان
 التصديق اذا لم يكن مطابقا
 كان ما يشاهده به ويكون آلة
 للملاحظة من حال النسبة
 غير حالها الواقع وغير
 مطابق له ايضا واما اذا
 كان مطابقا فالملاحظ به ح
 نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
 فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب
 على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن
 الشيء على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام
 بنسبة تامة تطابق الواقع اولاً 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 لفظ الخبر غيرها من حيث هى وواقعة في نفس الامر فيفرض
 المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولاً
 تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللواقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه
 وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتقد به ولا يقال ان الخبرا علمه وظهر من
 تفسير ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللا وقوع وقديقال
 المراد بالشيء الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت
 المسند له او انفاؤه عنه (قوله لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والثواتر لثلاثة السابغ
 واصله من لوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها في اثر بعض وتواترتا

والتقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المكتشفة بواسطة حسن البصر ولا ينسركون بعضها راجعا الى البعض ولا كرون بعضها عنديا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالشهور وعند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عدا هما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما

على اصول الفلسفة ففعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البينة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاولي ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة العنابية التي هي في الفم بالطعوم) فاما ان تكيف تلك الرطوبة بكيفية الطعوم وتصل الى الذائقة فيكون بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المقروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة العنابية التي هي في الفم بالطعوم ووصولها الى العصب (والشم) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اي من الحواس الخمس (يُوقَف) اي يطلع (على ما وضعت هي) اي تلك الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك الاشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ان يتمتع ذلك فقيهه خلاف والحق الجواز لما ان 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 بالشم الموجود في الفم واللسان (وانظر الصادق) اي المطابق للواقع

على اصول الفلسفة ففعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البينة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاولي ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة العنابية التي هي في الفم بالطعوم) فاما ان تكيف تلك الرطوبة بكيفية الطعوم وتصل الى الذائقة فيكون

المدرک کیفیتها لا کيفية الطعوم واما ان تصل اجزاء من الطعوم « فان »

بدرقة الرطوبة العنابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم (قوله) وهي قوة منبثة في جميع البدن (اراد به جميع شاره) جملته كما صرح به بعضهم واما باطنه فقيهه اشياء غير حاسة كاللكيد والرئة والطحال والكيتين على ما صرح به في الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحديث فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احديجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها 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 المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف ، بكمية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرت 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 المفروشة 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 بكمية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين 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 الزائدين النائمتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحملي الثدي يدركها 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 النبات يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او يعطف النبات يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنفهم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اه) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع وانتزاع والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والخلابة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتعديب والتعمر والكثرة والقلة والصحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب والارطوبة واليبوسة

في الثلاثة لكن الغرض الكلاهي غير متعلق بتعديد 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 يخصص له ترك النظر في شئ هو من جعلتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التديقات 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 جوافيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة 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 والبدهييات 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 (خمس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لاخفاء في ثبوتها ولا في سببها لبعض الادراكات ولا لجمال جعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البدهييات

والنظريات اليه فظو 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 باو هائمها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الذا 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)

المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفاد من صيغة التفعّل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كافى في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كافى 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 لما سيجى 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 مبنى 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 ويجاد من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضى اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل هنها اشياء اخر مثل الوجدان والحس 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 حاصلية

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 واسطة بين الفاعل ومنفعلة القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهى واسطة في صدور الفعل من الفاعل لاني قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يضردون بهاذ كرا بل يجعلونها من تمتد الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تمتد العلة المادية (قوله هذا على مادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير مخصوص

لاكتشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لاكتشاف 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 لاكتشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي معرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لاكتشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لاكتشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعبرة فاتضح 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 لاكتشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت

ان العلوم المكتشف هو الانسان فخطأ انما هو في هذا الحكم انضمي الاجالي لافي التصور

ينبغي ان يحمل التجلي على الاكتشاف التام الذي لا يشمل
الذن لان العلم عندهم مقابل للذن (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 لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالحكموم عليه ههنا هو زيد وعمرو بكر فيكون الحكم صادقا قطعنا ان تصور الموضوع مطابق اذا لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليه الا اننا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لاكتشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لاكتشافه وآلة لملاحظته فكيف يمكن انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه مطابق 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 فهنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالا من اللفظ الى معناه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا 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 ودقائق تميز القدر عن الباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الاكتشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى
 وكونها وسيلة الى معرفته بوجه ما اشبه الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على
 انها لاتقائض لها) اى لتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة
 بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمناقضان
 لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على
 ما زعموا 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
 بالملابقة 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 لاتقائض لها على ما زعموا
 لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا ولكن

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
 لكن التصديق مسبق بالتصور فلما آل 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 لمحمولات فى القضايا
 المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعيا 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 تنافيا 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 اوجب عنه بان
 التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان
 او تصديقا فله ارتباط عقلى بمعلوقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

انيه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالمادية وهو المناسب للعرف والمغة (قوله صفة توجب تميزا) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بهامصار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق وتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر ازيد فعملوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض وانبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميز اي كشافا لشيء خرج به ماعدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز 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 الخطيء والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لافي الحال

لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم
عبارة عن صفة ذات

صفة توجب تميز الاحتمال النقيض فانه وان كان شاملا
لادراك الخواص بناء على عدم التقيد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلت بهاتسمى « ولتصورات » 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 توجيده لهذا التعريف وجيده 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 التقيد 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 تميز بما بين المعاني لاخرجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقيد وقد يتعلق العلم بالا عيان الخارجية كما اذا علمنا ياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعدغية المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولو بالذات في الصورة الاولى مفهوم كافي 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 الاعتماد بشهادته فيما يظهر فيه غلطه اذلا شهادة لم تتم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اتي لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بدهة العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فهو هو (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 نفتقر في حلها

الى انظار دقيقة تجوابه ان ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بدهتها لان العقل انما يحرم بها ببديته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى الحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا التحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الإنفياو 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 ويحترفوا وسوف نسطر اسم للحكمة المؤهبة والعلم المزخرف لأن سوفنا معناه العلم والحكمة واسط معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفناي محبت الحكمة (اسباب 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 وجذا بوضع الافهام القاصرة في مغان الزلل (قوله وهو صفة تجلي بها المذكور عرفه) بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعبر 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 وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شئ من ذلك كما يطلعك عليه في وصفه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) انما يراه الى ان المراد بالمدكور ما صرح ان يستعمل بهارة دانه عليه وان المراد بالذكور ما هو بالمدكور كما هو المتعارف لاسان بالقلب او ما هو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المر وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والملاحظات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال * وان لم يصدق في ذلك المقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحملون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غلط سوفسطائى في موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفاً مخصوصاً ومعنى معيناً عارضاً للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ لشيء هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي فلا اتصاف لشيء من الاشياء به

<p>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 بالضروريات منها جينيات والحس قديلاً كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراء وبيجاً أحمرّاً ومنها بداهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يقتصر في حيلها الى انظار دقيقة والنظريات فرغ الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية</p>	<p>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</p>
--	--

الدليل قياساً برهانياً صالحاً لابطال مذهب الخصم لالاتبات مذهبنا وهذا « لا ينافي » معنى كونه التزامياً لاماتوهمو امان انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا فهو فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً ذلك الوجه اذ لا يعرف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة اتمانسات مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد انزام الخصم فظن ان كل ما يفيد انزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتعقروا في تمام هذا الانزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظاهري جزئياً وما يصدق المقدمات التي تمسكوا بها باستزاهها المألوجهم وبحقيقتهم في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزاد على الضايفين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الانزام على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث (قوله والحس قد يغلط كثيراً) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

بها بقريته المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأييد الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقريته السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد 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 توجيهه 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

والجواب ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولأعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافاً للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويؤمن انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويؤمن انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهر افجوهراً او عرضاً فعرض أو قديماً فقد تم أو حادثاً فحدث وهم العنيدية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويؤمن انه شاك وشاك في انه شاك وهم جبراً وهم إلا أدريته لنا تحميتاً انما يجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وانما انه

الجواب شيء لا مستند له والشارح عنه يرى 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

الحقائق وجودها في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققه بالماذ كره السوفسطائية من تفهيمها رأساً 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 المتن فلا تكبر من الخطابين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويؤمن انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة فضلاً 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 والقضائية 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 شيئاً منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فزاد فغير عنه
 بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارج ونحتاج في اثباته الى البيان وليس
 مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مقروض الاتصاف بالثبوت حتى نغير عنه
 بلفظ الثابت فتحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف بالفعل
 في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا بو النجم بالنسبة الى من
 يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعري وشعري 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 **لِللَّهِ دَرِيٌّ مَا أَحْسَنَ صَدْرِي**
تَأْمُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسْرُبُ مَعَ الْعُقَارِ بِتِ بِأَرْضِ قَفْرٍ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة
 الحال وجليه المقال من غير جملجة ولا مجملجة 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 الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة
 يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر الى بعض تلك
 الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه
 جنس ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا اخذ
 من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى
 بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق)
 وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق

اتصاف الموضوع به بحسب
 نفس الامر او بفرض
 العقل والسر في 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 مسما والثاني مجهول لا مطلق بالتم ان عقد « الجواب »
 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 في 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 بالشيء اعم
 من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول
 ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة ان مقام وستقف على مادعا الى ذلك
 (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء
 وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصور الماهياتها 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 وامانة هل هما متراد فان فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى 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 حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجي باعتبار تفرده في الخارج يقال موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ 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 رُبما 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 ونظاير 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 لما علم ان صيغة المتفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء
 ضوهو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق
 ونسرها بما يعم انكلي والجزئي وتقديما نظرا لتخصيص اي به وحده لامع غيره فخرج بذلك
 جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا له هو هو وخرج بتكرز
 الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده
 يصير انسان لا غيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو
 لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب بما يمكن
 تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما
 بينا وغيره فقديم يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعرضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له
 وجود 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 ماهية او ذاتياته هناك
 فان التصور والتصور الان هنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

<p>حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار حقيقة حقيقة وباعتبار تشخيصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية</p>	<p>انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فتفيد التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان</p>
--	--

بعض العوارض اعني الوازم البينة لا يمكن تصور معرضه بدون « والشيء »
 تصور مفاجب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستزم 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 والاملاجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك
 من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور المزوم يهدم قاعدة الزوم
 البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا
 لمجاز مجامعته على ان من الوازم ما لا يتم تصور مزومه الا مع تصوره كاحد المتضامين
 بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور مزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى
 اعدائها (قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار حقيقة) اي في ضمن افراده
 حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العتق بل ماهية 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 فنظره في مبادئه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يسم بسمه
العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج الدين * بخطئ طريق اليقين *
فغرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله وورده * والرابعة من يتوغل في الخوض
في الحكمة فيتبع في ظلمات الفلسفة * فرمما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورأيه (قوله قال اهل
الحق) قيل أراد به اهل السنة والجماعة عبره 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 يعاباه اصلا وبه يظهر
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ماذكر 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 ومقابله 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 مقابله ماذا فورد كلة

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يُطَاقُ
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 صِدْقُ الحِكمِ مُطَابَقَتُهُ للواقع
ومعنى حَقِّيَّتِهِ مطابقتُهُ للواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما زلة لتردده وتفصيلا للحجمل 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 مقابله 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

كذلك القدماء تيمناً بشيئنا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وفعالته المتعلقة بأمر 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 اتقدح 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 اعراضاً ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقاً 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 الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتمد به مطلقاً او من جهة واحدة

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايتها الفوز بالسعادات الدينية والديوتية وبراهينه الحجج القطعية المؤيداً اكثرها بالادلة السمعية ومانقول عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصّب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخاص فيما لا يقتصر اليه من غوامض التفسيرية والافكيّف بصوّز المنع عما هو اصل الواجبات واسباب المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الحُدُثِ على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهى فقال

علماً على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم تمايزاً بموضوعاتها « قال » وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امتعت النظر في الأقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولاً شافياً ومنهلاً عن شوب الكبر صافياً فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من يؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغايتها الفوز) فان الاعتقادات الخلقية ثمرة لمساعدة بالذات وبما يقتضيه من عمل النصاحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسأله هو اليقين وانه لا يمكن فيها التزلزل والتخمين (قوله فانما هو متمصّب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصوراً على اربع طوائف الاولى من هو متمصّب بقتضيه

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 وخراسان والشام واكثر الاقطارهم 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

المنطقية (الفلاسفة) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ماهى عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

فَسَمُّوا اهل السنة والجماعة ثم لما نُقِلَت الفلسفة الى العربية وَاخَصَّ فِيهَا الاسلاميون حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الفلاسفة فيما خَالَفُوا فِيهِ الشريعةَ فَخَلَطُوا بالكلام كثيرا من الفلسفة لِيَحْتَقِقُوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهُمُ جَرًّا الى اَنْ اَدْرَجُوا فِيهِ مَعْظَمَ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْاِلَهِيَّاتِ وَخَاضُوا فِي الْرِياضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَبَيَّرُ عَنِ الفلاسفة لَوْلَا اِسْتِمَالُهُ عَلَى اَلتَّبِيعِيَّاتِ وَهَذَا هو كَلَامُ المتأخِّرينَ وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتنيا اثر هدهداه وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اه * وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه اوهامه * وزلت في مباديه اقدامه * وصار تلك الاوهام * شيها على قواعد الكلام * فاوردتها المتكلمون * ليبينوا ما فيها من الخلل * ويثبتو العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجها وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادراج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

يريد ان المعبر في مسأله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم اعملية فان الظن كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى 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) اى مسأله الخلافية (قوله) ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول) يثاب 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 بانه لو

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع أنفريقي الاسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لأن رؤسهم واصل بن عطاء اعترل عن مجلس الحسن البصري يقر بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وتثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعترل عننا فسموا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والنوحيدلة ولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم اتهم توغلوا في علم الكلام وتشتبوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمة الله عليه لا ستأذيني أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطعماً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الأشعري فإن قال الثالث يارب لم أنتني صغيراً وما أبقيتني الى أن اكبر فأومن بك وأطعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب ابي كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً فقال الأشعري فان قال الثاني يارب لم أنتني صغيراً لئلا أعصى لك فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبها واشغل هو ومن تبعه باطل رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة وعنى عليه الجماعة

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا »
ومعنى كونهم ادى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا ينفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء للكفر والعصيان والامة

أى فى 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 فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى 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 تسيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والاكية وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

الفطرية 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 فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال

كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا لِأَنَّ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَكَثُرَ نَزَاعُهَا وَأَجْرُهَا الْأَحْتَى أَنْ بَعْضُ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَلِأَنَّهُ يُورِثُ قُدْرَةَ عَلِيِّ الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ وَلِأَنَّهُ أَوْلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي أَمَّا تَعَلُّمُهَا وَتُعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاطْلُقَ عَلَيْهِ هَذَا الْأَسْمَ لِذَلِكَ ثُمَّ خَصَّ بِهِ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمِيْزًا وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمَبَاحِثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرِهِ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّأَمُّلِ وَمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَلِأَنَّهُ كَثُرَ الْعُلُومُ خِلَافًا وَنَزَاعًا فَيَشْتَدُّ أَفْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلِأَنَّهُ لِقُوَّةِ أَدْلَتِهِ ضَارَكَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَاعِدَائِهِ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامِينَ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ وَلِأَنَّهُ لِإِتْنَانِهِ عَلَى الْإِدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَكْثَرُهَا بِالْإِدْلَةِ السَّمْعِيَّةِ أَشَدُّ الْعُلُومِ تَأْثِيرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغْلَفًا 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 فى امره فان الوهم يلبس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعنى فيه بأخذ من افواد الرجال ولا يكتبى بالتأمل فى المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر ان شرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (قوله ولانه لا يتنانه على الادلة القطعية)

بعضها
بعضها
بعضها

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 وترتيبها ابوابا وفصولا يخ يأبى عن جل 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 الموجودة ان 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

وتمييز كل واحد منها
باسم خاص لمعنى اغناهم

لأن عنوان مباحثه

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 سمي 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 لكونه 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 جعلها عبارة عن ادراكها اذ الشيء لا يفيد نفسه والتحمل لتصحيحه باعتبار مقابلة 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 جزئى 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 ينزوم بما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ 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 تهيؤه 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 يرجح 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 أجزوا ما 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 فتخلص 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 ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم امام 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 يرجح حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

على اكل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصان المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا 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

<p>(قوله وسموا ما يفيد هـ) فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع 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</p>	<p>اي سمو الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية</p>
---	--

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) أي سمو ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) وای سمو 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 ويوافق 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 لاننا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

لتشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالنتيجة) 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 مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحثية (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 البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابواباً وفضولاً وتقرير مقاصدهما فروعا واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والأهواء وكثرت الفتاوى والوقائع والرجوع الى العلماء فى المجهلات

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 قد مهمما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكيم العلل بهما اذا ورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام ونسيقه

استبصار في طبعه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزة الجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لعنى 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 قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبل

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 واخام لفظية 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 وازادتها 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 توجيه 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 فتصبه حالا* قلت غاية ذلك انها لا تعرف 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 صلبه 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 المسكاة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل 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 وبعدها والتى
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 المعتمرة 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 الكشف لكن لاتعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها العطف وقد يقال الواو للاعتراض للعطف وهذا توجيه حسن لو لا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام* هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام* وما يتعلق به من النقص والابرار* 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 للطالب مزيد

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك
 اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها
 وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح ما بين
 الخاصرة الى الخلف وهو اقص الاضلاع يقال فلان طوى عنى كسحه اذا قطعك
 كأنه اخرج ذلك عن داخله ويقال طويت كسحى على الامر اذا اضمرته وسرته
 والتجافى التباعد و اراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال
 النقص عنه (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) ذكر رجه الله فى شرح التلخيص ان جملة
 ونعم الوكيل عطف ادا 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 فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم ير بما ذكره
 ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصححه
 ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وبؤيده
 استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتداً

وهو حسبي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره فى المعطوف
 عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم »
 معطوفة على مثلها بالمحذور ووجه العطف الثانى بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى
 الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على
 المفرد قال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روى
 فيه نكتة ثم قال ولا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى
 لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وأيده بالنقل
 عن العلامة واستدل عليه بوروده فى 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 ولبس
 هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن
 قولك زيد ابود عالم وما جهله وعمرو ابود بخيل وما جوده وقد نوقش فى كلامه
 يجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن
 المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور
 مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تهيدا لما هو بصدده والدين والملة فخدعان 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 التحيمة وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها لكنسه استعمل 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 يياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد

دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودُرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد و اصول و اثناء نصوص * هى لليقين جواهر و فصوص * مع نايبة من التنقيح و التهذيب * و نهاية من حسن التنظيم و الترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحاً يقصّل مجملاته * و يبين معضلاته * و ينسّر مطوياته و يظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * و تنبيه على المرام فى توضيح * و تحقيق للمسائل غيب تقرير * و تدقيق للدلائل اثر تحرير * و تفسير للمقاصد بعد تهيد و تكثير للفوائد مع تجريد * طأويأ كتحقيق المقال * عن الاطالة و الاملال * و متجافياً عن طرق فى الاقتصاد الاطناب و الإخلال * و الله الهادى الى سبيل الرشاد * و المسؤل عنه لينيل العصمة و التداد

الدرر كبارها واحدا فريد و اراد 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 و عليها بقاؤه و عطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى و اثناء الشىء تضاعفه واحدا ثنى يقال انفتت كذا ثنى كتابى اى فى طيه و اراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة و المراد من اليقين المتيقن اى ماشأته ان ييقن و فص الشىء صفوته و اصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها و تنقيح الجذع تشديده و هو قطع ما تفرق من اغصانه و لم يكن فى لبه و التهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن و جلالة 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 حقمة 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 للها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تمة 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 بنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير	واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام انجم * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين * عمر السني اعلى الله تعالى درجته في
---	---

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 مما يتكفون به في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبار 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 ثلاثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى انظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجردتين (قوله وان المختصر) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح وانجم الملك العظيم والمقصود

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) اى المتطهر والمنزه والجبروت مثل العظמות في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والافذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ اذا اثر فيه بكي استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوده الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي صلى الله تعالى وسلم ووصولها اليها من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصاله وعليهم تبعاً من روادف حمده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الخلى من سطلع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحنج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحنج دلالة على ان الحنج مع تعددها في ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو اداء وكذا

الحال في واضح البينات
وضمير الحنج والبينات
راجع الى النبي ورجوعه
الى الله كما توهم بعد في اللفظ
ريك في المعنى لان اضافة

الْمُقَدَّسِ فِي نُعُوتِ أَجْبُرُوتٍ عَنِ شَوَائِبِ النِّقْصِ وَسَمَاتِهِ
* وَالصَّلَاةِ عَلَى نَبِيِّنَا * مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُنْجِهِ وَوَأَضْحِ
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 اى الدالة على الوهيمية والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحنج 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 تمهيد 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 بامر من 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 فاقى 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 الحقيقى واما جعل الابتداء امرا

عريا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

الْمُتَوَحِّدُ 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 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 العَظْمِ 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 استعمال 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 تناهيها على ما سَتَقِفُ عليها ولا شك ان صفات

عن الاستعداد بخدمته والاحتجال بربوبية عبته * ولم يحطني من جزيل نواله * وجبل افضاله
 واسناله * الاشفاق من جرف هار * لا يسدلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذي
 انكسار * فكنت برهة من الزمان * واما مداً ابلاني فيه الجديان * احرز حينا
 واتأنت * واناؤه طورا * واتلف * واتعلل بلعل وليت * واتمثل حالي بهذا البيت
 شعر * وبذر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع جلي منه اسود مظم * واجبل
 نظري في واحد من العمل * ينظمني في سلك حصانة من الخدم والحول * وكان
 التفكر يكدني والتدبر لا يجدي * بالله من الشأن * وارتفاع المكان * مع ما في من اتضاع
 المال * وعدم اتساع المجال * حتى هداني الله تعالى لتسويد هذيه الاوراق * وان
 لم يكن بما لاق بنظره اوراق * لكن الرجو من سعة ساحه كرمه * فسحة باحة محاسن
 شيمه * ان يعصمني عن مواضع زلله * ويعض الظرف عن مواقع خله * ويعذرنني
 فيما لم يصب فيه سهمي * وان لم يصل الى تحقيقه فهمي * فاني لقصور
 باعي عن امر التصنيف
 مقر * وعلى هذا الاعتراف
 ما حيت مصير * على ان
 الامر لله يفعل ما يريد *

الاجل في تصنيف النور

شرح عقائد
 بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله

ويقص من خلقه ما يشاء يزيد * وهو المسؤول لئيل ارشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها انا
 اخوض في المقصود * باذلا كنه الجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
 كتابه بالبسملة وعقبها بالحملة افتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعملا
 بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي
 بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم 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 الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل 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 والقسيم بالله ولا يجوز جعلها على الاستعانة
 اذ هي انما تصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
 خداج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آية
 يستعان بها في انمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتماها بدونه
 حسا وشرعا تيسير على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لان بقاء

ان تصدرك بالامر
 اسم التمام صدر ذلك الامر
 التصديق بالصالح

LIBRARY
 FEDERAL
 UNIVERSITY
 QUINCY, ILL.

