

الجزء الأول

من مجموعة الخواشي البهية * على شرح العقائد النسفية ﴿ ﴿ ﴿
المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ﴿ ﴿ ﴿
وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة
النجالي عليه أيضاً وعلى حاشية القاضل عبد الحكيم السبائكوتي على
النجالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين
﴿ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ﴿ ﴿ ﴿
﴿ فدا عني بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح ما طبع ﴿ ﴿ ﴿
﴿ نبيه ﴾

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح حاشية ملا أحمد منهواته عنها مفصلاً
بين كل منها بمجدول ووضعنا في الهامش حاشية النجالي ملاحظين في كل صحيفة
موافقة البحث وبعد تمام ما ذكر تأتي حاشية
عبد الحكيم وهامشها جامع التقارير
﴿ نبيه ﴾

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحد على النجالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحد
والنجالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين
والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على النجالي

ناشر

عبد الكريم

١٣٩٤
مكتبة إسماعيلية ميزان ماركيب كوت

﴿ تخيالي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد مستأمله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موخجي سبله * فدوتك أيها الساري هذا الثبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكان الخفي * من شرح العقائد النسفية * أمليته أو ان الدعاه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكاً فيه جادة الإيجاز * من غير تفتية وإلغاز * وحين ما سمت حول حليته * ورمت زرين شينه وسينه * ألقته الى خزانه من لا مثل له في العلي * وله المثل الاعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فيج عميق * ويستبته وجوه الامال من كل بلد سحيق * باهت تبجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيدي والنعم * ومر بي أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * وراقع أوبة الشرع المرسوم * حاز المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالا واخر * أول مدارج طبعة النقاد آخر مقامات نوح الانسان * وآخر معارج ذمته الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لو لم يدل الوهم صيت جلالة ما خيل طيف خيال سامي حاله ناظورة الديوان آصف عصره وهو المبرز الفرد في إقباله محمود أهل الفضل طرأ أكاسمه وكفى به برهان حسن خصاله بكامله في الأوج بدر كامل بجزر محيط زاخر بنوالة في كل علم عالم متبحر في فن حلم عالم بحباله سبحانه عي في فصاحة لفظه معن بليغ البخل في إفضاله الصائب الافكار في تديره الثاقب الآراء في أقواله للناس يبذل ليس بمسك لفظه فكأنما أفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ شرح العقائد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحمد ﴾

(قوله الحميد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحديد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يتمد به شرعا

﴿ متواتره ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أو لاثم بالصفة تالياً لثماها الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعلق الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عنى عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الازداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالاته عليه تكون بمقارنته لو احد من الكتاب والاجماع والشروع (منه عنى عنه)

تتراحم الانوار في وجنانه * فكانه متبرقع بفضاله وهو الذي عم إنعامه وفنا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم) أوضح الله غرة الغرة بضيائه * وزرع علم العلم باعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الي سهاك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكبلا * قال النارج التحزير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ما تبين باليسجة (الحمد لله) أقول في تعريب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب الحميد وعمد بما شاع بل وقع عليه الاجماع وانتال لحدِيثي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما عند فروع إما بحمل الابتداء على العرفي المتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور * ولك أن تحمل البناء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافي الاستعانة بشئ آخر أو للملابسة ولا يخفى أن للملابسة تم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما

عالم يبدأ بهما (١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله (٢) فهو أبتى (٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم (٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً (٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فإن أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقاً على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرسل باسم الله فإن اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر (٦) * وأجيب عنه بوجوده (٧) أحسنها (٨) حمل الابتداء على الابتداء العرفي المتمد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً إلى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل الحنفي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فإن الملازمة نعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية (٩) ويذكره قبل الابتداء بلفظ فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما (١٠) ثم كلامه * ورد بوجوده

(١) ولو قيل أن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لأن الباء والاسم ليس شيئا منهما من أسماء الله تعالى * قلنا إن لفظ اسم مضاف إلى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على أن التبرك بجميع أسمائه وثلاثيهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة إلى ذكره فكأنها من تيمنه * منه سلمه الله تعالى (٢) الإضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الأفاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي ما لم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالأجزم وفي بعض النسخ أقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) والابتداء في الأصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير متمد به (جلي رحمه الله) (٤) والأجزم مقطوع البدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا إذا كان متعدياً بالباء وأما إذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمبدأ الإنشاء والخلق (منه عني عنه) (٦) إذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الإطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيتين اللذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جملتها أن يكون أحدهما بالحنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالحنان لجولز احضار الشيتين معا بالبال * وفيه أن احضار الشيتين معا لا يتصور إلا لو احدهما بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرّة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيها إنما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً أن التبرك يقتضي أن يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوده) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالآخر على الإضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حوائج المطول في معنى القصر الحقيقي والإضافي فليرجع إليه (منه) (٨) وجه الاحتمية أن هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل المتلاقين في حكم أن واحد (منه)

التوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باء الملاية تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجردورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف اليين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من النسبة والتحميد أمر زمني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير ان يجعل الابتداء أمر أعرفاً وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أذل على انقصود من حمل الباء على الملاية أعني التلبس باسم الله في إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل يعد (٥) ان يجاب عنه بجعل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات الذي عن الصفات الكمية محقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمية ولا شك ان التعابير الاعتبارية كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن يخصص (٧) الكمية للمتفاد من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال ذاته) أي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر ان البناء صفة المتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شراكة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية على سبب حصول الصورة * ومحتمل أن تكون للملاية حينئذ صيغة الفعل أما للصيرورة بدون صنع كقولهم نحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الفجر * ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى بحال على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملاية جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملاية تفيد كون الاسم مصاحباً وملاياً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء قرع وجوده فالتلبس بهما في أن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فباء الملاية تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجردورها نحو خرج زيد بعشيرة أي متلبساً بقبيلته واذا كان متعدياً يستدعي نعلقه بمفعوله حال تلبسه بالجرور نحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فقضى بباء الملاية التعابير وصحة الانكسار من المفعول والجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون فائدة لا يرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان لا يرادها فائدة واضحة وهي تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا فائدة لا يرادها كما لا يخفى (٣) قوله في إتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أنى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية يتناقض ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملاية على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد أنه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللغة لان من أنى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح انطالع يتحقق في ضمن النسبة جلي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالنسبة وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) محتمل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص الكمية لان الابتداء بها للتبرك والنسبة متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

ولعل التفسير بالتزعم عن سيات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحيد التفرّد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرّد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكال اذ كل شخص يتفرّد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة (١) الواحدة بالشخص بالخلين * وقد يجاب عنه بان الاضافة لتعظيم (٢) دون التخصيص (٣) كما يقتضيه المقام * والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي (٤) كما لا يخفى (٥) قوله وكال صفاته (٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية (٧) كالعلم والقدرة وبكالمها دوامها وثباتها وعدم تهاها ومن المكشوف اليه ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون منفرداً بذلك الكمال (٨) كما انه متفرّد بنفس الصفات (٩) (قوله المتقدس في نعوت الجبروت) المتقدس التزعم والجبروت مبالغة في الجبر

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالخلين يلزم تواردهما المتصلين على معلول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين عنه تام لا محله فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام التزالي في شرح أسماء الله ان الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من ارباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما انظراً فلانه حمل اللفظ على خلاف التبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجليلة إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يبيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرّد بماهية كلية ككالم الشمس وكل متفرّد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرّد بذاته الجليلة أي لا يكون ذاته الجليلة أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كلاً أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مصرية في كونه كلاً (منه) (٤) لانه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكنه عني عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كلاً (منه) (٥) وجه عدم الحفاء من وجبين * أحدهما المدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرّد الله تعالى في الذات الجليلة دون الصفات الجليلة وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرّد الى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكال الصفات كالمها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الإيجاب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض ارباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في أنفسهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض ارباب التحقيق تأمل (منه) (٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

(٦)

عن شوائب النقص وسماهه * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القهر (١) كما ان الملوك مبالغة في الملك . هذا ان حمل على المعنى المصدرى والا (٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية . ونهوت الجبروت هي الخلق والابحاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكيما في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها فصد للمبالغة (٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لا يخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة (٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لدينا (٥) عليه الصلاة والسلام هدايته لنا الى سواء الصراط من لا يمكن احصاؤها كما ان الله تعالى نعم لا يتصور استقصاؤها قرن النصبة عليه عليه السلام بالتحديد امتثالا لامر (٦) وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد (٧) بساطع (٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع . اراد بالاول (٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي (١٠) المعجزات أو بالمكر ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الالهية (١١) فالمناسب حيثئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذكره الفاضل المحشي أن الاول كون الضمير لله تعالى ليفيد (١٢) أن آية (١) . وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد فمرجه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم حكيد انقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة نهوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن نهوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المتقابلة لها حتى يكون آيات القدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدرى فنهوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) فيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط ففي العام بعداني الخاص من باب الترتيب (منه) (٥) النبي انسان بنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضا أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للإشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الآيات تنبها على ان شوبه ساطع جلي لا يحتاج الى البيان وما ذكره في سورة الحجج للتأييد دون الآيات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو اراد بأحدها البراهين العقلية وبالأخر الثقلية { منه } (١٠) كانشقاق القمر وسجود النجر (منه) (١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والآيات بالبينات والحجج فبالعكس (منه) (١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البهجة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيد أنها خالية عن شائبة النقص ومدخله الوهم (منه)

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الانبياء
ويجوز أن يكون لمحمد
فساطع حججه من قبيل
أخلاق نبياب

(نبينا)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحاميه * وبعد * فان

بيننا عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضا ان مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعا وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذا آيات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله^(١) وأصحابه) هما يستملان استعمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والاجاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بابلاغ الشريعة وحفظها أردفهم آياه وأنعمهم في التولية واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تختمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى^(٢) مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنسب والامامة رعاة لبراعة الاستهلال^(٣) وقد يناقش^(٤) فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد^(٥) اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء بالمعهوم مجرئ المحقق والواو عطف القصة^(٦) على القصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقوله أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على أنه لا يمنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منحروا منه (منه) (٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كالمهدي والتفيع والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قاصح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل وقد أعجب المحقق الرازي في خطبة نثرخ المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتمدة المشهورة على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال ان توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانهاى فاق (منه) (٤) هذه المناقشة انما ردلو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الدباجة مشتقة على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسبا للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشى الكشاف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة منسوقة لفرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لفرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) (٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببته * أى الجامع بين القعتين حتى يصح عطف احدهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

اسم (فما كل منه) بشره
(٨)

مراد من ينصفه من سائر
القائمة : عاين عليه غيره

مبنى علم الشرائع والاحكام * واسباب قواعد عقائد الاسلام

والفناء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا (١) وتزيينا (قوله مبنى علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع * والشريعة ما شرعه الله لعباده (٢) أي اظيره وبينه وحاصله الطريقة الممهودة (٣) الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع (٤) قوله واسباب قواعد عقائد الاسلام (قواعد جمع قاعدة وهي الاسباب) (٥) والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد (٦) كقولنا العمل * والاسلام هو الدين (٧) المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الالهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تشتط منهما لم يمتد بها وهما (٨) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل (٩) الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات اشد واقرب من الموقوف عليه من جهة الوصف (١٠) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الاوّل ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة يعتمد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الشرعية العملية منها عليها

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة . والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينها وبين أما . وقاعدة أما تأكيد مضمون الكلام * وما وقع في المفتح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر ان المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللغوي مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشريعة في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة الممهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة والعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاسباب على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) قوله هو الدين الخ) وقد يراد به ما يعبر الادبان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانها يتوقفان على نبوت الصانع وصفاته اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ونبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كأنه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية التي لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

نصه
في
الشرع
للعقائد

(قوله واسباب قواعد عقائد الاسلام) قواعد جمع قاعدة وهي الاسباب واسباب العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه القرينة ترفد في المدح اشمول الاولي للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

(والمسائل)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه (١) تردد والظاهر عدم التوقف (٢) وقد يراد (٣) بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعتائد الجزئية المتدرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه (٤) بعد (٥) كما لا يخفى * قال الفاضل المحشي ويمكن ان يقال اساس العتائد اذاتها التفصيلية وهي تنوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * ثم كلامه * ولاخفاء في ان هذا لا يفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزءاً منه (٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب ان يكون في مدح كلامهم اذ المصنف منهم * وايضاً ان المبين في هذا الجزء ما يعرض (٧) للعبادي دون المبادي نفسها واعلى العلوم ما بين فيها انفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق اعلى من العلم الالهي ولم يقل به احد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه (٨) بل نقول هذا في الحقيقة جعل ادنى العلوم الفلسفية اعلى العلوم الاسلامية ورئيسها (٩) اذ مباحث النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج اشرف العلوم الاسلامية الى اخراج عنه ومن البين ان مجرد جملة جزء لا يخرج عن هذه الحقيقة * وايضاً يلزم منه كون علم الاصول ايضاً رئيس العلوم اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون اضعف العلوم اشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل (١٠) قوله للمنجى عن غياهب الشكوك (١١) وظلمات الاوهام (١٢) من قيل لحين المساء * الغياهب جمع الغيب وهو ما اشتد سواده ووجد تخصيص الغيب بالشك زجحان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوهم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائد الغيب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضافة الغيب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يمتثل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العتائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لا شك في عدم توقف العتائد على المسائل الاصولية حينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد اذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف اساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٥) اذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أغني الحواشي العنصرية (منه) (٩) وليس كذلك بل خادماً كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه انه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء ايضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه) (١١) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة اذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم يمتثل حالاً فكانها شكوك وأوهام كسراب بقيعة بحسب الظمان (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام * قدوة علماء الإسلام * بحجج الملة والدين عمر النبي *
أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل (١) من هذا الفن (٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن (٣) فصول (٤) * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك لأقرب من العلم لتساوي الطرفين (١) بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفارقة قرباً وبسداً إلى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد إذ به يرتقى من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام) (٢) هو الملك المعظم أشار به إلى نفاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الإسلام. واتيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله بحجج الملة (٣) والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار إذ الوضع الإلهي الذي مر ذكره دين من حيث أنه بطاع
ويتقاد له وملة من حيث أنه يجمع عليه * وقيل من حيث أنه يملئ ويكتب * وشرع من حيث أنه
أظهره الشارع وناموس من حيث أنه أوحى الله به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبليّة
أو لحبي * بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت إليه تشريفاً * ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الأصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم * وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله بحجج الملة والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فإن التسمية من
حيث أنها تطاع دين ومن
حيث أنها تملئ وتكتب
ملة والاملال هو بمعنى
الاملاء وقبل من حيث
أنها يجتمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سميت بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولأن
خزنة الجنة تقول لا أهلها
سلام عليكم طمتم فادخلوها
خالدين ولأن السلام اسم
من أسماء تعالى فأضيف
إليه تشريفاً * ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالاضافة ظاهراً

(١) ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفماً وإزالة من الأبعد (منه) (٢) الهمام
بالفارسية كمي بزرگ والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الإسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملئت الثوب بمعنى خبطته أو من أمّلت الكتاب بمعنى أمّيته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء من أمّلت الكتاب إذا أمّيته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو السكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لأن يجعل فصلاً على حدة بأن يكون فائدة كل مسألة من هذا المختصر مقدار فائدة يحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً إلى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي الممتاز وأما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسألة من مسائله بالفضل دلالة على
أن كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب بماعده (منه)

تحليل القضية

عنا "عز
هذا المحي

(قوله طابوا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كتابة عن الاعراض (قوله الاطتاب والاخلال) بالجر مجموعها بدل من الطرفين أو بيان لها ولما تعدد المتبوع معني أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعها على أنها خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى محسني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورد بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالأولى * ثم قال أيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب. وبدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا احبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الراو من الحكاية لا من المحي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم

وأثناء نصوص * هي اليقين جواهر ونصوص * مع غاية من التفتيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * حاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بجملة * وبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تفتيح * وتبيين على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غيب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحزير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طابوا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطتاب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤول لئيل العصمة والساد * وهو حسي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن نصوص وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن بعني المسائل المتيقنة جواهر ونصوص أي خيار . ونص الشيء صفوته وخلاسته * والظاهر أنه أراد بالنصوص والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بها الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله حاولت الخ) رتب بالفاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طابوا كشح المقال) حال من المنكر في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد (٢) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطتاب وهو الزيادة على قدر ما ينضج به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطتاب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى محسني لانه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى محسني لكنه في المال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح نعمة ليس الرد والقدح في التركيب (٣) بل بتحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا : المقصود بذلك بيان الواقع للاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

(١) الاملال ايصال الملل (منه) (٢) عملاً بمقتضى الحديث النبوي خير الامور اوسطها (منه) (٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التبيه على انه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهد * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الراو في الآية من المحي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه

﴿ اعلم ﴾ أن الاحكام الشرعية

تعالى (بالتنارد ولا تكذب بآيات ربنا) الآية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام^(١) وفي مباحث الفعل والوصل باعتبار عطف الفعلة على الفعلة استحسنة ونص في أوائل أحوال المسند على جواز ليت زبدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يردده ويقدم فيه وإنما مقصوده^(٢) هو الرد والقدح الزاما على المصنف^(٣) لا بل لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم^(٤) ان الاحكام الشرعية) أي المأخوذة من الشرع^(٥) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الأخذ لاجل الاعتداد بمن غير أن يتوقف إنبائه عليه ويستقل العقل بإنبائه كما كثر المسائل الكلامية أو لاجل الإنبات بأن لا يستقل العقل بإنبائه ولا يكون له طريق للإنبات سوى الشرع كالمسائل الميينة في علم الفقه وإنما قلنا كما كثر المسائل الكلامية لأن البعض منها كمشكلة الرؤية^(٦) والخسر الجسماني وما يتعلق به ومثلة السع والبصر وكالكلام عند البعض مما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم ينبئه الحكماء واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر^(٧) إيجاباً أو سلباً^(٨) وفي اصطلاح المنطقي على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول^(٩) وفي اصطلاح الاصولي على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير^(١٠) والاقرب هو الاول^(١١) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل الحنفي انه غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيدي الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني حينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معني الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحده مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية إنما يعتمد بها اذا أخذت من الشرع

(قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيدي الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني حينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معني الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحده مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية إنما يعتمد بها اذا أخذت من الشرع

- (١) حيث قال ليس عطفاً على نرد فيدخل تحت التمني ويكون المعنى لبتنا لا نكذب بل هو عطف على التمني عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتعميد ونوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كمتعلق الاحوال بالمروضات فيدرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمرايح) أي على وجه الاذعان (منه) (٨) أي نسبته اليه بالاجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح * وأنت خير بأن تناويع في الرسالة الشمسية من أن الحكم استناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو معطّل المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين ندافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما في التلويح فمرفي وان فسر بالادراك كما في الرسالة فصطّلع ومع هذا لا يخلو عن سباجة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول) أي المنسب الى الموضوع (منه) (١٠) معني الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو التنب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعني التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال الميينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله مادعي لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر (١٣) وانما لم يشتر التعلق بنفس العمل

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علة الاحكام الثاني ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحده فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه يعمل ولا يتم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ويستحقها فقيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء سبب في النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ويستحقها على

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية الميئة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وانما زاد لفظ الكيفية ولم يتنصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وارشادا على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالكلي (٧) أو ذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل بعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال حينئذ بشكل بمشكلة النية شرط الوضوء (٩) لانه بأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم ما أول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وإيراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسألة الجنون والعصي راجعة الى فعل الوالي (١٠) فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل (١١) (قوله ونسب الخ (١٢)) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لانا لا نسلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ان أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ ان أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا أو بالمحمول المنسب الى الموضوع * أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) ان أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الحسرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أودى الغاية بالغاية) اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الغرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبعية * وجعل الاضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام

بالاصولي فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالذرية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
تعلق المعلوم بالعلم ^(٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي * واما اذا اريد به المعنى المجازي اعني
المتعد به فالتعلق من قبيل ماسر ^(٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بما قبله * او اشارة الى ان الحكم
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء في ان هذا على طريق القدماء ظاهر واما على طريقة
المتأخرين سبعا على طريقة من جعل مباحث النظر جزءا منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل
دون الاعتقاد * ^(٥) وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة لا يجدي نفعا * ^(٦) وقد يقال الظاهر
ان الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمحصراذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
الشرعية وليست شيئا منها * ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت متعلقة بالشرع لكنها
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية واما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد
الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أي بالاحكام المتعلقة
بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لما سيجي
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التصديقات والافالحيق ان يقال فالاولى تسمى بهما

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخواته ولاشك انها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقا أو باطلا لان المحطى به من ارباب علم الكلام ومسانئه من مسائل الكلام وان
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما يبلغ الى حد الجزم دون المنطلق لان التقليد ليس من ارباب علم الكلام
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) اوردى الغاية بالغاية اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أي على الوجه الذي مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب
الكلي والثاني على رفعه عملا لتساعده العبارة (منه) (٦) الا ان يعتبر الايجاب الكلي في أحد القسمين
ورفعه في عدله بان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقا على وجه الكلية وفيه تعسف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الاخصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعا للاول وتقيضا
له وليس كذلك (منه) (٧) أي غرض الشارح من هذا التقسيم اخصار المقسم في هذين القسمين أي
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خاليا عن أداة الحصر (منه) (٨) الا ان
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بان يبين
فيه الشرع وتعلق ببيان احواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوما شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعنى
الذي اشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذا التحق ان المتعبر
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوما فيوما والضابطة فيها هي النهي التام * وسيأتي بحقيقة ان شاء الله
تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام مجازة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
الترجح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثنائية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي تاملين مختلفين والمجورور مقدم قال في التسليم
 الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايان واحياً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثنائية
 على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل اصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمغايرة بحسب
 جهة البحث بناء على ان
 موضوع الكلام المعلوم من
 حيث يتعلق به اثبات العقائد
 الدينية (قوله أشهر مباحثه)
 يشير الى ان له مباحث
 أخرى أما عند من يقول
 بان موضوعه أعم من ذات
 الله فظاهر وأما عند غيره
 فلان الصفة المطلقة عندهم
 هي الصفة الذاتية الوجودية

ولذا لم يعدوا مباحث
 الاحوال والافعال والنبوة
 والاملعة عن مباحث
 الصفات وان رجع الكل
 الى صفة تام* على ان الامامة
 انما هي من الفقهيات الا عند
 بعض الشيعة (قوله وقد
 كانت الاوائل الخ) تمهيد
 لبيان شرف العلم وغايته
 مع الاشارة الى دفع ما يقال
 تدوين هذا العلم لم يكن
 في عهده عليه الصلاة
 والسلام ولا في عهد الصحابة
 والتابعين ولو كان له
 شرف وعاقبة حميدة لما
 أهملوه (قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثنائية علم
 التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة
 والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين اصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد
 بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين المعلمين
 وترتيبها أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثها (١) فروعاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين
 المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء .
 وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
 والاجتهاد والاستنباط . وتمهيد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والقبول . وتكثير
 المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتبيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب
 والاختلافات .

(١) قوله مباحثها في نسخة مقاصدها اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكة بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيها على
 انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان
 العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد الشارعية (٢) يسمي بالشرائع (قوله وأشرف
 مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه
 الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم
 وجه الاستغناء عن تدوين اصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام *
 وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضيم تسمى راجع الى الاحكام
 والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست
 بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من
 قبيل تسمية الكل باسم اشرف أجزائه أو نزل ما عداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه)
 (٤) والافئثة الوجود اشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه القوز
 والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حلت على الصفات الوجودية واما ان حلت على مايم السلبية
 والفعلية فلاشها على الوجودية أو بالقياس على ما عدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد
 على تقدير تسمية الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قسم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي
 هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم اشرف والعاقبة الحميدة الأ يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله
 عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فنسجه عليه ان المفيد عين^(١) المقادير واجب عنه تارة بان التقدير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال * وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية الندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة^(٢) * وفيه ان الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الاصل والفرع^(٤) في أكثر مسائله مما يباه بالتقيد بقوله عن أدلتها * وأنت تعلم ان هذا التقيد كما يأتي عن الجوابه الثاني كذلك يأتي عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل يفيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد التيقية دون المعرفة والعلم * وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السباق^(٥) جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط^(٦) * أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فلها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور ان يحاط بها وانما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون خنده ما يكفي في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري * ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية * ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المعروف هنا هو المسائل المدللة

(قوله وسموا ما يفيد

معرفة الاحكام الخ) ان قلت

الفقه نفس معرفة الاحكام لا

ما يفيدها قلت المعروف هنا

هو المسائل المدللة فان من

طالها ووقف على أدلتها

حصل له معرفة الاحكام

عن أدلتها * وذلك ان تقول

الفقه هو علم الاحكام

الكلية لا معرفة الاحكام

الجزئية فان علم وجوب

الصلاة مطلقا يفيد معرفة

وجوب صلاة زيد وعمرو

مثلا وقد يقال التقدير

الاعتباري كاف في الافادة

كما يقال علم زيد يفيد

صفة كمال واما جعل

المعرف بمعنى ملكة

الاستنباط والاستحضار

فسباق الكلام أعني قوله

عن تدوين العلمين وتمهيد

القواعد وترتيب الابواب

يأتي عنه لكن يرد على

اول الاجوبة لزوم فقاحة

المقلد وليس بفتية اجاعا

رغاية ما يقال انه كما أجمع

القوم على عدم فقاحة المقلد

كذلك أجمعوا على ان الفقه

من العلوم المدونة والتوثيق

بين هذين الاجماعين إنما

يتأتى بان يجعل للفقه معيان

وعدم حصول أحدهما في

المقلد لا ينافي حصول

الآخر فيه

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم ان تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فقدر (منه) (١) لا يبعد كل البعد ان يقال ان المفيد هو الكل والمقادير هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكل (منه) (٣) بل في الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي فأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد اسكن يرد عليه انه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٨) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٩) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر ان مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحيث ان المراد بالمدللة المعنى اللغوي لا الاصطلاحى تدبر (منه)

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه برد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقاد فقهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهي التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من حجة العلوم المدونة لكن برد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومتحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسألة أو مسألتين فقهاً وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن اطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر في الباقيين فتفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فإنه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل المحقق فإن قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال * ثم كلامه * وأنت خير بأنه حيث يطل الجمع وان صح المنع * وأما قيد الأدلة بالتفصيلية لان العلم بوجود الصلاة لوجود التقضى ليس من الفقه * مثلاً اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود التقضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقهاً ما لم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى إنما الخمر الآفة فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والأدلة

(٢) فيه أن المقاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الاحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال نخرج المقاد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو اليقين بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير الجهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد من أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الاحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قاله قدس سره في المطول في بحث المقدمة مؤكداً العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالاحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الاحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحضة الخيرية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فإنه بالحدس لا يتجسس الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الاحكام فقياً مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه . ومعرفة العقائد عن أدائها بالكلام لان عنوان مباحته كان قولهم
الكلام في كذا وكذا . ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحته وأكثرها نزاعاً وجدالاً حتى إن بعض
المتغلبه قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن . ولانه بورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات وإلزام الخصوم كالمناطق للفلسفة . ولانه أول ما يجب من العلوم التي أتت لتعلم وتعلم بالكلام

(قوله في افادتها ^(١)) أي الاحوال المتعاقبة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث
عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه نعرف به كيفية استنباط الاحكام من
الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من ما أخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا
مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة ^(٢) (قوله ومعرفة العقائد ^(٣)) ان عطف على الموصول
قال امر ظاهر لكنه خروج عن السياق ^(٤) وان عطف على معرفة الاحكام فنيه مثل مامر سؤالاً
وجواباً على ما عرفت * ووجه تغير الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات
والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان
مباحته الح) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا ^(٥) موقع الباب والفصل في كذا وكذا
فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسألة الكلام) بانه
مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب تدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبه الح) روي أن بعض خلفاء
العباسية كان على الاعتزال يقتل كثيراً من علماء الأمة طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقته
(قوله كالمناطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عند في المواضع كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد
قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثاً للقدرة * ثم كلامه * ولا
يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق
وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سميناها في مقابلته بالكلام إلا أن نضع المنطق بطريق الآلة والخدمة
ولهذا سمي خادماً للملوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار
الذي توهمه الفاضل المحشي * وقد بوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستعداد في تحصيل المبادي الا
ان الاستعداد من المنطق باعتبار أنه يبين ما يعرض للمبدي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث
أنه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم ^(٦) والآلة والثاني بالرئيس ^(٧) * وقد يقال ان هذا
راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(قوله كالمناطق) للفلسفة
عدي في المواضع كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً للقدرة على
الكلام وجمعها الشارح
رحمه الله نظراً الى ان
كونه بازاء المنطق باعتبار
أنه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق فيؤل الى كونه
مورث القدرة

(١) وفيه افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث
افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه)
(٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن
الإشارة الى أن مادو للمعتبر في الفقه لا يلبق أن يتبر فيهما وبالعكس من ملصقة الاستنباط كما أشرنا
لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم للمقالة الاولى
في القضايا (منه) (٦) أي من حيث أنه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي
خادماً للعلوم (منه) (٧) أي من حيث أنه يبين مبادي العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك تم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً . ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب . ولأنه أكثر العلوم خلافاً وتفاوتاً فيشدد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم . ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام . ولأنه لا يفتأ على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغله فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح . وهذا هو كلام القدماء

الأربعاء
هنا بلغنا ٩١/٥/٦

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به اضاع إما بقيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال نسبة العبر به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلامهم

(١) قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لاجل كونه أول ما يجب من العلوم التي الخ أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل نخصك بالعبادة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته انما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وإستدعاء دون التخصيص مطلقاً بان لا يسمى به غيره لا أولاً ولا تانياً فما وجه التخصيص به تانياً فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة الى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تفضيلاً (٣) لسانه وانما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لان هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يفتأ على الأدلة القطعية) لان المعترف به هو اليقين بخلاف سائر العلوم الاسلامية (٤) فان الظن كاف فيها وأنت خير بان الابتناء على الأدلة القطعية أكثر لان البعض منه كسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لان البعض منه كآيات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والانداز (٥) والى التقييده لعدم القطع بتأييد الكل به * وقد يقال ان الكل مقطوع التأييد إذ كون البحث على قانون الاسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الاحتمال الصوري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتغلغله) التغلغل المدخول يقال تغلغل الماء في الشجر اذا نخلها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل الحنفي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر ان هذا الوجه وان كان يرجع الى الوجهين الاولين لكنه باعتبار الجبئية يصح ان يقال له وجه آخر (منه) (٢) وجبئذ يكون الضمير في قوله خص راجعاً الى العلم والضمير في قوله به راجعاً الى الاسم * ويجتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً الى الاسم وضمير به راجعاً الى العلم وكان مدخول البناء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للمسمى إذ امتياز المسمى بالاسم إشارة الى تعظيمه وتثمينه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الاسلامية) قد يقال ان اثبات بطلان المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم * وأجيب بان المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو بجامع الظن العقلي (٥) وفيه ان مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الاسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بان لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الامام الغزالي (منه)

(قوله وبنت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقيل بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئانه على ما ورد في

ومعظم خلافه مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبنت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن فداعتزل عنا ففسدوا المعتزلة . وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ولقي الصفات القديمة . ثم أنهم قد توغلبوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاسأله أني على الحيثي ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً فقال الأستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أنتى صغيراً وما أبشيتنى إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب أي كنت أعلم

ثم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافه^(١) الخ) يعني أكثر خلافات مسائل الكلام قبل خلط الفلاسفة مع الفرق الإسلامية * وهم الذين يتوجهون إلى النسبة وتمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الإسلامية فالقدماء قلما جازلوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الإسلاميين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يجبه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر فيه^(٢) (قوله لاهم أول فرقة الخ) لا يخفى في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيده المطلوب^(٣) تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل ما مر^(٤) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن فداعتزل عنا) اعترض الفاضل المحتشي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بأن الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدة امتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لاهم وان كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولاهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لان له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأولية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل وأصل فاقهم * اللهم إلا أن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون للمعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

الحديث الصحيح لكن ما آثم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجي أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر يتصرف عند الاطلاق إلى الجاهل والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار يثاب في كونها داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونها داري ثواب وعقاب انها محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلها يثاب أو يعاقب ولو سلم ثم بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين

خدما أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

(بصرف)

غير نفياً
بغيره

منك أنك لو كبرت لعصبت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الأشعري قال قال الثاني يارب لم تمنني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهت الجاني وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة وأثبت ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهم جراً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخصوا في الرياضيات حتى ينصرف عند الاطلاق إلى الجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (١) تأمل * ثم كلامه * يعني أن الحسن نفي الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله (٢) * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بشئ مما أول به كلام الحسن بان يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الاساس في دخول الجنة حتى لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله * قلنا لان قدسائهم صرحوا بان من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً * قيل في الجواب عن الاعتراض الاصل ان الحسن اراد بالمتناقض في الاعمال (٣) لا المتناقض في الدين اعني من صلحت سيرته وظهر فساده وبالايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده * ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل يخرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع صلاح الباطن هل يخرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج (٤) * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية وفي اللغة اليونانية هي التثنية بحضرة الواجب في العلم والعمل (٥) ثم سميت بها الحكمة (٦) (قوله فيما خالفوا فيه الشريعة) أي قبل بس على قانون الشرع (قوله وهم جراً) أي تعال يا من يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا فخرجوا من سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم أو سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانتفاء على الاخبار الا أن بطلت على مقدر يعني اسمع ما تلوننا عليك وهم جراً (قوله إلى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعبر الذات والصفات أعني الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأثبت منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً لان الكل ينتفي بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمتناقض المتناقض العرفي وهو من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمتناقض في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسباني في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلاف أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك * فالجاني اعتبر في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفسه فلزمه ما لزمه * وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للنواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً * وذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار * وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريديون أصحاب أبي منصور الماتريدي * وماتريدي قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كشبهة التكوين وغيرها

سواء كان
الاصح في الدين
بمعنى العلم
بما علم الله
نفسه فلزمه
ما لزمه *
بعضهم
لم يعتبر ذلك
وزعم ان من
علم الله منه
الكفر على
تقدير التكليف
يجب تعريضه
للنواب فلزمه
ترك الواجب
فيمن مات
صغيراً *
وذهب
معتزلة
بغداد إلى
وجوب
الاصح في
الدين
والدنيا
معاً لكن
بمعنى
الاوفق في
الحكمة
والتدبير
ولا يرد
عليهم
شئ (قوله
فسموا
أهل السنة
والجماعة)
وهم
الاشاعرة
هذا هو
المشهور
في ديار
خراسان
والعراق
والشام
وأكثر
الاقطار *
وفي ديار
ما وراء
النهر
أهل السنة
والجماعة
هم
الماتريديون
أصحاب
أبي منصور
الماتريدي *
وماتريدي
قرية من
قرى
سمرقند
وبين
الطائفتين
اختلاف
في بعض
المسائل
كشبهة
التكوين
وغیرها

كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات . وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته انفورز بالسعادات الدينية والدينيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإما هو للنمصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والفاصد إلى أفساد عقائد المسلمين والحائض فيما لا يقتصر اليه من غوامض المتكلمين والآن فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والنسبة (قوله وبالجملة) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وأنت خير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقعه ^(١) إذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة ^(٢) ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لتفاد حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب أدخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبني الكلام الخ) جواب سؤال كأنه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر عما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم ^(٣) والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً ولا ثم وجوده * وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سيأتي وإنما استدل إلى الوجود تسامحاً ^(٤) إذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به * وإعلم * أن الاستدلال به من جهة الحدوث ^(٥) مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو الصنع والإفناء الإبداع فأثر الصانع لا يكون إلا المحدثات من هذا الظاهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن أثبات الواجب مطلب الحكماء * ولاخفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فترجع إلى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه)
 (٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثاً عن الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه)
 (٣) زماناً كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولى إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطة والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صراحتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مشكلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث للموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالثنية على وجود ما شاهد من الاعيان والاعراض

المستدل عليه والا فلا^(١) مدخل له في الاستدلال والمنبئية^(٢) تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعمد يوجب فساد المحدثات ببرهان التمانع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي النبوية ولعله أشار الى الصفات السلية بقوله وتوحيده بما هو الاعم منها * ويحتمل أن يراد بها ما يعبر السلية أيضاً وأفراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) الى سائر الخ وفيه ميل الى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع * وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فلنأمل (قوله سائر^(٧) السمعيات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجبائي وما يتعلق به^(٨) * وفي عدم إثبات النبوة من السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل * وفيه نوع إيماء الى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السمعيات^(٩) * ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالثنية) تبيه^(١٠) على أن المنبه عليه بدعي والنازع مكابر للبدعية * لا يقال كيف تكون مسألة الفن بدعية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون بدعية^(١١) (قوله على وجود ما شاهد^(١٢) الخ) والظاهر المناسب لما فرغ عليه من قوله فقال قال الخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال في الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثراً في القديم أولاً ولو كان لذكر الصانع بمعنى ما فهمه المحنى مدخل في الاستدلال لما دل وجود المحدثات على المحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولا يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه (منه) {٣} اذا لسمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لا يثبت الا بالسمع {منه} {٤} تتضمن الاستدلال معنى الانتقال {منه} {٥} وفي ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال {٦} فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها {منه} {٧} السائر مشتق من السور بمعنى بقية ما كل ومعناه الباقي * في الكشف ان العربي هو السائر بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع (منه) {٨} من أسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية (منه) {٩} بان يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد (منه) {١٠} التبيه يستعمل في موضعين الاول في حكم علم ضمنا مما تقدم والثاني في مقام يكون المنبه عليه بدعي (منه) {١١} لكنه خلاف رأي الشارح (منه) {١٢} ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما كان مبني الكلام (منه)

١٥٥

(١٠١)

لواقع: الثابت المحقق وفي نفس الامر [

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاعم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

مخدوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقق العلم) أي معنى الوقوع والوجود الربطي دون الوجود المحمولي إذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بانثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وإنما أخذ المعرفة بدل العلم إذ يقال عرف الله دون علمته (قوله فقال) يعني^(٢) لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقل قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٣) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق) الظاهر^(٤) من السياق^(٥) والاختصاص على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف مقاله الفاضل المحشي^(٦) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * ثم كلامه * مع أن قول المصنف فيما سألني والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٧) (قوله وهو الحكم المطابق) الفرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق وأما أن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً في هذه المرتبة، إلا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٨) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٩) فالمرضي عند الشارح هو الاول^(١٠) ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت اشحنق في نفس الامر^(١١) من غير اعتبار المنبر وفرض الفراض وهو المحكي عنه بالاقوال التي هي مضمون القضايا واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١٢) والامر هو

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة. وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكري اعتماد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

- (١) أو يتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } { ٣ } أي اللزيم كما سبق هو القول دون القول مع المقول فلا يصح أن يقال فقال قال (منه) { ٤ } وإنما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المشئتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات حينئذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر (منه) { ٥ } أي من تصدير الكتاب بهاتين المشئتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على الخالف في هاتين المشئتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي (منه) { ٦ } ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً (منه) { ٧ } ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب (منه) { ٨ } أي الوقوع واللاوقوع (منه) { ٩ } أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع (منه) { ١٠ } وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون للثابتين بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار (منه) { ١١ } ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر (منه) { ١٢ } ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار (منه)

(الشيء)

المرضي عند المؤلف مرادف المحمود لصدور مرادف
التفاوت باعتبار

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل . وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح السكاكي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشتمراً بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لاختفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله . وأما الصدق^(٥) الخ صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) الأمن حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء . وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب . وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لا تصور إلا بين الشئين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معاً فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كافي الصورة الأولى باعتبار المطابقة من جانب الواقع، وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كافي الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم * فللحكم هيتان^(٩) * هيتان من جهة المفعولية وهي المطابعية بفتح الباء * وهيتان من جهة الفاعلية وهي المطابعية بالكسر والأول هو المسمى بالحق، والثاني بالصدق * وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الأول باسم الحق لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت * ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضامين^(١١) من هذه الإضافة بوصف المضامين الآخر^(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع في الأقوال)
يشير إلى أن الصدق قد
يطلق على غير الأقوال *
قال في حواشي المطالع
يوصف بكل منهما القول
المطابق والعقد المطابق
(قوله تعتبر في الحق من
جانب الواقع) إذا المنظور
أولاً في هذا الاعتبار هو
الواقع الموصوف بكونه حقاً
أي ثابتاً متحققاً وأما
المنظور أولاً في الاعتبار
الثاني فهو الحكم الذي
يُتصف بالمعنى الأصلي
للصدق وهو الإنباء عن
الشيء بما هو عليه وهذا
أولى مما قيل سمي الاعتبار
الثاني بالصدق تيمناً

(١) فإذا قلنا بياض عرض في نفس الأمر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظته العقل لو وجدته كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والثالي (منه) (٣) لاختفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كأنه قبل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال *
وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما * وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق إذا المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وإن كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيتان الفاعلية وهيتان المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضافهما باعتبار المطابعية والمطابعية (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

نفسه

فمعنى صدق الحكم مطابقتة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان *
 أحدها: الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة للمذكورة (د) وهو بهذا المعنى منقول من الاول
 وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني (٢) إنما
 سمي صدقاً (٣) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه (٤) * وقال الفاضل المحشي لان المنظور
 أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
 عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل * ثم كلامه * وأنت خير بأن
 ما ذكره المحشي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع (٥) * والقول
 بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب (٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ
 الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه النسبة بالصدق * فإن قيل بل لم يعكس
 الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما
 وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فإنه حال المنظور
 ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله
 فمعنى صدق الخ) هذا تبرع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير لئلا
 يقع الفصل بين المنفرع والمنفزع عليه في الموضوعين (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه)
 السوق يقتضي أن يقال مطابقة (٧) الحكم اياه * وما ذكره الفاضل المحشي من أن مفهوم قولنا مطابقة
 الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
 للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقيقة وإنما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام ههنا محمول على
 التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
 الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضائية المتدرجة تحت

(قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره * وبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
 نسبه الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (٢) النسبة من جائب الفاعلية (منه)
 (٣) يخطر بالبال أن الاولى في وجه النسبة بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
 هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه المملحوظ
 أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التمييز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى
 الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن
 مصداق كون الشيء موجوداً شيئاً وقائماً به اختصاص الناعت بالتموت ومعناه صفة تصح اشتقاق صفة
 مفردة من النعت للتموت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فإنه يصح اشتقاق الاسود من
 السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
 التوهم بان ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
 المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

(قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لاننا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء * وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يشوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك * وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا * ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان أخصر

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم (١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملازم لما سبق من قوله على وجود ما شاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً (٢) على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وانت خبير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو (٣) اذ ما به الشيء هو هو يعم الكل والجزئي. والماهية شائعة في الكلّي ومفسرة بما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به الشيء هو هو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل (٥) ما به الشيء موجود (٦) دون ما به الشيء هو هو * وانت تعلم أن النقص بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو (٧) فكانه علم الاتحاد * والمعنى ما يحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات (٨) فلزم النقص بالعوارض والفصول فتنا المراد به الاتحاد في المفهوم (٩) سواء كان ذلك قبل حذف المحصن كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً وجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود وكالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيحاء الى أن المراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو اشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقص بالفاعل والفصل وأحوط في عدد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الاشخاص والانواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقص بالفاعل على شيء من المذهين لكن يرد النقص بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلة غيره وبدل عليه تقدم الظرف * وينجيه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا يخلص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى الاستثناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ بطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستثناء عن الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجوداً بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطاة الحمل هو هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله فما يمكن تصور الانسان بدونه) (٢٨) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

فما يمكن تصور الانسان بدونه

عليه يستفاد منه أن الذاتي
ملا يمكن تصور الشيء
بدونه فيرد عليه اللوازم
البيئية بالمعنى الاخص *
وجوابه بعد تسليم الاستفادة
بطريق التعريف ان
المستلزم لتصور اللازم
أما هو تصور الملزوم
بطريق الإخطار على مانع
عليه في حواشي المطالع
فأمكن تصوره بدونه في
الجملة بخلاف الذاتي
وأيضاً زمان تصور اللازم
غير زمان تصور الملزوم
فاتفق في هذا الزمان
بخلاف الذاتي وهذا القدر
يكفي في هذا المقام * وقيل
أيضاً ان أريد بالامكان
الامكان الخاص يلزم ان
يجوز تصور الكنه بالعرضي
وهو باطل وان أريد
الامكان العام فهو حاصل
في الذاتي أيضاً * وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة
اذ اللازم امكان تصور
الكنه مع العرضي لانه
ولو سلم يعتبر الامكان
بالنسبة الى المقيد أعني
تصور الانسان بدونه
لأن النسبة الى المقيد أعني
كون تصوره بدونه
وانتفاء المقيد قد يكون
لعدم التصور * على أن تصور

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتملها من الجزئيات^(١) * لكن بقي شيء أنه يلزم
حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل^(٢) (قوله فما يمكن
تصور الانسان) أي بالكنه^(٣) بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي
متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحض قيل عليه يستفاد منه ان
الذاتي ملا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البيئية بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم
الاستفادة^(٤) بطريق التعريف^(٥) أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار^(٦)
على مانع عليه في حواشي المطالع^(٧) فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام *
ثم كلامه * ولا يخفى في أن النقض^(٨) ببعض اللوازم البيئية كالملكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع^(٩)
بشيء من الجاهلين * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * الآن ينشر اللزوم بالاستعقاب *
ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له
تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا^(١٠) حينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات
أيضاً * على أن ما قالوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية^(١١) * والوجه الوجه^(١٢) في
الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض محققه بدونه سواء كان المفروض

(١) فان الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك
الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل
أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي
لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي تصور اجمالاً (منه) (٤) يعني
بجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً واجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي
أو الخاصة المساوية. سواء كان بطريق التعريف أولاً فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه)
(٦) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطراً باليال يستلزم تصوره على هذا الوجه
تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي لذي يستلزم
تصور أحد المتضايفين تصور الآخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والاي يلزم عدم خلو النفس
عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على
دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض
اللوازم البيئية بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة
مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره حينئذ تندفع الشبهة (منه)
(١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء
على ما وقع فيها من الافكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره
في صدر المرصد الثاني في الماحية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ
معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجمل أو تفصيلاً (منه)

الكنه بالعرضي غير مجتمع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بان يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالاً)

الكليات بالمعنى

تحقيقه
الناشئ

(٢٩)

فانه من العوارض وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية الشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء محال كما في اللوازم الينة اولا كبراق العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض هنا كالمفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي (١) دون نقائص الامور العامة (٢) لكن بقي شيء وهو انه يستفاد منه ان كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه بنحو عليه المنع المذكور ولا يخص عنه الا بما قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على ان هذا غير مرضي عنده والمرضى مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى ان التحقق معبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع او بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه) هوية (٣) أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض (٤) كما يستدعيه السوق والعديل * لكن المشهور ان الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور وقد نطاق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة (٥) فكل شيء موجود كما ان كل موجود شيء * وأما انهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي (٦) والتلازم * والظاهر (٧) عدم الترادف (٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشئية * وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والتكلمين خلافا للبعض في المقامين * فمنهم من قال بكيفية التصور * ومنهم من قال بامتاعه * ومنهم من قال بكيفية الحكم بالبداة وبداة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق * والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة * تعريف الحقيقة * وكون الشيء بمعنى الموجود * وكون الثبوت (١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الامور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كناية للفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريدته ويساوقه الشئية ولم يقل برادفه (منه) (٦) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٧) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والالم يتعرض للشئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) لورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ اللفظية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والفرض على البعض تقصير فلا تكن من الفاضلين

فانه من العوارض وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية الشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء محال كما في اللوازم الينة اولا كبراق العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض هنا كالمفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي (١) دون نقائص الامور العامة (٢) لكن بقي شيء وهو انه يستفاد منه ان كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه بنحو عليه المنع المذكور ولا يخص عنه الا بما قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على ان هذا غير مرضي عنده والمرضى مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى ان التحقق معبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع او بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه) هوية (٣) أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض (٤) كما يستدعيه السوق والعديل * لكن المشهور ان الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور وقد نطاق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة (٥) فكل شيء موجود كما ان كل موجود شيء * وأما انهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي (٦) والتلازم * والظاهر (٧) عدم الترادف (٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشئية * وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والتكلمين خلافا للبعض في المقامين * فمنهم من قال بكيفية التصور * ومنهم من قال بامتاعه * ومنهم من قال بكيفية الحكم بالبداة وبداة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق * والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة * تعريف الحقيقة * وكون الشيء بمعنى الموجود * وكون الثبوت (١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الامور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كناية للفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريدته ويساوقه الشئية ولم يقل برادفه (منه) (٦) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٧) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والالم يتعرض للشئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد ان ما نعتقه حقائق الاشياء ونسبها
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود * ثم كلامه * ولك ان تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق (١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لغوية الحكم (٢) وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئة على ما قيل * والقول
بان مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد بما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس ببيد *
وقد يقال ان تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقاً يدل على الانحداد مع الاشياء فيكون له
مدخل فيها * وفيه ان وجود الحقائق في الخارج معركة (٣) بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسرها به
تأمل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله ان الثبوت مرادف للشيئية او لازم بين المعنى
الاخص بالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً (٤) غير مفيد وان صح في نفسه * لا يقال
لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع تحقق الحمل (٥) * لاننا
نقول لا حمل بينهما اذا اريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوماً هما * واما اذا اريد بهما في أحد
الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله ان الحكم بالثبوت على ما فرض اصفاه بالشيئية والحقيقة كما هو متحقق مذهب الشيخ (٦)
في عقد الوضع لاعلى ما علم وصدق به كما زعمه السائل * ولعله اراد بالاعتقاد الفرض (٧) لا المصطلح اعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لان عقد الوضع تركيب تقيدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو اريد به المصطلح لزم
لغوية الحكم واعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً (٨) إذ مال (٩) التصديق هو الحكم بان
الامر كذلك في نفس الامر * لكن بقي ان النسبة التقيدية مشعرة بالخيرية فان الاخبار بعد العلم بها
اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار * وقد يقال ان معناه ان فرضنا فرضنا والا فلا * قالوا ولي

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولتأمل ان
بقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا افرادها فالمراد اذا كان كذلك فلا بد ان
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود ان معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) اذ
للاغوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في ان
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لان ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بان تكون القضية طبيعية وفيه ان لاشك في صحة قولنا الكلبي كلبي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لاعلى ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) اما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ اذ التركيب التقيدي ينبي عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب ان
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نفعاً (منه) (٩) قوله ان مال التصديق هو الحكم بان الامر كذلك في نفس الامر
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان

معناه * اللهم الا أن يقال

أنه بالنسبة الى بعض

الاذهان القاصرة (قوله

ليس مثل قولك الثابت

ثابت) هذا ناظر الى قوله

وهذا الكلام مفيد أى

ليس مثل المثال الذي ذكره

السائل فإنه غير مفيد إذ

قد اعتبره متحد الموضوع

والمحمول * وقوله ولا مثل

* أنا أبو النجم وشعري

شعري * ناظر الى قوله

ربما يحتاج الى البيان فان

شعري شعري يحتاج ألبتة

الى بيان معناه لحفائه وهو

ظاهر * ولك أن تقول

حقائق الأشياء ثابتة

تحتاج الى البيان لا بطريق

التأويل والصرف عن

الظاهر المتبادر لشهرة أمر

المراد به بخلاف شعري

شعري فإنه يحتاج الى

التأويل وهو أن شعري

الآن كشعري فيما مضى

أو شعري هو الشعر

المعروف بالفصاحة

والبلاغة وهذا المعنى

لا يحصل بجمل الاضافة

للمهد لان معنى المهد

إرادة بعض أشعار المتكلم * وبيننا * وكم فرق بين المعنيين * والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فقيه تأكيده كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعبر عنه الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب (١) منع الترادف * أو كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص * أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى

الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء

وبين جعله الحقيقة المضادة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أى ما يفرضه واجب

الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات

بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال يجوز بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان (٣) وما نقل

عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان بمعنى ليس

بديهاً وهذا نفي لقوله لغوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشائع

للتبادر منه لاما توهمه الفاضل المحشى أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه

ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود (٤) موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور

فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الى بعض الاذهان

القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر

دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما انصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا

إذ لم يعهد لنا شئ يفرض انصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف

واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة * قال الفاضل المحشى هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام

مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول

* ثم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كحمولة اذ لم يعهد في أمثاله أخذ الموضوع

بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فإنه معهود أن يؤخذ (٥)

موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحمولة بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات

لا يخلو عن التكلف والتعسف * أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه

عند أهل العرف واللغة ثبوت ج ب بانفعال بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده

بما اعتقده ما نسميه بالاسماء وقوله نسيه من قبيل عطف التفسير حاصله مسيات الاسماء ثابتة وفيه تعسف

كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب

الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون

الوضع (منه) (٣) أى بالبيان والتفسير (منه) (٤) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض

لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)

(٥) وأما الفرق بان الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض

لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً (والعلم بها)

أما بحسب نفس الأمر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو بتحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الأمر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ذلك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كعشري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إزادة بعض أشعار المتكلم معينا^(٣) وكم فرق بين المعين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام فنيته تأكيده كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * ثم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيها نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى القاصرين فتساويان والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً إن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينا لكن بالتحديد النوعي^(٤) والتعيين المتبر في العهد ليس مفصلاً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الحكمي^(٥) والكل منتف^(٦) ههنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن بين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بياناً له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشمل على العقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالإمكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشمسية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم يفسد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التعمين لأن التعمين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التعمين لأن التعمين النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه المذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قبل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإزادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكانت المذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق التجربة * والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الاخص فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى امر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر فالحكم بديهي وإلا فنظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما في ما نحن فيه وكواجب الوجود موجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ مناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازماً بيناً بالمعنى الاخص وذلك ليس كذلك . فمقابلة الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لتوبة الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالفضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يحمل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو الكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يحمل الحقائق موضوعاً ويثبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء . فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها * فلا يجهل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل الحنفي قاللام في العلم لاستغراق الانواع بمهونة المقام * ثم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق . وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) قاللام في العلم لاستغراق الانواع بمهونة المقام . ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم عرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للفضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالب كلية وانبات الموجبة الجزئية . يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول الكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للفضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكنه عني عنه) (٧) أي حمل الكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكنه عني عنه)

(قوله العلم بتبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقبل الضمير لتبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(متحقق) وقيل المراد العلم بتبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا تبوت لشي من الحقائق ولا علم بتبوت حقيقة ولا بعدم تبوتها (خلافاً للسوفسطائية)
لفظ في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى (١) على الفطن الذي (قوله متحقق)^(٢) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقاً من المتكلمين سوى الأين (قوله العلم بتبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى التبوت الذي في ضمن ثابتة (٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة التبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحادثة . والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق واللام في العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا)^(٤) الخ) يعني أن الحقائق عام مستغرق (٥) فرجع الضمير اليها بقضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلًا لنا وهو بين البطلان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي سميائها نص في حصول العلم بجميع تفصيلاً (٦) . ودفعه غير خفي (٧) كما لا يخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لا ندعى الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي يعني جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حنيفة (٨) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق (٩) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله رداً الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم تبوتها) وإتمام لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبهاً على انه ينبغي للمسكر أن يتعرض لتفي القسمين معا ليكون نصاً في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بتبوتها والعلم بعدم تبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يمرض لتبوت وللعدم

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً فلم ولا يضربنا لانه غير مراد وان أريد اجمالاً فمنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتده حقائق الاشياء فيكون معلوماً لنا البته * لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكيفية لاننا نقول لا دليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينافية * ولو سلم فبطلان التقييد لا يوجب تقدير التبوت بل يجوز أن يترك التقييد وقد يقال أيضاً تبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن تبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالتبوت هو

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرباطي دون المحولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالكيفية أو بالوجه المساوي أو التصديقي (منه) (٧) فان الاثبات صلوات الله عليهم مستنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمعية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافي الاستغراق * قلت الجنس لا ينافيه لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا عن المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله)

هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر نبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرًا أو عرضًا فعرض أو قديمًا فقديم أو حادثًا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بنبوت الشيء ولا نبوته ويزعم انه شك وشاك في انه شك وهلم جرا وهم اللاادرية *

(قوله وهم العنادية) سوا ذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر ويقولون مامن قضية بدسيسة أو نظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة * وبه يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات * فنخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق * والاطهر أن تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر نبوتها) أي تقررها * وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الي خصومه ويستدلون بان الصغراوى يجد السكر في فيه مرًا فدل على أن المعاني تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشك

(قوله فالف منهم من ينكر حقائق الاشياء) أضفها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بلرة وليس للهاجية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظهرًا لنفس الامر لانفسه (١) ولا بوجوده إذا ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تنقضها بل الكل خيالات وأوهام لا أصل له كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء لأن الكل راجع الى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدبي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع التقيض لان ارتفاع التقيض فرع تحقق أصل النسبة ثبت لانبية فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع التقيض * على أن امتناع ارتفاع التقيض من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح (٢) وقد يقال إن مرادهم بالانكارها إنكار نبوتها على حذف المضاف (٣) كافي مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون نبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون النبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر نبوتها) أي انصاف المساهيات بالوجود ونبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجودًا فوجود معدومًا فمعدوم وان حادثًا فحادث وان قديمًا فقديم الى غير ذلك * فاعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون التقيضان حقًا بالقياس الى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم اذ ليس في نفس الامر شيء محقق مواخاتجوا على ذلك بأن الصغراوى يجد الحلو في فيه مرًا فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية نبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لا اعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتمي الى اعتقاد ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض أو لا فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يتموا استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق النبي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم انه شك الخ) (٤) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الامور الاعتبارية (٥)

(١) كالعنفاء فانه عند المتكلمين المحققين مظهر لنفس الامر بنفسه لا بوجوده (منه)
 (٢) فان المراد إنكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في الدرس السابق من قوله بانه لا نبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيها استوى طرفاه وقد يستعمل فيها يقابل اليقين * والظاهر ان المراد هنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم يؤيد الثاني * وعلى الاول لا بد من التأويل اذ الزعم يتنافى الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الاشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزماناً أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية * (١٩٨١/٥/٢٠) حكماً بغيرنا

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حتماً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إزاهم الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه نبوت الاشياء في نفس الامر وأما نبوت العلم بها فلا . وفيه تدبير^(١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقريضة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإزاهم) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزماً لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إزامياً^(٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الاول تأمل (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي ان لم يتحقق شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منقياً إذا المنى ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتحقق بالنفي لزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي آيات أو ملزوم له فلزم النبوت * وان تحقق النفي^(٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الانصاف بصفة النفي من جعلها * قال الفاضل الحنفي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت . فالصواب في الازام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم وقد يشوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الازام بأن النفي تصديق والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الازام لشكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الحنفي * لا يقال ترديد هذا الازام في التحقق وهو معنى الوجود لانا نقول ليس ههنا معناه زعدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاادرية ظاهر وأما على العنادية فقيه تأمل * وقال في شرح للمقاصد في كلام العنادية

فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت فالصواب في الازام أن يقتصر على الشق الاخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم وقد يشوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الازام بأن النفي تصديق والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الازام لشكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الحنفي * لا يقال ترديد هذا الازام في التحقق وهو معنى الوجود لانا نقول ليس ههنا معناه زعدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاادرية ظاهر وأما على العنادية فقيه تأمل * وقال في شرح للمقاصد في كلام العنادية

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انما اذا جزمنا بالضرورة بنبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بنبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي بالنسبة للخبرية التي تكون بين الموضوع والمحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

(مافيه)

والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة آيات أو نفي سببها اذا تمسكوا بما ادعوا بشبهة

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد
الحلو مرًا ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر في حلها الى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة آيات
أونى سببها اذا تمسكوا فيها ادعوا بشبهة (١) بخلاف اللا أدريه فانهم أصروا على التردد والشك في كل
ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين * ثم كلامه * ولا خفاء في أن هذا صريح في أن الإلزام يتم
على العنادية والعندية معاً فيين كلاميه نوع تدافع * وما قيل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة
النفي ان لم يتحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن
عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة الخيالات والاولى في التوجيه أن يقال انكم جزئتم بنفي الحقائق
مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفي وهذا النفي والاتصاف من جملة تلك الحقائق ونسبتها فيثبت
بعض ما نفيت فيه ما فيه (٢) تأمل (٣) قوله قالوا الضروريات الح (٤) هذا دليل اللا أدريه * وفيه نوع اشعار
بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مرًا فدل على أن المعاني تابعة للأدرا كانت * وأما
دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدسية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
(قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي ومادة تفرض كل في
معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة * قال الفاضل الحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع
للقلة فتأني الكثرة * قلت قد تستعار وتعمل للتحقق أيضاً * على أن القلة بحسب الإضافة لتأني
الكثرة في نفسه * ثم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع
تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لتأني الكثرة الإضافة بحسب المادة
تأمل (٥) (قوله كالأحوال) أي الذي يقصد الأحوال تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبين أو في أحدهما وأما الأحوال القطرية فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات)
أي أوليات وما في حكمها من القضايا القطرية (٦) القياس اذ القياس الحقي لم يفرق تصور الطرفين
كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الأوليات بخلاف البواقى من التجريبات والتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم القاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيث لا بد لهم من
آيات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف
به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل
أن النفي والاتصاف الله كورين أيضاً من جملة الخيالات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبدييات
هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدييات فعلى الإطلاق * وأما الحسيات فاذا ثبت
على الإطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل
وجهه أن الكثرة الإضافة معناها أن تعبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى
الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية
القطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحوها قياس في الذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى
الانين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الحقي الاربعة
منقسمة الى الانين والانان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الح)
هذا دليل اللا أدريه *
وحاصلها أنه لا وثوق بالعيان
ولا بالبيان فتعين الوقف
والشك * وغرضهم من
هذا التحك حصول الشك
والشبهة لا آيات أمر أو
نفيه (قوله قد يغلط كثيراً)
اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس * ان قلت
قد الداخلة على المضارع
للقلة فتأني الكثرة *
قلت قد تستعار فتعمل
للتحقيق أيضاً * على أن
القلة بحسب الإضافة
لتأني الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحسن في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانقضاء اسباب الفلظ . والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الحفاء في التصور لا ينافي البدهاعة . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاننا في حقبة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات قتها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحسن أولاً . وفيه أن مدخلة الحسن في الحدسيات ليست مطردة . وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بالاننا الباطنة كعلمنا بذاآنا وآلامنا لانها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير . وقد يراد بالبدهييات ما تقابل الحيات^(١) فتدرج الوجدانيات^(٢) حينئذ في البديهييات فتتخصص الضروريات فيها . وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسمة . وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نعتاً في حصر الضروريات في القسمين

المذكورين وان كان المقام مقام الحضر ويستدعي تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانها لها دفعا للدور والتسلسل (قوله غلط الحسن الخ) اشارة الى منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام وهي قولنا . اذا كان كذلك فثمة في أي مادة تفرض كان في مرض الفلظ . ونسبة الفلظ الى الحسن بأدني ملاحظة اذ الفلظ في الحكم ليس الا من العقل (قوله لاسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد . والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد على أنه يجوز أن يكون سبب الفلظ في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستتقة على العلول الواحد بالشخص قد ير (قوله لانقضاء اسباب الفلظ) في نفس الامر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والنحويز العقلي لا ينافي العلم كافي العلوم العادية^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا احاطة باسباب الفلظ برمتها فكيف بتصوير الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من اسباب الفلظ من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدرح في البديهييات . وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد ينافش فيه^(٤) بأن لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فملى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لالالف وعدمه . نعم للالف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي^(٥) كما لا يخفى (قوله لاننا في حقبة بعض النظريات) بل حقبة البعض

(قوله لانقضاء اسباب الفلظ)

إن قلت لعل هناك سبباً
لما لفظ عام فمن أين
يجزم بانتفاء معاني اسباب
الفلظ . قلت بديهية العقل
جازمة به في مثل ادراك
حلاوة العسل والكلام
على التحديق لا الازام

(١) أي ما لا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي طادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الالف أو الحفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف لتبيل الامر مقدر في نظم الكلام لكاتبه عنى عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا بكل واحتمل (منه)

(مقطوع)

مونا

والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف نسطا اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف، لأن سوقاً معناه
العلم والحكمة، واسطامعناه المزخرف والباطل والغلط، ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلاسوقا أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يجلي بها المذكور ^{سببية} لمن قامت به أي
يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس وإدراك

مقطوع بها ببداية العقل (قوله والحق) إشارة الى أن ما من من الاجوبة تحقيقتاً والزما لا يتم. وما
سر من قوله ولا يجنى أنه انما يتم على العنادية قد عرفت ما قبله (قوله خصوصاً اللادرية) ليس
بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت
منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا
بالمعنى المصطلح. وفي المقامين تأمل (١) قوله وهو صفة تجلي بها الخ (٢) اعلم أن أحسن ما قبل في
الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول. وأن
المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه
هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس الا الإيجاد. وحمل القريب على الاضافي
تعسف لا يليق في مقام التعريف. وكذا حمل السبب على العادي * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم
الضروري مع أنه من جملة أفراد المعرفة ونخصيص المعرفة بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد
العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلي المذكور
وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكره. وبه أشار الى أن
المراد بالذكر الذكركر بالقوة دون الذكركر بالفعل والابطلت الجامعة (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة
اذهم لا يقولون بالباطنة (٣). واستناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل استناد الادراك الى المدرك بل
الى الآلة. وكذا إسناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية. وعقد إدراك الحواس علماً موافقاً لمذهب
الشيخ الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين، إذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة ما تنكشف
الحسوسات للنفس. ولا يلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لأن إدراكها بأنفس الحواس دون
النفس بواسطة الحواس، ولهذا قيل إن قامت فكأنه قال صفة تجلي بها المذكور عند النفس. وأما
عند الجمهور فهو نوع من الإدراك يمتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث
العلم: والحق أن إطلاق العلم على الإحساس يخالف للعرف واللغة * قال الفاضل الحنفي: عدّه علماً

(١) إذ لا دليل على شيء منها (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات
النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معرقات أو جزؤها اذ بها ينكشف الجهول التصوري لمن
قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع
بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى
اذ لفظ من عبارة عن ذوى العقول الا ان يراد به ذوى العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس
بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح
بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده الحنفي بها ثم عال التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

استدراك
العلم
المتبادر

الظاهرة

العلم

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)

إشارة الى أن المذكور

من الذكر بالكر وهو

ما يكون بالسان وانما يجعل

من المضموم وهو ما يكون

بالقلب وان صح ذكره

في تعريف العلم لعمومه

مثل الظن والجهل حمل اللفظ

على الشائع المتبادر (قوله

فيشمل ادراك الحواس)

لكن عدم علما يخالف

العرف واللغة فان البهائم

ليست من أولي العلم فهبها

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل التقيض، فإنه وإن كان شاملاً

بخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولي العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس إدراك الحواس مطلقاً بل إدراك النفس بواسطة إدراك الحواس من رسم عند النفس * وأيضاً قوله: فإن البهائم الح بدل على أن التوهم والتخيل وإدراك الجوع والخوف واللذة والألم لا تكون علماً لحصولها للبهايم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بإدراك العقل إذ التصديق لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الاطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أي المنسوبة إلى اليقين بمعنى المندرجة تحت

اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي * واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق * وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق * وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار

في التصورات أخص على ما زعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ^(٣)) { الصفة هي الأمر الغير القائم بالذات أو القائم بالمحل أي الموضوع * وتفسيرها بالأمر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواهب ليس على ما ينبغي إذ يخرج علم

الله تعالى * بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) إذ الصفة عند الأشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عينه * ومحصله أن العلم بأمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الأمر إيجاباً عادياً كون

محل محيزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك للمتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التميز المنفرد على الصفة إنما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزه إنما هو متعلق به تلك

الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقياً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل تقيض التميز يخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض إلى غير ذلك فإن تلك الصفات وإن كانت توجب تميزاً لمحلها عن الغير لكن

لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الإدراك فإنه كما يوجب لمحل تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي بمحل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش

فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الإيجاب على العادي كما هو مذهب الأشعري فإن الإيجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لأن العادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير مجوز * وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً الصفة والمحل الذي قامت به الصفة والتميز والإيجاب الذي في توجب * والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضوعين على وجوه شتى^(٥) احتمالاً عقلياً لكن الأقرب أن يراد بالضمير في محتمل المتعلق * وبالتقيض تقيض التميز كما أشرنا إليه في أثناء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل أن المنكر يكون إدراك المدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره بطريق الأولى فلا وجه للإيراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لأن المحول الكلي لا يدرك بالحواس

(منه) (٣) هذا التعريف بشكل البراهين والمعرفات على رأي القائمين بانحداد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) إلا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية أو يراد بالتفسير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

(قوله لا يحتمل التقيض) أي تقيض التميز في التصور وعدم كاهو الظاهر والاحتمال الاحتمال لمتعلقه وإنما وصف التميز به صفة متعلقة بمجازاً * ثم التميز في التصور الصورة * ومتعلقه الماهية الخ
التصور وفي التصديق الأثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى يتقسم بأنه أن خلا عن الحكم بأن لم يوجب إياه فتصور والاتصديق

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان * ولا شك أن الأول أعني الصورة
لا تفيض لها وأن الأخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما تفيض الآخر هذا هو المشهور في حل
عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
أعني الأشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والكل مخالف^(١) لما تقرر
عندهم * على أن اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من
غير قرينة * وجل كونه التميز إضافة والصورة من قيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت إليه
وأيضاً أن النفي والاثبات بمعنى الإبغاع والانتزاع ليس شياً منهما تقيضاً للآخر إذا ما برتضان
عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدرى وبالتقيض تقيض المتعلق
أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضير الذي في محتمل المتعلق^(٢)

أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق تقيض المتعلق ومجوز وقوع الطرف
المخالف له بدله * لا يقال كيف يتصور احتمال الشيء تقيضه لإرتماع احتمال الشيء تقيضه بطريق
الورود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الأمر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
إنما هو بحسب نفس الأمر وأما بالقياس إلى المدرك العالم فقد يحتمل البتة * وقد يقال إن الاحتمال
بطريق الوجود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الأمر أيضاً بل المحال احتمال الشيء
تقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش^(٣) فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك أن
السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز
فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده فلا يصبح جعله من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الأعم
الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز أصلاً * وههنا اعتراضات كثيرة لا يلبق بالمقام إيرادها (قوله
لإدراك الحواس) أي الإدراك الذي يحصل بمدخلية الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقياً *
وقد يخص بالتصور ووجه التخصص ظاهر مما مر^(٤) (قوله بناءً على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
لا يمكن أن تخص ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد يخص
بالجزئي المادي^(٥) التفسير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
إدراك الحواس قبل الرؤية تعقل. وبعد الفية عن الحس نخيل. وعند الحضور احساس وبه صرح
قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الأولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من
قيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر. وأما بعد الفية فلأنه أمر خيالي لاشئ محض عند المتكلمين.

(١) للتحقق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضير المتعلق
وبالتقيض الصفة أو بالعكس فهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله إذ التصديق
لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف (منه) (٥) كصدقة زيد وبخلة (منه)

(قوله بناءً على عدم التقييد
بالمعاني) فإن المعاني ما ليست
من الاعيان المحسوسة بالحس
الظاهر فخرج الاحساس
لكن يرد عليهم أنهم
صرحوا بأن الجزئيات
البنية تدرك علماً كإدراك
زيد قبل رؤيته واحساساً
كإدراكه عند الرؤية
ومقتضى التعريف أن لا نعلم
تلك الجزئيات * وغاية
ما يتكلف أن يقال مثل
زيد إذا أخذ على وجه
جزئي فبين وعلى وجه
كلي فغنى ولا يدرك قبل
الرؤية الأعلى وجه كلي
هذا. والأمر في إدراكه
بعد الفية عن الحواس
مشكل

(قوله بناء على أنها لا تقاوض لها) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال تقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة . وقد يجاب عنه بأن عدم تقيض التميز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا يثبت له * أن قلت كل متصور لا يتحمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور تقيضاً متعلقه (٤٢) لا يتحمل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض * قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا تقاوض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه الكلي (١) * لكن بمطابقتها للأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة استبه الحال وأشكل الأمر (٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل الخنسي والأمر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكلاً فليتأمل (قوله وللتصورات) ذكرها في عدل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بإدراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس إذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضاً عدم التقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع (٣) (قوله لا تقاوض لها) أي لتعلقها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا تقيض للتصورات أنه لا تقيض لتعلقها * قال الفاضل الخنسي لتميزها الذي هو الصورة . ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه لا يتحمل التقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى (٤) * وفيه تأمل * قال الفاضل الخنسي أن قلت كل متصور لا يتحمل غير صورته الحاصلة . فلو سلم أن للتصور تقيضاً متعلقه لا يتحمل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض * قلت هذا إنما هو في المتصور بالسكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يتحمل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يتحمل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه المعارض بالمعروض كما لا يخفى (قوله على ما زعموا) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

(١) أما قبل الرؤية فلأننا إذا سمعنا بمخيلة بغداد مثلاً أدركناه على الوجه الكلي إذ يتحمل أن يكون هذا أو ذلك وأما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الكلي أيضاً إذ يتحمل أن يكون المشاهد ذلك أو ذلك * مثلاً لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يتحمل الشك (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال التقيض (منه) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال التقيض لبس النفس التميز سواء كان له تقيض أو لا بل على تقدير تسليم التقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلاً تقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضاً كذلك (منه)

المتصور بالسكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يتحمل أن يتصور بالآخر . على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم تقيض المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولاً وبالعكس والتحقيق أنه ان فسر التقيضان بالمعنيين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض إذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وإن فسر بالتأنيبين لذاتهما كان له تقيض ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في

نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصله منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور . وورد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء . من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشك والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فإنه دقيق

الى تزييف قوالم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحتشى لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل
 تقيض المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولاً وبالعكس * تم كلامه *
 وفيه أن [كون تقيض المتساويين متساويين وعكس التقيض أخذه] من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١)
 والتحقيق أن التقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في
 موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق التقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق
 والشرائط المعبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحتشى وأيضاً يلزم منه أن يكون
 جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا
 حجراً من بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان
 والتصوير مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور
 بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه واللم بالشيء من ذلك الوجه والتصوير في المثال
 المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم
 بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
 الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وإنما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة
 للملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن
 معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس
 الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الإيجاب بانتفاء عقد
 الوضع^(٢) كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقي شيء وهو أن الحكم مناً في هذه الصورة على ذلك الشبح
 المرئي بأنه شاغل لذلك الجزئ حكم صحيح ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره
 ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة
 للملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه
 المطابق له * ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير
 مشهور به بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم
 المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الأولية للحكم * وأيضاً إن القول
 بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن البين أنه لا حكم فيه بالفعل

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطوقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان
 ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مسامحة
 وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة
 الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء اتمام جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
 (٣) لان الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن
 ذلك الشبح منشا لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو
 الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يُحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) كزيم التسلسل * وقد يقال إن الشيخ المرثي من بيده هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتى لو شئنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرثي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الأمر كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً لا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرثي المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن الين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجهها غير مطابق للشيخ المرثي لأن الوجه الاخص لا يبين الاعم وأن المعلوم به ليس الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لا يجدي نفعا كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا ينصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) قلنا مل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخير ان فما لا واطلاق العلم على التقليد بطريق الحجاز (قوله هذا) كاذباً كرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرفاً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحمل على التام ذكر للعلم واردة للاختصاص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالمتبادر قرينة الحجاز * وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينية * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً ولا شك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أي وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشيخ المرثي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بان هذه الصورة الحاصلة لذلك الشيخ وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المنطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواضع التجلي هو الانكشاف التام فالمنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانسراح يجلي به العقل * ثم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالبة فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أحيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً * قلنا انتباه الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حمل لعبارة التعريف على عمالابهم من العبارة أصلاً (منه)

والمعنى الذي فيه
بمعنى الخلق
(٤٥)

لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن
بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب (ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق،
والعقل) بحكم الاستقراء وهو وجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة
بخلاف الثاني فإنه لا يتضح حق الانضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل
المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله
أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) آية الاخراج دون آية الخروج وفيه إجماع الى قرينة
المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف وبؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي
للمخلوق) من الملك والانس والجن (١) * ولا يخفاء في أن المناسب لتقديم الانس ان لو حظ حينية الشرف
كما هو المناسب لعنوان العلم أو ناخبره ان لو حظ حينية الخلق والابجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق *
ولعل الشارح لاحظ حينية الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا
بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فإنه لذاته) أي لذات الله تعالى
بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستد الى ذاته
تعالى ولهذا أردفه بقوله لا لسبب من الأسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود
فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه (٢) ردا على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا ان الانكشاف
والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى
كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه (٣) * ثم كلامه * وفي
كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن الين ان النسبة متوقفة على المتسمين وهما العالم
والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل
(قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) تكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله
بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني للملازمة
التي هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لو وجد بالتبع لكن التالي
باطل فكنا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا يخفاء في أن هذا حصر منتشر الا
أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة
لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك
قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذو العقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق
بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن
وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن اطلاق الخلق على الملك والانس
والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الاطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أي في قوله لذاته
تعالى لانه بدل على كونه الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج
التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

(قوله فإنه لذاته) أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه

إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آله غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل * قال: قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل. والسبب الظاهري كالنار الإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك والسبب المنفذي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق تجري المادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل هي أشباه أخرى مثل الوجدان، والحس، والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الشق الأخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر إليه فان دأبهم تضيق أوقافهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الإدراكات) أي (الح) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني وقوله سواء كانت الح إشارة الى عمومها

الاستقرائية في صورة التردد بين النبي والانباء تقبليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التبع حيث في بعض الصور دون الكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الح أو أن يقال السبب اما خارج الح * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزءا اذ الكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على ما فسره الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشا التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في امر الإدراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آله) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال التفاضلية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آله غير المدرك بان يكون آله مدركة أو بان لا يكون آله (١) (قوله فان قيل الح) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المنفذي فالخبر في الثلاثة مختلف لان ههنا تسامحا آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق (٢) (قوله في العلوم كلها) خبر وريه كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وإيجاده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق ألف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المنفذي الح) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق المادة وإنما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة. وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الح) متعاقق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الح) أي مبنى على عادة الح (٣). وهذا جواب باختيار الشق الأخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقب الح) الظاهر أن يقال عند استعمال الح

(١) والاقرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان النبي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحنكاه فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمعارف (منه)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر . ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً بفضي إلى العلم بمجرد الدلائل أو بانضمام جسد أو تجرّبة أو ترتيب مقدمات . فعملوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء ، وأن نور القمر مستفاد من الشمس ، وأن السقمونيا سهل ، وأن العالم حادث بهو العقل ، وأن كان في الدمض باستماعة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها ، وأما الحواس الباطنة التي تنبأ الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب القروشي في مفرغ الصّباح يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

الحواس الباطنة
الحواس المشتركة
الحواس الحسية
الحواس العقلية

(قوله فلا تتم دلائلها)
فانها مبنية على ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية
بالذات وعلى ان الواحد
لا يكون ميّداً الاثرين والكل
باطل في الاسلام

(قوله لا شك فيها) أي في وجودها ولا في سببها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوا سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمسئلة الحشر الجسماني وما يتعلق به . وأما آيات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفاداً منه والادراك ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسماني وما يتوقف على الهرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة آيات وجود الواجب تعالى كالإينفي (قوله مرجع الكل) أي الخدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبة على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل لكن في مدخية الاول في ذلك تردده وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكة ومستقلاً في أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الفرض بتفاصيل الامور المذكورة أولاً (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الفرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المنحقق في نفس الامر اذ لم يتم برهان على امتناع السبب (قوله بوجودها) أي فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحتوي فليس معلوماً بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) اذ هي مبنية على مجرد النفس وامتناع ارسال الصورة المادية في المجرّد وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلاً بالبعض منها وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت درّاة ليس نصاً في القول بالجواهر المجرّد الذي أثبتته الفلاسفة . وأنت تعلم أن تلك الأدلة (١) لانتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة الالامة لأن معظم المعلومات الدينية مستفاداً إلى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسوع هو الصوت (٢) القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعروض (منه)

بكيفية الصوت الى الصياح بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المحوطين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان 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 الزائمتين التائمتين من مقدم الدماغ الشبهيين مجلتي الثدي يدرك بها الزوايح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس * لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والشمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا ولا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعشى الى ادراك عماء

بالهواء الخارج للصياح الواصل اليه من الخارج بالتخرج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصياح الذي هو تجموج ويتشكل بشكل الهواء المتجموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقرب والبعيد ولانه أكثر ارتفاعا في محصيل المطالب الكيفية السكالية (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) تأتي (١) العصبتان المحوستان من الدماغ على التضايق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى واليسر الى العين اليمنى أو بدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى اليسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل الخنسي فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى ان لا يخفى كلام الشارح باحدهما (٢) جمعا للذهيين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم ان جمعا من العلماء على ان المدرك والمبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فالعرض وجمعا آخر على ان الكل من الامور المذكورة في الكتاب بمدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالمبصر اما المبصر بالذات او الاعم بما هو بالذات او بالعرض * وعد الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم او على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير (٣) * ولا شك ان الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به فحبه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير (٤) على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتوهمة فكيف يدرك بالحس تدبر (٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(١) (قوله تأتي العصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحداهما مع استغناء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا (منه) (٤) اذ غاية ان ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافي الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من اجزاء لا تخجزا فلا تكون مقادير حقيقة فلا يدرك بالحس (منه) (٥) وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الاجسام تركيبها أيضا (منه) (٥) وجه التدبر أن المبصر هنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)

الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبئة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبئة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلاماً من تلك الحواس لا يدرك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتمتع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلاً * فإن قيل أليست الذائفة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتاع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالخلين^(١). وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حيث بيانها. وهذا على قاعدة المسلمين مستقيم إذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم إذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم إلى الجوهر الفرد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم إذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء بساطته إلا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول كيفية المزاجية (قوله منبئة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف إذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) إذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الأولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الأولى أن يقال عند تبدل عقيب (قوله فإن قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائفة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قبل فرق بين الخبر والفضية بالعموم والخصوص إذ الخبر أعم من الفضية إذ الكلام الصادر عن السامي والمجنون كزيد قائم بسمى خبراً لا فضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا يعني بالفضية إلا هنا (قوله للواقع) في نفس الأمر أي للأمر^(٢) الذي يكون نفس الأمر ظرفاً^(٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ما هو أعم منها. وذكر للواقع بدل النسبة الخارجية ناظر إلى العموم وإشارة إلى أن المطابقة لأمر ما من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير

{١} لأن رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه إليه أو بوجودها فيها. فعلى الأول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالخلين فإذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي الملائمة والمساكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا برد {منه} (٢) سواء كان ذلك الأمر مفرداً أو مركباً جزئياً أو لا (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الأمر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تناقضه بالضرورة {منه} (٣) فالجاء والمجرور متعلق بالواقع (منه)

صلى الله عليه وسلم
هنا بلحاظ الأيسار
(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور * وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده * لكن قوله في آخر الدرر أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ بوجه التخصيص^(١) تأمل (قوله فإن الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوصح التفسير به * وجملة تعليل لتقييد الخبر بالصدق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا تقض بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله نسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع^(٢) فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الإدراكية وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعمها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور * وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا يتألف شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق * فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة ونفس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة * فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية * فالإنشائيات لا توصف بشيء منها (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الأمر * فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ * فلي الأول إن لفظة ما عبارة عن المحمول * وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض للشارح لها لعدم تعلق الغرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلتها ليس كذلك * إلا أن يقال إن القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا الخ) فيه أن الاضافة بمحتمل أن تكون بيانية إلا أنه خلاف الظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة * وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا تقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعنى حيث ذكرناه ما عبارة عن الآيات والنبي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فإن الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة

{ ١ } لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والآلام لا يستدرك التمسيد { منه } { ٢ } الإيقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فلي هذا يكون للموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضى الشارح إذ مرضيه أن للموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والأول مرضى السيد قدس سره (لكتبه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة يقوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو بالضرورة) موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة . والاول بأقرب وان كان أبعد * فهنا أمران . الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبفساد وإنه ليس إلا بالأخبار . والثاني

الذي هو مقطوع الصدق (١) والام يخصص في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) إشارة الى المناسبة بين المعنى والمصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً بنياناً اليقين أعني التردد دون التجوز الذي يجامع اليقين (٢) كافي العلوم العادية (قوله توافقه على الكذب) لا يصددا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقاً * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصدقه) أي ما يصدقه لان مصداق الشيء . مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقا . وحاصله أن الضابطة (٣) وما (١) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عنده يقينياً * وفيه إشارة الى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عنده مما لا يحتمل النقيض لاحتمال وقوعه خرقاً القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم من الأقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبداهة أو بالقطع . وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الأقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع . ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكماً * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبداهة (قوله فانا نجد الخ) نبيه لاستدلال . فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا يعني أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أننا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالأخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الإضافي بالنسبة الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجوز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصر الماء منسجناً ويتناول ذلك ما يجري عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي العقل لتحققه عند تحقق ما هو سبب له عادة (منه) (٢) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه) (٣) جعله ضابطة بعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنه كساً بخلاف مراتب الأعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تضييري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لا يتصور تواطؤهم)
فيه إشارة الى أن منشأ
عدم التجوز أكثرهم فلا
نقض بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقريضة
خارجية (قوله ومصدقه الخ)
أي ما يصدق . ويدل على
بلوغه حد التواتر يعني
انه لا يشترط فيه عدد
معين مثل خمسة أو
اثني عشر أو عشرين أو
أربعين أو سبعين علي
ما قبل بل ضابطه وقوع
العلم منه من غير شبهة *
قبل عليه العلم مستفاد من
للتواتر فثبت التواتر به
دور * وقد أوجب بان
نفس التواتر سبب نفس
العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع
العالم * فان قلت العلم من
غير شبهة معلول أعم فلا
يدل على العلة الخاصة *
قلت عدم الدلالة عند من لم
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى العيان الذين لا اهداء لهم
بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد
دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحظار أن الخبر الدال عليه دائر
على السنة فوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع
ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن الي أنه نظري * لانا تمنع التوقف أو هو من قبيل القياس
الخطي العقلي كما في القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بأن العلم الحاصل به
ضروري محتمل أن يكون نظرياً حينئذ يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه بديهي وما
ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتى العيان الخ) أنت خير بأنه لا مدخل في البيان
لخصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لا يقدر على السكيب كالصبيان * وقوله
وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * رأياً أيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو * فغير
معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة الى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر متواتر
موجب للعلم * وتقرر بها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى
عليه السلام العلم به بلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام
بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانهما معارضة على المقدمة الغير
المدللة * لانه نزل دعوي البداهة مجرى الدليل * والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام *
ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ
حد التواتر حتى في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى
عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة
القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يمارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الى المعارضة في المقام
الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة الى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم
الحاصل به ضروري * وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة * وقد عرفت جوابه
وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى (١) أنه لا يحصل
بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين (٢) سواء حصل بخبر
كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل
على قياس خوانم منتقشة لتقاسنا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى)
وقع في التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم
منه ان الخبر بمعنى الاخبار
واضافته الى المفعول فاحتجج
الي تمحل بتقدير في قوله
واليهود لكن بعض
النصارى مع اليهود في
اعتقاد القتل كما أشير اليه
في الكشاف فلا حاجة الى
التمحل (قوله فتواتره
ممنوع) بل لم يبلغ أصل
الخبرين بقوله حد التواتر
وعرق اليهود قد انقطع في
زمن مختصر وبالجملة تخلف
العلم دليل العدم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم
وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين *
أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص
الواحد يقيناً قد كان صيماً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن
يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعادتها بقبول فيضان الفرد
الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضاً جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع
لانه نفس الأحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الجبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم
يكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر . والمتواتر قد أنكر إقاده العلم جماعة من
العقلاء كالسنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تنفوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الاحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعنداً
كالسفسطائية في جميع الضروريات (والتوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولا تنتقش بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ)
الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد لا يوجب الخ تأمل (قوله قلنا الخ) إشارة الى جواب
المتبعين * أحدهما عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني ايجاب جواز كذب كل واحد جواز
كذب المجموع مستنداً بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الجبل الخ
(قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد في المقام الاول تأمل (قوله كالسنية) بضم السين المهمة
وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتاسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الي
سومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة (٢) ولا يجوزون
على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السنية منسوب
الي السن والبراهمة الي برهم وهما اسبان لا كبر الاصنام والاولان (قوله بواسطة التفاوت في
الالف) قد عرفت ما فيه (٣) (قوله مكابرة وعنداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية للاظهار
الصواب بل لازام الخصم واظهار الفضل * والعماد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وعلام
صاحبه دفعا لازام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته (٤)) بيان حاصل المعنى لا تفسير
قوله المؤيد (٥) ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام أو بالقول
بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتفيد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح
المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (٦) حيث قال الرسول (٧) من بعث الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدرج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو
لخفاة في التصور (منه) (٤) إنما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث
هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي ترسلته (منه) (٥) وإنما أخذ المصنف لفظ
المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غيبة عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان
معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل
عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان
اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول
بمعنى المفعول الا ظهراً والارسال الامر بالبلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله ربما يكون مع
الاجتماع الخ) فيه إشارة
الى عدم الكلية لكنه
كاف في الجواب والتحقيق
ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة السبب والخبر سبب
الاعتقاد وأما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه
ولنا قيل مدلول الخبر
هو الصدق والكذب
احتمال عقلي

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه

بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في القامحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحها لنزوله عليه أو لا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد وردده المولى الأستاذ سامة الله تعالى بأن اسمبل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المبالغة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة { قوله أمر خارق للعادة الخ } قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا تقضى بالفرضيات

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي معه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقبل الرسول من يأتيه الملك (٢) بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * ثم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) (٣) اللام في قوله لتبليغ الغاية والعمارة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزهاة عن العلة الغائية والاعراض وان كانت مشتتة على حكم ومصالح لا تخصي وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى التفلين معاً * وكذا أراد بالاحكام ما يعم المتجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالإخص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في آيات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مخرج البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم السككي وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضي عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثمانمائة وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) (قوله والمعجزة) قد يقال التاء لتقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحفيظة لان الإعجاز في الاصل أثبات المعجز استعبر لظهوره ثم أسند الى ما هو سبب المعجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

(١) أي نبي لا كتاب له بقربنة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعنوية (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر * منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والنوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار النبي فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترب على (شخص) أسباب كلها باشرها أحد بخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقونيا الأتري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطيبة غير خارق * فان قلت كرامة المولى معجزة لنبية ولا يقصد بها الاظهار وان لزم *

قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خسر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري *

شخص لم يهد منه من مثله فالامر بع الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لفاعل إلا هو أولان من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعي للتبوة * على أن مادة النقص لا بد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض (١) * وقد يجاب عنه بان المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر إن فرض عدم خروجه بقصد التصدي * ومن هذا ظهير أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارجي للعادة ولهذا ترك هذا التقييد صاحب المواضع * وقد يقال إن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والإشارة إلى أنه معتبر في حقيقتة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بدله أنه نبي الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو (٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أو لا (قوله يمكن (٣) التوصل (٤)) إنما اعتبر الإمكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الإمكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وإنما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني إمكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به خلا عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر (٥) فيه) أي في أحواله (٦) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان (٧) * ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا ما يعم

قلت إن القوم قد عدوا
الإرهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لاعلى
أنها معجزات حقيقتية
(قوله يمكن التوصل)
هذا الإمكان هو الإمكان
الخاص بمعنى التعريف إن
الدليل ما لا ضرورة في
طرفي التوصل أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذه إمكاناً عاماً
من جانب الوجود أي
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى النبي النبوة أو الساحر ونقص . إظهار الأمر الخارق لآياتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يتحقق ذلك في يده عادة لثلاث بضع الاشتباه بين النبي عليه السلام والنبي بخلاف من ادعى الألوهية وقصد بآياتها إظهار الأمر الخارق فإنه قد يخالف الله تعالى في يده ذلك الأمر لأنه ليس محل الاشتباه (منه)
(٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الإمكان هو الإمكان الخاص *
ويحتمل أن يراد به العلم المفيد بجانب الوجود (منه) (٤) أي ما يجوز أن يجعل وسبباً
بصحيح النظر (منه) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الإسناد إلى الشرط (منه) (٦) وبه صرح
قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه)
(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه)
(٦) أعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بحمل تارة
وبوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما
النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل
لصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } أم لم يقل لذاتها إشارة الى دخول الصورة في الاستلزام * فان قلت التعريف يع المفعول والمفعول مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

بالوضع هذا في القول الاول
وأما القول الاخير فيختص
بالمفعول اذ لا يجب تلفظ
المدلول (قوله هو العالم)
هذا الحصر مبني على ان
المراد بالنظر فيه النظري
أحواله فقط لا ما يعمه
والنظر في نفسه حتى يلزم
كون المقدمات دليلاً لكن
لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون
الدليل الى مفرد وغيره
(قوله هو الذي يلزم من
العالم به) المراد من العلم
التصديق بقرينة ان
التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى المحدود
واللزوم بالنسبة الى اللازم
ومن لزومه من آخر
كونه ناشئاً وحاصلاً منه
كما هو مقتضى كلمة من فانه
فرق بين اللازم للشيء
واللازم من الشيء فتخرج
القضية الواحدة للمستلزمة
لقضية أخرى بدسبية أو
كسبية * لكن يرد عليه
ماعداء الشكل الاول لعدم
اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول
وبين علم النتيجة لايناً

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر الامارة الا ان المقام يقتضي التخصيص بالبرهان فأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرضى هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى المقدمتين وهي الاجبية أو لازمة لأحدهما بطريق عكس التنبض * واما ذكر الضمير (١) تنبيهاً على ان للصورة مدخلا في الانتاج ككلامه * والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا منى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر * وانما عدل عن المشهور وترك قيد منى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يخفى عن هذا القيد لان معنى الاستلزام المعنى هو كون الشيء بحيث منى وجد في الذهن وجد الآخر فيه * وظني أن نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحمدي هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره * ثم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح * ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لا حقيقي يعني هو العالم دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير المرتبة * وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً * وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصوره (٢) تدبر (قوله هو الذي يلزم من العلم به الخ) المراد بالعلم في الموضوعين التصديق اليقيني بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة (٣) فخرج الحد والامارة * قال الفاضل المحمدي يرد عليه ماعداء الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أي أورد الضمير منذ كراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل بالتعميم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبري الذي يصدق تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها ولما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي المضدبة وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القرينة لا يصح للقرينة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه للمقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام وباللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

(قوله فالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث جدونه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب نعم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي

فالثاني أوفق وأما كونه . وحيال العلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً * وأما أنه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من نبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاى) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبدهييات والتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال التفتيش (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

تصدق به التصديق وأما ما يظهر على يد مدعى الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لأن كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام) إذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لطل دلالته المعجزة هذا خلف هذا في الأمور التبليغية وأما في سائر ما قالوجه في إيجابه للعلم بها هو أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل إذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج إلى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لأن تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر دينياً * نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه دينياً لكن الكلام في صدق الخبر الملاحظ من حيث ذاته

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * ثم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر^(١) مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الإنتاج والاقبنة كلها إذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بيانها بينة الإنتاج وبه صرح قدم سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر^(٢) (قوله فالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير متفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف * ثم كلامه * وأنت خير بأن نسبة للثالث الى الثاني كتنبه الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني أيضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً للحج) (اعلم) أن ههنا أيضاً^(٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكورة في بيانها إما استدلال كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الأحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الحج) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والتضاي التي قياسها معها تدبر (قوله أي عدم احتمال التفتيش) في الحال فقط لاني المال أيضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله . وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبيناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

{ ٨ - حواشي العقائد أول } ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملاحظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتعبر بديهي فتأمل (قوله أي عدم احتمال التفتيش) هذا المعنى يتم الثبات فيلغوز كره اللهم الآن براد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لاني المال وفيه مناقبه * فالاولى أن يفسر التيقن بالحزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خير الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي قلنا لا تخلو عن مداخلة الوهم لان الوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل الحنفي والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * ثم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبت (قوله والا لكان جهلا^(٣) أو ظنا أو تقليدا) لان مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد * والظن قد يطلق على ما يتماثل اليقين مطلقا * ولا ينبغي عليك أن تخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير تكيس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفي احتمالات أخر وهي الخلو عن الاربع أو عن الثلاثة^(٤) أو عن الاثنين^(٥) ولا يخفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الشكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٦) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم بخبر الرسول^(٧) أو الخبر المعلوم كونه خير الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار * والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك ان أمكن) كالاطعام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٨) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكلمية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سببا المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازما غير مطابق أو ظنا ان لم يكن جازما أو تقليدا ان لم يكن تابئا (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبت (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الأوصاف الثلاثة لا يجمع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالى والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتم الملازمة المذكورة (منه) (٧) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الأمور المذكورة (منه) (٨) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغته خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله بوجوب العلم الاستدلالى من عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فواجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكما الثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المقيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفر عن كدر

وأما خبر الواحد فإما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسبوغاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحديث لا استدلالاً * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسوع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلالى هو العلم بمضمونه ونسبته مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالى * فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يخصص في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشليل والافهده الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذ الوجه في عدم الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

(قوله وأما خبر الواحد^(١)) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسبوغاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله إن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة بمعنى لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسبوغاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أى سماعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر وهو الاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حقيق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الاول إن هذا حقيق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الاول مما يستدل به على الثانى (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أى من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أى مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن . فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لاجمالاته ولا تفصيلاً . أما اجمالاً فظاهر . وأما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أى من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالفرض ما لا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى العامة ولذا اندفع السدافع بخلاف استدلاله فانه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع السدافع بينه وبين مقاله في التلويح من إفاضة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

خبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالياً (وأما العقل)

ان وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كما في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢) بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) بهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المساحة لا على التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر محقق والمساحة والتوسع في التسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب بالادلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام ان امتي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية الا أن العلم الحاصل به استدلالياً وبالمتواتر يدهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجة الاجماع^(٣) وذلك ثابت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الادلة الدالة على حجتيه * استدلالاً لقرآني رحمة الله بقوله عليه الصلاة والسلام ان امتي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر الى الادلة فيكون خارجاً عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض الجيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الاخراج عن البحث حتى يتوجه التفضيل بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى توجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقا بأن^(٤) الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه^(٥) * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر (لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المساحة لا على التحقيق

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام التاليف اليه (منه) (٣) اذ افادة العلم منوطة بنبوت كونها حجة بالادلة من الكتاب والسنة الواصلين اليها من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الامر الخارج المتفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لا يفيد بدون مدخلة الامر المتفصل من الادلة السمعية الدالة على حجة الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارضي بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول وتدفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكلي خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع^(١) وقد يقال ان حقيقة الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الاقادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده ان يقال ان الاعتبار في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل واقادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تنضر في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ما هو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم النوراني اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمناهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك * قات وصف الشيء لا يسمى آلة * ثم كلامه * وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) المحكم * والاولى في الجواب ان يقال ان ما مر سبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة^(٤) في امر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مر في الاشارة اليه نمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت اوضرودية وقد نخص بالنظرية ولا وجهه (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرتهم وهي المسماة بالعقل الهولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * ثم كلامه * وأنت تعلم ان ما استدل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدير فأدير) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على ان العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كمدية مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجواهر ليس على ما ينبغي على الإطلاق مع قطع النظر عن المقام والدوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن ان تدرك بالحس من المفهومات السكلية بديهية كانت أو نظرية ويمكن ان يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري او الاستدلالى أو نحوها اشارة الى العموم * ثم كلامه * وقد يقال ان قوله وما نبت منه جار مجرى التقييد بها (قوله صرح بذلك) يدل على ان التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(١) اذ مقدمتا دليل لإقادة القطع من الضعيف والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم نذير (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

(قوله وهو قوة للنفس الخ) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له وأما حمل اللفظ على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر الخ) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل (قوله سبب للعلم أيضاً) عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالى أو نحوها اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه أثبات ما نقيتم فيتناقض فإن زعموا أنه معارضة للفساد بالفساد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين (١) كالأبغني (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر (٢) * وقد يقال إن هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف نكتة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية (٣) كالأبغني تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية. والمهندسون أنكروا إفادته في الآليات بل في الطبيعيات وأعتروا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المنسفة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله فقيه أثبات ما نقيتم) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا الذي أرى نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى (٤) وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلهي * وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية (٥) الإلهية مما لا وجه له (٦) * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلهي فقيه تردد والظاهر الكفاية (٧) * لكن ينبغي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة. وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لاحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين تأمل (قوله فإن زعموا الخ) يعني أن اعترفوا بعدم الإفادة هرباً من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم تقيض مدعى الخصم (٨) * والتعرض منه بمقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على ما في شرح المقاصد أن يقال إن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً (٩) في الجملة. وإن لم يفد كان لغواً وبقي دليلنا سائماً من المعارض * وأنت خبير بأنه على هذا لا يتجه ما قاله الفاضل المحشي

(١) إذ الكلام في التصريح بعنوان السبب إند الحكم به إجمالاً * وأنت خبير بأنه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست وإفادته موقعها (منه) (٢). والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قبل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً تؤكد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان يحصل المطالب النظرية. أو أن الخلاف منحور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافاً للسنية. والكلام الذي نقل عنهم تقريري (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالآلهي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الاعراض الذاتية للوضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الاعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع أكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن إفادة بطلان مذهبنا لا تستلزم أثبات ما نقي تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسفة من الهندسيات والعديدات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها بقول

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا إنما ينفي العلم بالافادة لانفس (٦٣) الافادة لكن الغائل بنفسها قائل

بعلها والتكر ينكرهما معا
وهنا توجيه آخر لكن
لا يسه المقام (قوله اثبات
النظر بالنظر) أي اثبات
افادة النظر بافادة النظر
وذلك لان القضية الكلية
أعني قولنا كل نظر مفيد
مشتملة على أحكام جزئياتها
فانبات الكلية بالنظر
المخصوص اثبات حكم ذلك
المختص بنفسه * وقد
يقال معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل
فيه * وقد زينه الشارح
في شرح المقاصد ولم
يلتفت إليه هنا (قوله
واته دور) أي توقف
الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور (قوله
والنظري قد ثبت بنظر
مخصوص الخ) حاصله انما
ثبت الكلية بشخصية
ضرورية ويجوز أن تكون
الكلية نظرية والشخصية
ضرورية اذا لم تؤخذ
بعنوان الكلية ليلزم
نظرية المحمول فيها أيضا
فاللازم اثبات حكم هذا
النظر من حيث انه نظر
بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه *

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصفه الاثنان
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وإنه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد
أو لقصور في الإدراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * ثم كلامه * وأيضا يحتمل أن يكون مقصود الزاعم
مما ذكره التشكيك فلا يثبت الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لا يقال هذه شبهة من قبل
السنية فتفيد عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه (١) لجواز أن يكون صادقا متحققا في نفس الامر
مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب
على العلم بالصدق والتكر بدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا
أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي التكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو ثبت لزمت
ثبوت قبض مادعي التكر (٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر)
أي اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين (٣) (قوله
وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل
نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بافادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم
الكلبي وهي من فروع ذلك الكلبي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلبي بضم الصفوي
سهولة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم بنتج هذا يفيد العلم * ومن هذا
ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف
الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحضى حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور
(قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من
الاخبار (٤) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم)
وقوله عليه السلام في حق النساء (من ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة
شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) إشارة الى الجواب باختيار
الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو افادة النظر الصحيح للعلم معبرا عنه بعنوان
النظر مأخوذا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على
اختلاف الرايين من الأمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلية
فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ
من النظر يفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أو في أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج
الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضا يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة
الحكاية وعن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدغ عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجهه تفسيراً لأول التوجه لا يلزم تقرير الشارح كما استعرفه (قوله فهو ضروري كالمعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الأكتاف بمعنى الجاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحديثيات مهلاً فالأولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادقان

بل ملحوظاً بذاته لا يتوان النظر بحيث يكون العلم باقادة العلم ضرورياً لا يحتاج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل أفادة نظر من الانظار للعلم على ما هو المدعى عند الإمام اعني بعض النظر الصحيح بفيد العلم فنقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح بفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح بفيد العلم على ما هو المدعى عند الإمامي قلنا أن أفادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بالشرائط بفيد العلم لأن الاشتراك في الدالة المقنضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الكتاب فأفادته إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر كأنه قيل المدعى كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه^(١) في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتفاضل * وقد يجاب عنه بأن أسبات المطلوب^(٢) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بأفادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللزام حينئذ من نظرية كل نظر صحيح بفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على أفادة النظر بخصوص في نفسه لا على العلم بأفادته حتى يلزم الدور لأن المتوقف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس أفادته دون العلم بأفادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر^(٣)) كان الأول إشارة إلى المعنى القوي لفظ البداهة . والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقربنة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المسبوبة وليس على إطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة إذ نبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون نبوت الاصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من أفادة النظر في بعض النظريات الالهيات لأن هذا التي من نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الالهيية كما لا وجه له * وقد يقال ان مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

(قوله)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسابات فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال في الأكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالتصديق والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق

(قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الح) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقربته أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً * لكن برد عليه أن بعضهم أدرج الحسابات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لأن علم ماهي ومثي حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له * وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل ^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان الالهي أي من العلة إلى المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الانساني يعني أن المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المتصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا يخفى في أن ما سر من تفسير البداهة بقوله من غير احتياج إلى الفكر ^(٢) والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيري للصدق (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ^(٣)) قال الفاضل المحنبي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقربته أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول يعتبر في ماهية العلم فلا حاجة إلى التمسك بالحاصل ^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر ^(٥) بصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد ^(٦) . إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصبح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه العديل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) وما يليق أن يشار إليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توقف الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالأحناس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذا انفكاكاً لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول من عن اعتبار العلم بان يقال إن قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العترب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى لأنه لا يجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إسهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويفسر الخ) يشترى ان الكلام في العلم التصديقي وانها قسمان منه

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا مباشرةً بالاختيار . وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو

بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكية دون الايجاب والسلب . أو يقال إن الضروري يورث الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة اذ لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف بدرجها الشارح في الكسبي التسميه له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخول القدرة وذلك البعض حملة على نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولا يخفى في أن المتبادر من القدرة عند اطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند استقاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر . وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالبيادى الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً إعادة الا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة * وأيضاً ان مثل ما قيل في الحيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكتابة قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لا نعلم ماهي الخ لا يفيد ما ادعاه اذ عدم العلم (١) لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم في الحيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر محتمل (٣) ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن ههنا جعل الخ) أي من اطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المتع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) نصح بما علم ضناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي لجعل قسم الشيء قسماً له * وحاصل الدفع أن التسميه ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك ان تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً وتقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من تقيض الأعم المطلق فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسماً منه لان الأعم

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون مباشرةً الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والانقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * نعم يرد على التسميه الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجمله إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(المطلق)

تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما يجده الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يجده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخير الصادق ونظر العقل * ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان * ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء * واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشئ إلا أنه حاول التنيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشئ يوجب كون الاخص قسماً منه بناء على ان القسم اخص مطلقاً من المقسم * ولا مخلص عنه إلا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي في القسم * قال الفاضل المحنبي وليت شعري كيف يتجمل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون مباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * ثم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخييل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختباري وجعله نائباً متناولاً للاختباري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لا شئ من الضروري باختباري وبعض الضروري اختباري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكير) الأولى الاقتصار على ذكر تفكير وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد لا يخص لان الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب بسبب العلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور * وقد يقال لا بد من قيد من الخير لئلا يخرج الوسوسة والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فأهبطها فجورها) الآية * والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الالهام هنا بمعنى الاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل * ومن هنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلّة (منه)

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتناقض بعد سببها مستقبلاً غرض جميع أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركات أو السكيات والمعرفة بالباطن أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يبيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملها والافلا وجه لخصر الاسباب في الثلاثة (قال عالم) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبه على أن الملهم لا يكون الا حقاً وناشئاً وهو لا يتعلق بالباطن ولو كان الإلهام سبباً لا يكون الا للامر الحق (١) (قوله وأما خبر الواحد الخ) إشارة الى جواب دخل مقدر فكانه قيل حصر الاسباب في الثلاثة في حين المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد فيد ان العلم مع أيهما ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بان العلم المطابق الجازم الثابت لا ما يعم الظن (٢) والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة ينجلي بها المذكور يتناقى هذه الإرادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال في شمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لا ما يشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال ههنا فكانه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة (٣) تدبر (قوله قال عالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحائتم لما يحتم به * وبسبب كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم أو لا * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للتدريج المشترك * وصحة الجمع تؤيد الثاني (٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضية في باب التعريفات (قوله من (٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس إنما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس إنما هو باعتبار الافراد المندرجة تحته * ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى النبوت قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكانه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

(١) أي الثابت في نفس الامر فبمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان وتحتل التبعيض (منه)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أي من شأنه أن يعلم^(١) به قال الفاضل المحشي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور ولا يلزم الاستدراك * ثم كلامه * فحينئذ نخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي^(٢) حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والكل غير جيد * والاولي أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به * يعني ليس المراد جميع^(٣) ما سوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل المحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه^(٤) * ثم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس واطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الاشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص بخصوص بموضع والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم بمجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدهس سره في شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا نوهم أنه جمع لا واحد له وليس يجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البواقي رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم واطلاقهم وفيه نكتة أخرى^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس محتصا بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذوي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تعسف (منه) (٥) أجيب عنه بان اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل وفرد الجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الأحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحتها طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان تحتها وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلهذا أفردهما * ولهذا التكتة أشرف ايراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد السكلية والشخصية وبإيراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع ان الاجسام نعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع السكلية لا مطلقا فانهم (منه)

(قوله مما يعلم به الصانع) إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور ولا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام الخ) إشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لأنه اسم للكل والا لما صح جمعه

فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) بدل على ان الصفات تخرج بتقدير سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع^(١) أجزائه) أي تمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة^(٢) بل مخصوصة فلا تكون مسئلة الفرض الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبر عنها بالاجزاء تشبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حبيبة الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم^(٣) واضافته الى العالم لادنى ملازمة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن الشكاف تأمل^(٤) (قوله من السموات وما فيها^(٥) والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاضلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله بمحدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقية الوجود بالعدم^(٦) واليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقربنة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خبير بان انبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً * لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الاربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاصنافي

(١) المراد بالجميع الكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ما سوى الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تمدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزبد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو بصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري لاعلى أجزاء افراد الموضوع (منه) (٦) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أي يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أي العالم (أعيان وأعراض) لانه انت قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سبقين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن تجيز بنفسه غير تابع تجيزه لتجيز شيء آخر بخلاف العرض فان تجيزه تابع لتجيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي بقوته ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استناؤه عن محل بقوته ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نمناً والثاني منوعاً سواء كان متجزئاً كافي سواد الجسم أولاً كافي صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أي قيام العبد أو الممكن * قيده بالإضافة اخترازا عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله هو وجوده في الموضوع) أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به . وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف تجدد الثبوتان كذا في شرح المواقف

(قوله ثم أشار الخ) وإنما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الفرض الاصيل منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد باله ليل مصطلح أرباب العقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين و عرض واليه أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أي دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ (قوله أي يمكن) بالامكان الخاص لثلاث تناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أي العبد أو الممكن هو التجيز بنفسه بان لا يكون في عرض التجيز له واسطة في العروض^(٤) ومعنى التجيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين التافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض^(٥) قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بعين * ثم كلامه * إذ تجيز المركب منهما ليس أولياً بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهبة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليقية أمر اعتباري غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتباري خارج عن البحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موضعه (قوله معنى قيام الشيء) قيد بالشيء دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه معنوي بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذا المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه مغزف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لا جمعاً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة في الثبوت (منه) (٥) فيه أن التقصير باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أى ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتصق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه هل يكنى فيه التركيب من جزأين أم لا * اخرج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زبد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان الفعل من الجسمية بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذي لا يقبل الأقسام لأفعالها ولا فرضاؤها (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

(قوله أعني الطول
والعرض والعمق) بمعنى
البعد المفروض أولاً وثانياً
وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع
الأبعاد) ورد بأن التقاطع
يتحقق بأربعة بأن يتألف
أثنان يجب أحدهما ثالث
يقوم عليه رابع (قوله
راجعا الى الاصطلاح)
وإن كان لفظياً راجعاً الى
اللفظ واللغة كما وقع في
المواقف (قوله ولا فرضاً)
أى مطابقاً للواقع والواقع
قليل فرض كل شيء غير
واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عدله تأمل (قوله أى ماله قيام بذاته) الاولى مرجع الضمير الى العين الذي في الاعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ما هو المفروض ثانياً والعمق ما هو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله الى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه ان هذا من قبيل انبات الذات بالأثر المختص به الأثر المختص به محل الحديث (قوله يعنى العين) يعنى من قبيل ذكر العام واردة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لأفعلاً) بان يؤدي الى الأنفك الخارجي وزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالنقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا اشارة الى الفرق بين الوهمي والفرضي على ما هو المشهور فان مدار الوهمي على تميز الحسن حيث يعجز الحسن عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الاتصاف الوهمي اذا مر الوهم منوط بالحسن بخلاف العقلي اذ ليس دائراً على ذلك اذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الحسن بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال ان كل جزء منه يتميز به طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع . قال المحقق الرازي في المحاكمات . والحق عدم الفرق بينهما . ولك أن تقول ان عدم الأقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي . قلت هي الاشارة الى اقسام القسمة بنهاها وانقائها بالمره * لا يقال ان ههنا أقساماً آخر مثل الاختلاف بالمرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة . قلت الفاضل الحنفي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * تم كلامه * ولا يخفى في أن الكلية في جيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه مجتمع^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه ان الفرض ههنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والمنتع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لان الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن المنتع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * (٧٣) لا يقال احتمال جزء لا يبدل الدليل

على حدوثه يناق فرض
المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهرين مجردين محتمل
فلم لم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لانا
نقول الغرض بيان حدوثه
بجميع أجزائه المعلومة
وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه * واحتمال المركب
في الجردات بما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
الجردات فإن كثر الناس
قائل بها فليدأ لم يلتفت إليه
(قوله خط بالفعل) أي
مستقيم لان اللازم هذا
وان كان مطلق الخط بالفعل
بناق الكثرة الحقيقية (قوله
وذلك انما يتصور في
المتناهي) برده عليه ان العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها * وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من
تعلقات قدرته (قوله والثاني
الخ) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الافتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل مفترق
واحد جزء لا يتجزأ *

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ
بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والنفوس المجردة من الابدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولي والصورة * وأقوى
أدلة آيات الجزء أنه لو وضع كرة حقيفة على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو طاسته
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيفة على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الأول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الخيل لان كلا منهما غير متناهي
الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقتها وذلك انما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال ان الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو انسانية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الهيئة^(١) لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال متظر ولمذا قد تعدد النفس من الماديات كما أنها تعدد من الجردات
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تساوي الخطوط المفروضة
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقية أن لا تكون
كروية بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدر الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاشواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا ينافي وجود الكثرة والقلة بدونها كما في الجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور في
المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا يوجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو احدهما
فقط اذ لو^(٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة^(٣) فلا معنى للقلة والكثرة الا أن لا يكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بأزائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي برده عليه أن العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها * وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * ثم كلامه *
والجواب بان الكلام فيها دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والإيجاد (منه) (٢) ويبطله أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من
أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانقاص ومن
حيث الازدياد * ما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانقاص
ولهذا يقبل القلة والذرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ — حواشي العقائد — أوله } اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت
الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً * وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فانه تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والسكك ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق يمكن لالي نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة النبي أيضا

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمها لالي مطلق الكثرة والقلة تأمل (١) قوله ليس لذاته (بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاما لا لذات الاجزاء) قوله والالما قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف مقتضى عن مقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله فانه تعالى قادر الخ) في تقريره على ما فرغ عليه تأمل (٢) قوله لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو الخذف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي (٣) وان أريد به الاعم فلا تم الملازمة السابقة وتعيين القدرة خلاف المعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم الخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف توجد بدونها فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المتفاضل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف (٤) والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستبدل بالاجزاء ما يعم الوهمي والمحقق مما لا ينفك اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فروع تنامي المقدار وتناهي المقدار بوجوب انقطاع القسمة * قلنا مسلم (٥) في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيقر الحليس * قلنا هذا فرع مماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل
في الكرة فلا نقطة فيه *
قلت تلك القضية مهمة
لا كلية فان نهاية أحد
سطحي الجسم الخروطي
نقطة بلا خط وكذا
المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الخردة التي فرضنا عدم تهايتها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضا متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنيا كان أو خارجيا والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شيء آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شيء (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمره * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل آيات الهبوطي والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتاع الحرق والالتهام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بسيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل^(١) بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل يبرهان التطبيق^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن الين ان القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض * ومن هنا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف^(٣) ثمره) فيه ايماء لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزاءه كما مررت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد^(٤)) اذا حشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها تانيا بعد اعدامها بالمره^(٥) ولا يخفى في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة * على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذمقر اطيبيسة^(٦) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات^(٧)) الخ) اذ الحرق والالتهام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بسيره^(٨)) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الأولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكيمية المتداولة غير مبينة على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الأمور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أو لا واجتماع في الوجود أو لا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة ذرخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شعري ما ثمره الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمره كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذمقر اطيبيس ان الجسم مركب من اجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما قائمتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتاع الحرق والالتهام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضراب ان المعبر في العرض هو القيام بالغير وان المعبر في التسمية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التجيز أو مختصاً به اختصاصاً بالنعوت على ما سبق لا يمكن تعقله
بذون المحل على ما ينوهم فان ذلك إما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجوامر)
قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها . قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والا كوان) وهي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوسة
والحموضة والقبض والحلاوة والذسومة والتفاهة ثم يحصل التركيب أنواع لأخصى (والروائح)
وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والأظهر أن ما عدا الا كوان لا يعرض الا للاجسام

(قوله قيل هو من تمام
التعريف) وقيل لا إما
لجرونها بكلمة ما اذ هي
عبارة عن الممكن وكل
يمكن يحدث وإما لاها
عرض فلا يصح اخراجها
(قوله والأظهر ان ما عدا
الا كوان الخ) ذكر في
شرح التجريد ان الاعراض
المحسوسة باحدى الحواس
الحس لا يحتاج الى أكثر
من جومر واحد عند
المتكلمين ولعل ما في
الكتاب رأي الشارح أو
مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له
واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه ناسخ (قوله في بعض الاعراض) كالأعراض
النسبية مثل الابن^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى
ضعفه لجرونها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل يمكن يحدث أو الموجود الذي اعتبر مغايرة
لذات أو لجرونها بقوله لا يقوم بذاته^(٣) لان معني عدم القيام بالذات هو التبعية في التجيز * وما قال
الفاضل الخشي وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي^(٤) تأمل^(٥) (قوله والبواقي
بالتركيب) من الاثنين أو الخمسة^(٦) (قوله وأنواعها الخ) أي أصولها البسيطة^(٧) إذ المركبات غير منضبطة
وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنهما طعم واحد كمال
المجاورة بين حاملهما ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والفرع إذ يحس من كل واحد منهما طعم
لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة * وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الاشكال
(قوله والعفوسة) نوقش في كون العفوسة والقبض نوعين إذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدّة
والضعف دون الماهية * ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوسة طعم
يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الذسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس
احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عدم المطلقة العامة من الجهات
(قوله لا يعرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب^(٨)
على ما يقتضيه أصل الأشاعرة

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) إذ مآله الى القيام
بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٤) وهذا لا يلائم قوله أو
مختصاً (منه) (٥) إذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو
الحق وليس فيه اذن التسرع إذ العرض بوجه الحدوث والتجيز (منه) (٥) وقائدة قوله ويحدث الخ إشارة
الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص
بالاجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة
والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) إذ
الواجب قادر بالقدر التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق
الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه ملك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود تمتع بدبهة واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر فان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لانزوال علته (قوله فان كان مسبوقا الح) لو قبل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فخرقة والا فكون لم يرد سؤال آن الحدوث

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث * أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالخرقة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كافي أضداد ذلك فان القدم يتأني العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المملول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهري لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القصة . وانما لم يتعرض المصنف لجصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخلها في الجملة فلا يلزم منه كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الح) دفعا للتسلسل (قوله يكون حادثا) إذ القصد انما يكون حال العدم والإلزام قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم * واعترض عليه الأمدى بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود بأن يكون ذاتيا لازمانيا ولا يبرهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم * قال الفاضل المحض يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لانزوال علته * ثم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى المتع بالذات وأيا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده . أما على الاول والثالث فظاهر . وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور لانزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فالتأمل (قوله فان كان مسبوقا الح) قال الفاضل المحض لو قبل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فخرقة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * ثم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة^(١) واعلم ^(٢) ان الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن الكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه^(٣) أو في حيز آخر . وما له

(١) فلا يتم الدليل على ما هو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معني العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكنا (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين

الى ما قيل^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول^(٢) ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلا اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه . فلما المراد بالسبق السابق الانصالي أي السابق من غير واسطة . ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة . وأجيب بما حاصله أن النقص ان كان باستدارة الجوهر الفردي على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في النقص^(٣) وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بمحركة واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات بمخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة . وقد يقال في الدفع ان المنبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعداد الشحطي . وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكونا وحركة معا عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية . وفيه أن هذا يجب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وانبات الأنواع لمطلق الكون^(٥) الا أن يراد بالتوابع المعنى اللغوي تأمل قوله . وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ . فاتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالسكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الاغند انضافه بالسكون الثاني في المكان الاول . فاختر بعضهم أن الحركة بمجموع الكونين في الآئين في المكانين وأن السكون بمجموع الكونين في الآئين في مكان واحد . والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول . واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعه ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض . ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل . قال القاضل المحشي برد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات . والحق أن الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فبها أيضا أشكال

(قوله الحركة كونان الخ)

يرد عليه ان ما حدث في

مكان وانتقل الى آخر في

الآن الثالث لزم أن يكون

كونه في الآن الثاني جزءاً

من الحركة والسكون معا

فلا يمتازان بالذات . والحق

ان الحركة كون اول في

مكان ثان والسكون كون

ثان في مكان اول وهذا

ظاهر عند تجدد الاكوان

بحسب الآتات وأما على

القول ببقائها فبها أيضا

أشكال

(١) ولا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكأن في حيز ثلاث آتات مثلا سكتات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآن الثالث سكونا (منه) (٢) واعلم ان انبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقص كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكأن في حيز واحد ثلاث آتات مثلا سكتات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثاني سكونا (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويلا كما أسرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

(أيضا)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالتعبير والازلية ساقية لان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال^(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً . ولا يخفاه في أن ذلك ليس بمستبعد جداً . وقد يلتزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة هنا ليس الانفس السكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك السكون من هذه الجنية حركة والافسكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل^(٢) تأمل (قوله تقتضي المسبوقية بالغير) سبقاً زمنياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فالاقضاء في حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببهان التطبيق فلا بد أن ينتمي الى فرد لا يكون مسبقاً باخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب (قوله ولان كل حركة الخ) فيه مثل مامر * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان التقضي للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

- (١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع السكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
- (٢) حاصله ان السكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبقاً بكون فامر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبقاً بالسكون السابق في ذلك الحيز بعينه فكون والاخر (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكائن الى الموازاة بالبعض الاخر منها ومن الين ان المسبوقية باعتبار الموازاة . لا تنافي اذلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض واما الحركة بمعنى القطع فامر وهي لاشي محض على ما بين في موضعه كالزمان (منه)

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مسنر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم يناق العدم مطلقاً وبتيم المقصود

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الأولى انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وأنه يتمتع وجود يمكن يقوم بذاته ولا يكون متجزئاً أصلاً كالنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتجزئة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أصداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتدادات والإضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة الاوقبلها حركة أخرى لالي بداية * وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشي من جزئيات

كون المتحرك بين المبدأ والتمهي فليأمل { قوله لان كل جسم الخ } وكذا الجوهر فلا يتجه أن الدليل لا يرد على الدعوى { قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ }^(١) فيه ان المعلوم مما سبق ليس الإتنافي القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه * ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين إمكان العدم وبين التقدم الا ان يراد بالجواز الوقوعي والإمكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان التقدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافي ذاتياً لا عرضياً وذلك لم يثبت بعد { قوله وهو محال } للزوم خلاف المفروض { قوله وأنه يتمتع الخ } عطف^(٣) على من دخول على { قوله والجواب ان هذا غير محل } هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل { قوله حدوث الاعراض^(٤) } الثابت وجودها { قوله ضرورة انها الخ } وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض { قوله الثالث ان الازل الخ } منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجوده لا يتخلو عن الحادث في الازل حاصله أنه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المنع^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث

{ ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعى الذاتي فلا بد له من بيان تأمل { منه } { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لا ينافي القدم { منه } { ٣ } ولعل قوله وأنه يتمتع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب { منه } { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جاز الزوال دليل على حدوث الاعراض { منه } { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا للزوم { منه }

{ قوله لا دليل على انحصار الاعيان الخ } والاستدلال بان مجرد بشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشي اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على أنه يجوز ان يمتاز بتعيين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب { قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة } كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق أيضاً ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والالجاز أن يكون بحضورنا جبال شاهقة لا تراها قافاً سفطة ويجاب بان الدليل ملزوم للعدول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا ينفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالداهة لانه لا دليل عليه { قوله حدوث الاعراض } أي حدوث سائر الاعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول

الحركة بتدبير واتساع الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم
عدم تنامي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فاللازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق)
أي بالوجود النفسى الاصلى وأما بالوجود الظلى الغير الاصلى فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله
الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أو لا
(قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا
اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار
وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت
تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب برهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من
تلك الجزئيات لما كان مسبوقاً بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا يتسدد عنها شيء مسبوقاً
بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جنسها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعاً جميعاً
فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحنبي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم
ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم
الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده لعمدة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد
بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا بمعنى
ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي
بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الانقاف عند حد والفرق بين^(٤) فتأمل (قوله الرابع انه لو كان الخ)
اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الجزئ^(٥) (قوله لزم عدم
تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتيب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(قوله فلا يتصور قدم
المطلق) * رد عليه ان
المطلق كما يوجد في ضمن
كل جزئي له بداية فبأخذ
من تلك الحينية حكمه
كذلك يوجد في ضمن
جميع الجزئيات التي
لابد لها فبأخذ أيضاً
حكمها ولا استحالة في
انصاف المطلق بالتقابلات
بحسب الجنبات * وأيضاً
لو صح ما ذكره لزم ان
لا يوصف نعم الجنان بعدم
التناهي * والاصوب أن
يجاب بتناهي الجزئيات بناء
على برهان التطبيق

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا
شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحولية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ
عنه شيء لا يخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث
فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث
نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم فالتأيم لو كان للجميع وجود على حدة غير
وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين
غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعليك بالتأمل الصادق (منه)
(٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن
مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان
والجزئ مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس يتمكن اذ
التمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العلم يحدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم (١) قوله هو الفراغ الموهوم) يقده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتكلمين غير خال عنه حقيقة وفراغه إنما هو مجرد الوهم والفرض * اعلم * ان المذاهب هنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لاله حار * والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتمكن الحال فيه * وعلى هذين المذهبين كل جسم متعجز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) انصرف عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الغرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة لا قوله ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو يمتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي ابقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه يمتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح . هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة ان الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح * بقي شيء وهو أنه لو قال ترجيح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن (٢) لكان أوفق (٣) للمذهب وأنسب للمقام والسوفى (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) إنما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الناعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية (٤) فكانه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شيء) منفصل عن ذاته (أصلا) لاني ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقاً لانه ينافي الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أولاً * واعلم * ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي التالفين القائلين بالخلاء فشغل الجسم وتفوذ الأبعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) إنما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بقي كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الألوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

نفسه واجب الوجود

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم ان هذا دليل وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) لتعليل لخصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكناً الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الوجود معدوماً فضلاً عن ان يكون متمتع الوجود فلو كان ممكناً الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً للعالم ومبدئاً له^(٢) ثم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك ان مبدأ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لان مبدأ الموجودات لا يكون معدوماً لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالانفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون ثابت وجوده وحدونه فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدأ لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاحتيار لا الايجاب كما هو محقق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدأ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه وهذا دليل اقتناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع ان الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الامكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئاً للممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لان دفع الابراد لكنه خلاف السباق وطريقة المتكلمين وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الابراد الا انه أنسب بما مهده من قوله ان المحدث لا بد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئيه من غير توسط أمر فمطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لا بد ان يكون واجباً فاللهما واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه ان لا نسلم ان قول شارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم * قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا في الجائز المبين * لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فيصلح محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام شارح (قوله ما يصلح علماً) أي علامة ودليلاً (على وجود مبدئ له) والشيء لا يبدل على نفسه فلا يكون مبدئاً ومدلولاً اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التساقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لآلى نهاية لا تحتاج الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى أن مبدئى جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى أن مبدئى الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والالام يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ^(١)) لاختفاء في أنه أن أريد به أن اقادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعد ^(٢) . وان أريد به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر ^(٣) أن مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو اشارة الى) فيه أن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لا تحتاج الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء الخ) يعني أن العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه ^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً اذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستد شيء من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جعلها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل ^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه * وههنا ابجاث كثيرة لا يليق ابرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تمين أن تكون خارجاً عنه والحال ان المرجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من أن يستد اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه بالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن نبوت الواجب يتم بمجرد دخروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر ان أمر الافتقار بالعكس * واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان متبعداً جداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقدم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وانما قلنا والظاهر لأنه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد ان تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موفوقاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبير (منه)

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية

والمفروض أنه علة له فيكون طرفاً له فينتهي إليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الأدلة) الدالة على
بطلان التسلسل واثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في اثبات الواجب مسلكتان
الأول بيان أن الممكن سواء كان متاهي الأفراد أو غير متاهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجود الواجب تناهي السلسلة
من جانب العلة والبرهان الأول من هذا القبيل * الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلة أو من جانب المعلول فيجعل ذلك^(٢) حينئذ مقدمة لاثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فإن قيل إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بأن لا تكون إحداهما جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك * فإنا
إن التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل
كذلك * وإعلم * أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الأول أن يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والترتب وغير الترتب والمجتمع
والتعاقب لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي
شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك *
وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في
الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة * واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجتمعة * فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور
التعاقبية معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر * وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والأفلا معني لتطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر * ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الإنسانية *
قيل النفوس الناطقة المقارفة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدودها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة
فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط
والا يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التأكهي مقدمة من مقدمات اثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على أنها حادثة والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه
والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية (منه)

(قوله ومن مشهور الأدلة
برهان التطبيق) البرهان
السابق يبطل التسلسل في
جانب العلة فقط وهي
لا تكون إلا مجتمعة وهذا
البرهان يتم جانب العلة
والمعدولات المجتمعة أو
التعاقبية وبه يبطل عدم
تناهي النفوس الناطقة
المقارفة أيضاً لأنها مرتبة
بحسب اضافتها إلى أزمنة
حدودها * وما ذكره بعض
الفاضل من أنها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتب أجزاء الزمان
فجوابه ان هذا إنما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بتناهي
الإبدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية ونقطع الثانية ونسأله ويلزم منه تناسي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقص بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لأن معنى لا تناسي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر لا يعني أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ التساوي في الكم من خواص المتناهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدهما في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة لأن ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي^(٢) (قوله ونقطع الثانية الخ) لا يخفى في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحدهما عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتعابير بين الجملتين بالكيفية والجزئية^(٣) (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط للجريان برهان التطبيق عند الكل. وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط للجريان عند الحكماء دون المتكلمين. والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواضع^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً * قال الفاضل المحشي لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فأمل * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع إلى عدم تناسي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم النقص * قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات الاقتراناً متناهياً وما

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدر وعدم تناسي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لا باعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور * فإن قال هذا دخل على السند الإخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من التبع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بأن تكون إحدهما كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الإلهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعاً ولا متعاقباً فيقطع في حد ما ألبتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً ونظيره نعيم الجنان هذا * لكنه بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لا تناسي الأعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات الاقتراناً متناهياً * وما

يقال أنها غير متناهية معناه عدم الانتهاء إلى حد لا يزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكات غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزي الحقيقى وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لاني الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله احد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على السكال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجيين صانعا قادراً والآخر بخلافه * فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل *
 الذات واحدة محل تأمل *
 الا ان يقال مراد الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الاجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا *
 لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين اجاب الصفة واجاب غيرها مشكل * وههنا بخان الاول النقص بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * والجواب انا

يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر يمكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجزها أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدها وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *
 يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التاهي وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم القرعية (١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تاهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تاهي المقدورات بل عدم التاهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والاي لزم الجهل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت نفيه تردد (٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مررت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب وماله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها (٣) . وأراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط (٤) تأمل (٥) (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعي اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (٦) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه يفسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والملسكة دون الاجباب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة و ارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستداليه (منه) (٧) فلزم العجز والاختفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول واتما العجز اللازم بخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

تفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقص ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعطين بالمكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً المانع من الاجتماع في محل لا يتحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلها اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزوم محجزه وان قدر لزوم محجز الآخر * وبما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفق من غير تمانع

ما يستند إليه تعالى من صفاته تعالى والى امكان المعلول وان لم يكن مستنداً إليه تعالى فما لا يستلزم العجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في الابداع الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل والابداع هل يستلزم الحدوث والامكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل الحنفي وههنا بحثان * الاول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادة تعالى باعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وإنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلاف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فإنه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء متلا محيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البحثين بحث * أما في النقص فتح لزوم العجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى للالوهية * وأما الحل فتدفع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجز الغير إياه ومن قبيل المتنافي للالوهية كما لا يخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بدخلة ما أسند إليه من صفاته من غير مدخلة المبان الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المتنافي الواجب نزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي مكانه على ما يقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف إليه والحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وانما الكلام في الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فيسند طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم العجز المتنافي للالوهية (قوله وان قدر لزوم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً آخر كذا زيد مثلاً فاما أن يقدر الآخر على ارادة ضده أو لا * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعنى ارادة الضد * لا يقال لان لم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير ممتمناً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفق) إذ يكفي لنا

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان محجزاً يلزم أن تقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم
بان طاعة الفاسق مرادة ولا
يحصل * قلت العجز تخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونها مشيئة قسرو الجاه
وهم لا يقولون بالتخلف
عنها وأما المشيئة القويضية
فلا محجز في التخلف عنها مثل
أن تقول لعبدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها الخال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدنا) حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولعل بعضهم على بعض) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة * لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر يمتنع في نفسه والإرادة لا تتعلق بالمتنع لذاته (قوله حجة اقتناعية) يعني بقصد بها الظن لا اليقين ولا تفيد إلا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحججة المشتبهة على هذه الملازمة اقتناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحججة اقتناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستدرة إلى العادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن العادة الخ) من قبيل التنبه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به آيات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل إن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم تنب مساواته * وحل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسلم حينئذ بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التدبير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن تقيض التالي وهو عدم إمكان الفساد يمتنع اجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو المعجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال الملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكانه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً^(٢) بطريق السلب الكلي^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداءً وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل
 فمضى قوله على أنه الحق أنه يمكن أن لا يبني على الظاهر بل يفصل وتنتج الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر*
 قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الآله لم تكون السماء والأرض لأن تكونهما
 إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والسك بطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع
 تواردهما العتبتين المستقلتين وأما الثالث (٩٠) فلأنه ترجيح بلا مرجح* ورد عليه أن التردد إنما على تقدير التمايز

التمايز لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع*

منها صانعا أو رفع الإيجاب الكلي* والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا
 عدم المصنوع* لكن ظاهر عبارة الكتاب في التامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم
 انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداءً* قال الفاضل الحنفي ويمكن أن توجه الملازمة
 بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
 الوجود. واللامكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان التمايز لازم لمجموع الأمرين التعدد
 وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمايز
 المستلزم للمحال* ثم كلامه* وقد يقال إن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك
 عدم الإمكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل* وبالجملة فكما أن إمكان التمايز
 لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء
 من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من
 التعدد وعدم الإمكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور* وفيه إن
 انتفاء الإمكان لا يستلزم العجز المنافي للالوهية بخلاف إمكان التمايز* ويمكن الجواب عنه بأن العجز
 أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الإمكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد
 أصلا بل من قبيل ضم الأمر الأجنبي لما هو المستقل في الملزومية بخلاف التعدد مع الإمكان فإنه
 ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم* لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

الفرضي حينئذ يرد منع
 الملازمة لأن وجودها
 لا يستلزم وقوع ذلك التقدير
 عقلا وأما على الإطلاق
 حينئذ يمكن اختيار الأول
 وكالقدرة في نفسها لا ينافي
 تعلتها بحسب الإرادة على
 وجه يكون للقدرة الأخرى
 مدخل كما في أفعال العباد
 عند الاستاذ وكذا يمكن
 اختيار الثالث بأن يريد
 حدهما الوجود بقدرة الآخر
 أو يفوض بإرادته تكوين
 الأمور إلى الآخر ولا
 استحالة فيه* والتحقيق
 في هذا المقام أنه إن حل
 الآية الكريمة على نفي تعدد
 الصانع مطلقا فهي حجة
 اتناعية لكن الظاهر من
 الآية نفي تعدد الصانع المؤثر
 في السماء والأرض حيث
 قال تعالى (لو كان فيهما
 آلهة إلا الله لفسدنا) إذ

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الإمكان مع التعدد لزوم الإمكان له حتى يلزم إمكان التمايز الذي
 هو فرع الإمكان (منه) (٢) وأيضاً بقي أنه إن أريد بعدم الإمكان الامتناع الذاتي لزوم على تقدير
 انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التمايز أو وجوب العالم وإن أريد به الامتناع بالغير فيرجع إلى ما يقال*
 وأيضاً يلزم على الشق الأول الإمكان بالغير كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو أن لزوم
 المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم
 لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الإمكان من التعدد لزوماً
 قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد التمكن فيها* فالحق حينئذ أن الملازمة

قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرها إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه
 جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلاً أو بعضاً* ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
 الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يمكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود واللامكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان التمايز
 لازم لمجموع أمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمايز المستلزم للمحال

على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قبل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يقيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التمدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبه على بعض الاذهان أحد الاستعماليين بالآخر

العالم أو امتاعه^(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب^(٣) إلا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص^(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فإنه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع تقيض التالي مع المقدم لئلا يلزم تعطيل أو العجز وفيه ما فيه (قوله فلا يقيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعيين فيما مضى للمعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لا كرمك فمبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المتبصرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً قائم بقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم)
ان أريد بالامكان (لو أريد
باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة لم
الامر لكنه بعيد (قوله
فلا يقيد الا الدلالة الخ)
أي فيلزم أن يكون كلا
الانتفائين الماضيين مقررين
لكن يعلل الثاني بالاول
بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثاني (قوله
من غير دلالة على تعيين
زمان) ولو سلم الدلالة
على تعيين الماضي لم المقصود
أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتاع دون الامتاع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلاً عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بين الامتاع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) حواصل الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فينبغي تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخطب (القديم) هذا تصریح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها . ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال أنها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الامر بالعكس . وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق أن من قال أنه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المتبر في الدلالة للزوم الكلي كما هو رأي أرباب المعقول أو للزوم في الجملة كما هو المتبر عند أهل العربية وأرباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً . وقد يناقش فيه بأنه ان أريد للزوم الخارجي فلم . وأما للزوم الذهني فلا والمتبر في الالتزام هو الذهني . الا أن يراى بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمشكلة الوحدة وسائر الصفات . ولعل هذا تعريف على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مشكلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بانه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مشكلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غير) (٢) واللائق تخلف المعلول عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي (٣) خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فهما) الآية إنما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على أنها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره . وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أعم . وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه)

(وأجيب)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلووا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بالمحدث شي آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات بنا في 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 ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحديث الى الذاتي والزمانى

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته انها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب^(١) بحيث يستغل الذات في الانصاف بها لا بطريق الاختيار لثلا يلزم كون الواجب محل الحوادث^(٢) وما ثبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلووا) يعني كيف يكون القديم اعم وقد استدلووا الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) بمعنى انه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه ان لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشي أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحتسب وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بان القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لا يخفى في صحته على أصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير التحيز وانما المتع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينا في التوحيد والابلزم امكان الصفات فينا في قولهم كل ممكن محدث أو القول بقدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة^(٣) اذ لو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا ينافي

(١) وقالوا إن الايجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكذلك * وأنت خير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحکم بحث من قيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسبب تأويله (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بالمحدث وعنده جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لا تفككها عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجي في التكوين فلم لم يجوزوا النسبة بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم مجدها

وفيه رفض. لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المريد لان بداهة العقل جازمة بأن يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المثقنة والنفوس المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تزيه الله تعالى عنها . وأيضاً 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 بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يتوهمه فيكون ممكناً . ولانه يتمتع ببقاؤه والا لكان البقاء معني قائماً به فيلزم قيام المعني بالمعني وهو محال لان قيام المرض بالشئ معناه أن تجزئه تابع لتجزئه والمرض لا تجزئه بذاته حتى يتجزئه بتبعيته

(قوله بان يحدث العالم على هذا النمط) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه يحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهياً فلا يرد ما يقال محتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالاجاب واليجاب بلا قصد لا يبدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثاً فلا يصدر عن القديم بالاجاب هو لا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم رحيم وطاهر كلام الشارح يعي السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

التوحيد . وانت خير بان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات (قوله الحلي) قد يقال ان هذا كالتقديم في اللزوم مما سبق فالترق محكم . قبل ان المبرهن هو المجموع دون كل واحد . علي ان المذكور في معرض الدليل هو التبييه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ) (١) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع والبصر مما لا يستدل العقل فيه بالانبات ولذا لم يبينهما الحكماء . واعلم (٢) ان المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيجي بيانها مفصلة (قوله علي أن أضدادها الخ) دليل انقاضي غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا نسلم انها نقائص مطلقاً . ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الانتعاف بالأضداد اذ الخلو عن أحد الضدين لا يوجب الانتعاف بالأخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها أكل ممن لا يتصف بها فلخلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكل منه . تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالأجني (٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها . لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (٤) . ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا بخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة . وقد يمنع توقف الشرع على العلم والظاهر التوقف (٥) (قوله والا لكان البقاء معني قائماً به) أي على تقدير وقوعه (قوله تابع لتجزئه) بأن يكون

(١) لا خفاء في ان دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي في الحقيقة كبرى لا يصغرى المطوية هكذا لانه يحدث العالم المشاهد على الوجود المذكورة وكل ما شأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات . علي ان كون مسئلة الفين بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يبدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادئ موجودة قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في ان اختلاف العلماء في ان علة البقاء علة الوجود ناظر الى التباير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاتقان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه)

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز * والحق أن 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 ثابتاً في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالتنوع كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بجديد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض * نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بلاء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة . وهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * ثم كلامه * ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة الى منع بطلان اللزوم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان * ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لا يصير غيراً في الزمان الثاني والحال أن البقاء في الزمان الاول منتف عن نفس الامر بالمرّة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجد الخ) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ * وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة الى التقص الاجمالي * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت ناسخ (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) إشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزيف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقاءها * وأن الفرق تحكم بحث اذ فيه مصادمة البدهاة فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد بنعدم ويتجدد مثله الآن الحس لالم يميز بين الشيء ومثله لمن أن المتجدد عين المنقضي (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس بالتحركة . والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالتحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام في وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية . وفي عبارته ناسخ (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه أهم اتفقوا على أن أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية (١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالمجولي

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بالاضمام الشخص الاعتباري من غير أن يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض للمطلق القيام وأوصافه تعالى ليست أعراضاً ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً وعدم بقاءها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يجزأ وهو متجزئ وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متجزئاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لافى موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع فأنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل التنبه الى المترتب والمتجزئ

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقنارية كالأبعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا يحتاجه الى الجزء (١) وكل محتاج ممكن . وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث * وأما التجزئ فلا ان المتجزئ لا يوجد الا مع الجزئ * والجزئ حادث لما سر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث * وفيه ان هذا مبني على ان الجزئ موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين * ولان المتجزئ محتاج الى جزئ ما والاحتياج أمانة الحدوث * وفيه ما فيه (٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (٣) * لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيحكي من قوله ثم ان مبني النزاع على قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متجزئاً) الاولى بدله ان يقال أو مادياً في تعديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع * هذا هو المشهور (٤) . وإنما زاد قيد الممكنة نصريحاً بالمراد بقربته أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القربة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً * أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية بدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة * لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص * وأيضاً يرد النقص بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسّر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافى موضوع فالمانع حينئذ من الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى * واعلم * أنه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود * واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فأنما يمتنع) أما سمعاً فقدم ورود الشرع به وأما عقلاً فلا يهاجمه لما عليه الجملة من كونه جسيماً بالمعنى المشهور ولما عليه التصاري من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم (٥) (قوله مع تبادل التنبه الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون يمكناً وأن يزيد وجوده في ماهيته ووجوده في واجب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يجزئ أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشئاً آثاره والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهب المجتهد والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في انحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكليات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكليات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد . وهو ظاهر (ولا منبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المتأني للوجود . فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله اليها منبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لان ذلك

وذهب المجتهد الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال ان المجتهد يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناضة فلا يخفى ان رده بقوله وفيه نظر بكلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالإذن بأحد المترادفين أو المترادف ليس إذنا بالترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالإذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الأشعري وأما على ما ذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على نبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الإذن من الشارع وواقفهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلانا على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحب من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدر والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير ممتعة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها منبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كونه ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف البعض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف البعض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) قيلزم على الشارح ان يعتبر في البعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغابر المقهومات وأيضاً لانسم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها منبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف البعض

من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالماهية) أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام ونوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم بسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

قانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفضل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متعضاً ومنجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في البعض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح (١) . وأما الماهية (٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي (٣) وقد بعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيد وعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخيص والتعيين أيضاً نعمف وقوله لان معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصل للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحتش رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي (٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزّه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله ونوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على ربه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم في الموجود وبالعكس فمحتل عقلي لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقات الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقات الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهماً كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً (٥) (قوله

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سياتي من قوله ولا يشبه شيء (منه) (٢) اعلم أن الماهية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنها ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها ياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل يكون البعد للمادي مكاناً ولا يعطى البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى * نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعاق غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد المتوهم بالمقابلة

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا يعد فيه والا لكان متجزاً * قلنا التمكن أخص من المتجز لان الجزء هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد * فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التجز فهو انه لو تجز فلما في الازل فيلزم قدم الجز أولاً فيكون محلاً للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الجز أو ينقص عنه فيكون متاهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلى ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف الامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر * وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التزيهات بعضها بنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه ورددنا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان

التمكن أخص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الجز الخ) وما مر من أن الجز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للجز بمعنى المكان^(١) دون الجز المطلق (قوله فيلزم قدم الجز) نوعاً أو شخصاً لا امتناع التجز بدون الجز واللازم باطل لما ثبت من حدوث مساوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على ان الجز موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الكون في الجز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متاهياً) واللازم باطل اذا التامى من خواص المقادير والاعداد^(٢) وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل * واعلم * ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا تجزي^(٣) لما مر ولانه أخص الاشياء وأحقها * وعلى وجود الجز ونهاى الابعاد والا فيجوز أن يكون ناقص جزءاً لا تجزي وأن يكون المساوي مساوياً للجز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ * ثم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي^(٤) ولو قال التجز لاستلزامه الاحتياج بنا في الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف الامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهى الاشارة الحسية المنتهية * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان * وعلى الثاني ليست الاضيق المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن^(٥) حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته مجدداً وتغيراً تدريجياً كان أو دفعياً حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا يتعلق له بالزمان قطعاً * نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه * وأما أنه زمانى أو آتى واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه العديل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتاع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المنعجل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الجز) هذا مبني على وجود الجز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الحصول في الجز من الاكوان والا كوان من الموجودات المبنية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الجز أو ينقص أو يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والاقلا بتصور زيادة الشيء على جزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تاهي الابعاد والالجازان يساوي الجز الغير المتاهي * نعم يلزم التجز حينئذ لكن الكلام في لزوم التاهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحته أو سفلى بالنسبة الى ما فوقها

بإبلاغ وجهه وآ كده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبني التزيه عماد كرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لاعلى ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه * ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره * ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك * وأن الواجب لو تركب فاجزأه إما أن تصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول معه بون بيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالشعبه والمتجزى (قوله والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما انه لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدد ولما علم انه ليس بتبعض علم انه ليس بتركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جملة الواجب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ورد عليه أن عدم الانصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الایجاب الكلي لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقص بالهيولى المنصيرية بأنها شخص واحد في جميع المنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات وأيضاً إن الهيولى متجزئ فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية الاقسام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كماً في صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجياً لا مختاراً حتى يكون الأثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يتخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجى واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني بإمكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك اول المسئلة ومحل النزاع ههنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

(قوله اما أن تصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب * ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضاً صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب

كمال تدل المحدثات على ثبوتها * وأضادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة
 توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعمهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه
 الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن
 كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبيناً له في
 الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبيناً للعالم في جهة فيتجزئ فيكون جسماً أو
 جزءاً جسم مصوراً متاهياً * والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام
 المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات فيجب أن يفوت علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
 دأب السلف ابتاراً للطريق الاسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً
 لطاعن الجاهلين * وجذباً لصنع القاصرين وسلوكاً للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما
 اذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما اذا أريد بها كون الشئين بحيث
 يسد أحدهما سد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئاً من الموجودات لا يسد
 سده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في الخلقوقات
 مقدر كانه قيل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لانها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى
 توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن
 كل موجودين فرضاً أما مناسان أو متسليان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول
 على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف
 يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه
 ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر
 المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني ان
 الدليل العقلي اذا عارض الدليل النقلى وجب تأويل النقلى أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل
 كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلم) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله
 الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيد الادلة القطعية من التزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله
 لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لعطف قوله تعالى (والراسخون
 في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي
 عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المنافي للوجوب
 بمقتضى التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في المساهية النوعية كما سرت
 الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل المساهية فيما سبق
 على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر)
 ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وانما أتى بلفظ كل تقبهاً على ان المعبر هو سد
 كل من الطرفين سد الآخر لاسد أحد الطرفين كما بوجه قوله بحيث يسد أحدهما سد الآخر
 (١) وفيه بحث لان هذا اذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان
 الشخص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف
 بالنصوص الظاهرة) مثل
 قوله تعالى (تخرج الملائكة
 والروح اليه) وقوله عليه
 السلام ان الله خلق آدم
 على صورته وقوله تعالى
 (يد الله فوق أيديهم)
 (قوله أو تؤول بتأويلات)
 بأن يقال المراد بالعروج
 العروج الى موضع يتقرب
 اليه بالطاعة ومعنى الصورة
 الصفة من العلم والقدرة
 وغيرها ومعنى اليد القدرة

بجيت لامناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجاز الوجود ويستجد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازد الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشترك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ ابا المعين في البصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتعون من القول بان زيدا مثل لعمر في التفة اذا كان يساربه فيه ويد مبدء في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة * وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجود فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنظ بالحنطة مثلا بمنزل وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلاح والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجود فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجي

(قوله بجيت لامناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل (قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مفهم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كتب المتكلمين^(١) (قوله ويجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو اثبتنا العلم الخ) وحق العبارة ان يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه ان مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود) وفي تفرعه على ما فرغ عليه تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرغ عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل الحنفي يرد عليه ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب ان معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب ان الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفرع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما يقوله الخ) من تمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين اهل اللغة بان مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجود هي المساواة من جميع الوجود فيما به المماثلة كالكيل فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجود المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجود مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعري (منه) (٢) اذ قد علم من التفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) انما ضله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجود وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالم دون الظاهر عن العبارة (منه)

كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشترك الشئيين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه بدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان
الجهل بالبعض والمعجز عن البعض نقص وافقار الى تخصص مع ان التصوص القطعية ناطقة بعموم العلم
وشمول القدرة فهو بكل شيء علم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أريد به اجمع المعين فلا بد من بيانه أولا حتى يتكلم به ثانيا *
وقد يقال (١) ان هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق العادة وقبه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلا (٤))
بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر
بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتها من جميع الوجوه)
سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولا والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله بدفع
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف يتصور التماثل)
اذ التماثل فرع التعدد والتماثل بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم
بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا يخفاء في أن ظاهر عبارته مشعر
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود
الممكن لا يجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات
تأمل (قوله وافقار الى تخصص) خارجي (٦) إذا الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصاً ومستجيلاً
* قال الفاضل الحاشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستعانت
بالنسبة الى القدرة * ثم كلامه * ورد بأن المقضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللعلومية ذوات
المعلومات والمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتها
للكل والالزم تخلف المقضى عن المقضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا التماثل
لو كان المقضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان التصوص) وكذا
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى
لعدم من الخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا
خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفي شمول العلم والقدرة إما بنفي الاصل أو بنفي الوصف أي
الشمول * وفيه ما لا ينبغي تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغباره على وجه يتمتع حملة على غيره * واعلم * أن معنى

(قوله نقص وافقار الى
تخصص) يرد عليه انه يجوز
أن يكون بعض الامور غير
قابل لتعلق العلم كالمستعانت
بالنسبة الى القدرة (قوله
لا يعلم الجزئيات) أي من
حيث هي جزئيات بل يعلمها
من حيث هي كليات كعلم
المتجهم بان في ساعة كذا
خسوفاً أو هذا العلم مستتر
قبل الوقوع وبعده

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد
لا معلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدركة لان الكاف يفيد معناه قلنا ابراد
قوله مثلاً لان مثبت المماثلة ليس مقصوداً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة
كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق
الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبودية المعتزلة أنه لا يقدر على نفس
مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل
على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظاً مترادفة

قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي انه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً
بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب
أو بعيد لا يعني انه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من
الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً
لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا
حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي
لامانوعهم بعضهم من أن علمه بطائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من
واحد) بمعنى انه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الا الواحد وهو المعلول الاول هذا
هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط فاعل آخر وان كان صدور
البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله
والدمرية) قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعاً وراهه قنسبوا
اليه (قوله انه تعالى لا يعلم ذاته) لان العلم نسبة لا تحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان
نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التاير الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي)
وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح
المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكبي
وكذا في أفكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكبي يدل على المقابلة
(قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهراً الى حيز وحرك العبد الى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفضاله تعالى متعالية
عنها ولم يدرك أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يحل)
تمسكاً بدليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما يلزم منه عجز العبد وهو لا يتناقض
العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف
والثقة وأنت تعلم أن هذا وما سياتي من قوله وأن صدق الخ بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية
الآن يكتبني بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لان
الكلام في آيات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل أفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر
من واحد) لا يقال مذهب
الفلاسفة هو الإيجاب
والقدرة تناقضه * لانا
نقول منافي الإيجاب
هو القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك وأما القدرة
بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فننقض عليها
بين الفريقين الآن الفلاسفة
يجعلون مشيئة الفعل لازمة
(قوله يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب)
هنا اما يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها
والكلام في زيادة الحقيقة
ولا يدل عليها

(١) لا يخفى في ان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله
عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في
عبارة المصنف رحمه الله المباني لها كالعالم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله
ثبت له صفة العلم الخ (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي نبوت ما أخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغيراً بالاعتبار فلا ثبت الصفات (قوله وان^(١) صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم ان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في نبوت المطلوب وينفرد على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي نبوت ما أخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بما أخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو* وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب* وقد يقال ان الترخيص منه اقادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة* ومن هذا ظهر لك أن الترخيص منه اثبات^(٣) نبوت المأخذ لموصوفه دون نبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له* وأما نبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض^(٤) فلما علم نبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالمًا وقادراً ومتكلمًا بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة نبوته في نفسه^(٥) فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة منسطة بحكم بداهة العقل ببطلانه اذ الوجود الترابطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه^(٦)* وبهذا ندينك دفع ما قاله الفاضل المحتسب ان أراد اقتضاء نبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

(قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء نبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء نبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

(١) ان كسرت الهززة فالمعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالمعطف على ان كلا من ذلك ويحتمل المعطف على انه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه نبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه نبوتها له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والالزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في اول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرته إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الأسود لا سواد له * وقد نطقت النصوص بشيوع علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسببه طالما قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في أنه كما أن للعالم من علمها هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكروا الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالم وحيا وقادراً وصانعا للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً إن بناء الكلام هنا على رأي الشارح ليس على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به (١) لا يليق بمبحثنا هذا (٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى أنه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يرتب على صفة العلم ما يرتب على ذاته البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا يخفى في أن هذا معنى معقول لا يقبض العقل عن قبوله ولا ينافي صدور الأفعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) فإنه قبل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فلجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجمه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونماتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لا يقال نفي الصفات كفر لانه إنكار لما ثبت بالنص والإجماع * لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري ونفاء المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفيًا تأمل (قوله إلى غير ذلك من المحالات) من عدم أفادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته (٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول أن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) *
ان قلت لعل مرادهم
أنه عالم لا علم حقيقته
له * قلت بآبائه بان له
عالية لأنها ليست صفة
حقيقية أيضاً وكذا قولهم
عالم بالذات وعلمه عين
ذاته وعالميته زائدة (قوله
ودل صدور الأفعال المتقنة
على وجود علمه) فيه
تأمل بل المدلول هو إضافة
التبميز والانكشاف التي
تسميها المعتزلة عالية وقد
قال صاحب المواقف لا يثبت
في غير الإضافة (قوله
ويلزمكم كون العلم مثلاً
قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد
المفهومين هو المحال وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس محال (قوله
وكون الواجب غير قائم
بذاته) لهم أن يقولوا
حقيقة العلم في شأنه تعالى
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا ينبغي أن قوله
وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ
العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (فأنه
بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو
قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما
تمكنت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما اتها موجودات فديمة مغايرة لذات الله
تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله
(وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم
الغير ولا تكثر القدماء والناصري وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقد دمرت الإشارة
في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا إن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله
اتزعم الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو يتشدد
لراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام^(١)) ومريد بارأية حادثة
غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه
السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين)
كالإمام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار
به إلى أن الجواب ضمني لأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب
أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية^(٢) إذ نفي الغيرية مستقل
في الجواب لا مدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال إن نفي العينية سواء كان الفرض هنا بيان حال
الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره
أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمر بين لا يليق أن يجعل مسألة الفن
قالوا أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منها مدخل في الجواب بأن
يقول يلزمكم أحد الأمرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة *
ويجيب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على
محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السابق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه مؤجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا
من التباير جواز الانفكاك من المجانين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات
مستدة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في
بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فاعلم هذا أيضاً يلزم الاستثناء عن قوله لا هو (منه)
(٣) ربه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم
مسل واستحالة اللزوم ممنوع (منه)

(قوله أشار إلى جوابه)
بقوله الخ) إنما لم يقل
أجاب بقوله لأن الجواب
الناتج نفي المغايرة بين
الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض
والمنصف قد اقتصر على
الأول لكن أشار إلى أن
التعدد فرع التباير وبه يعلم
الجواب بالنسبة إلى
الصفات أيضاً إذ ليست
مغايرة ولأن الفرض
الأصلي هنا بيان حكم
الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له
في الجواب (قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء)
ولك أن تحمل كلام المنصف
على أنه لا يلزم قدم الغير
فلا محذور لأن المحذور
تعدد القدماء المتغايرة
لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعاً وإنما حمل
الشارح على ما ذكره لشهرته
فما بين الضوم

(قوله لكن لزمهم ذلك) * قيل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفاً بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفاً أيضاً ولذا قال في المواضع من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذائبة للانتقال من أجل البداهات * على ان قوله تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان إلهنا ثلاث) شاهد صدق

لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقاييم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يتغير الشكل *

مدخلاً في تعريفه وليس كذلك (قوله لكن لزمهم الخ) قيل التزام الكفر كفاً لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقاييم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يتولون أباً وائناً وروحاً قدساً^(٢) ويعنون بالجواهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا بلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكان الاقاييم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقاييم ذوات) تقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا انما يتم لو حمل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ماهو في حكم الجزء أي عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

على أنهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة * وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعجاجة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقاييم وأرادوا بالجواهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد يوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا بلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قاربة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عدداً ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من

(١) أي النسطورية والملكانية والبعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة زهي اقنوم العلم أخذت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالتحمر مع انشاء عند الملكانية وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاة عند النسطورية وبطريق الانقلاب سماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند البعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى أنهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الف والنشر قال قدس سره في شرح المواضع عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

(بالنسبة)

قال العدد ما يقع في العدد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني

على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبنية تلك المراتب فاجزاء البشارة عشر وحدات لاخستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متعابرة كانت أو غير متعابرة * فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجترأ على القول بكون للصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفعها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديمٌ بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لثلاث

(قوله فالأولى أن يقال الخ) وقد يجاب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفعها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشهر بينهم من أن كل ممكن يحدث أي مسبوق بالقدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) * يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرية على التكلم فالفرع المذكور غير ظاهر

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أو هو من قبيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله أيضاً لا يتصور الخ) يعني إذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلاً عليه (قوله فالأولى أن يقال الخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس الحال إلا إثبات القدماء المتعابرة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فثلاً يلزم كون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكمالها وانفعالها من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فثلاً يلزم تعدد القدماء إن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث إن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تتصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة إلى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الاشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها لثلاً يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغابرتها للذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب قصاً بما سوى الصفات * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الذي (قوله فإن قيل الخ) حاصله أن الغيرية

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلاً يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب قصص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكما أنت خير بان دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لفاعل مختار (منه)

بينهما واسطة * فتناقض فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية بانحداد المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالحيز مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته آلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

(قوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين المحل) قالوا يقال في العرف واللفظ ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدره * واجب بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يقابره توبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الازلي محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

سلب العينية فرفعها معاً (١) رفع التقيضين (٢) وذلك ظاهر وجمعها حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين نبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتهادها (قوله قد فسرنا) أي مشايخ الأشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح (٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الغيرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشا التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما (٤) من الجانبين وهو معتبر في التبرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما اذ العدم يتنافى القدم فغيروا التعريف وزادوا قيدا في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز * وفيه أن النقض بالثال المذكور آتيا نجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع ان التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * ثم كلامه * وأنت تعلم أن الاولى ابراد النقض بالمجردين القديمين كالمقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة ان مادة النقض وان لم يجب أن يكون واقعا بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لان الفساد الثاني من فرض المحال لو كان ممياً لفساد التعريف لارتفاع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأجمال والتفصيل اذ لا قائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحدتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن بناء على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه ان رفعها معاً محال فجاز ان يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع التقيضين * لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين بهذا المعنى غير متمنع فان زياداً المعدوم ليس كتاباً ولا لا كتاباً * لا نقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بجزأبادي (منه) (٣) لان الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التقابلية وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو ان الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مساحية كما لا يخفى (منه) (٤) أي تعريف التبرين بأبها موجود ان يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

بمخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متممور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ * وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعبرة عشر مرات ومن البين ان التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فاذا وجودها وجوده وغاية ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزءا من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم ان يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع مختلفة تأمل (قوله بمخلاف الصفات المحدثة) كانه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بمخلاف الصفات * نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المتبعة الانفكاك لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة بحكم عليك يلزم أجزاءها من الاعداد التدرجتها * وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً * وانت خير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع^(١)) اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بان الانفكاك اذا نسب الي أحد الجانبين في شيء لا بد ان يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق له كما ان عروض العدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحنبي قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز * ثم كلامه * ورد بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر عندهم من ان كلمة أو في التعريفات للتقسيم دون التردد^(٢) وحاصله ان^(٣) المراد بأو ان قسما من المحدود حده كذا ونسبا آخر حده كذا قاله في حيث ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فانه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لا يكتفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي به نفماً تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذلك (منه)

(قوله بمخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد ينصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز * ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو بحله ولا متقوماً به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يتقدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والافعال في تعريف كل تعريف بالاختصاص ونخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخيص

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة فظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالنفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد ويتبع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عددها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في المرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضامين كلاب والابن والاخوين وكالعلمة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضائية ولا قائل بذلك * فان قيل لم يجوز أن يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم

(قوله وسدا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في المرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلمة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

في الوجود وقسم آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال (١) على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجديبه نفعاً اذا ما لهما واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين * وفيه ما لا يخفى على التأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحديثة يزول مع بقاء موصوفها سببا على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالتقياس الى الكل لعدم الدليل لاعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات النسائية ولاعلى ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله فظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجوهات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى انه يمكن نقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالا في نفس الامر لا بمعنى التجوز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قبل في باب خواص الذاتي واللازم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في المرض مع المحل) * قال الفاضل الحشي أي في المرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا المحل ظاهر * ثم كلامه * قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطبقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلا مطبقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشئيين أصلا لانه ان لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء الاضائية (قوله فان قيل) إشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

(١) اذ الترديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين معا فلا يكون الترديد بين أحوال أفراد المحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطبقاً أو لا (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتعابير بحسب المفهوم ليفيد الحمل 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 العلم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعند ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتاويل لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونها وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

(قوله والتعابير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التعابير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق (كما سبق في أول الكتاب) قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان الناقية وانه تصحيف فصل اذا يمكن عطفه على ما سبق الاتمحل تقديره وينتقض أيضاً باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النسبة وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

للتبصير (قوله والتعابير بحسب المفهوم ليفيد^(١)) بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ما قاله الفاضل في قوله يرد عليه ان مجرد التعابير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق^(٢) كما سبق في أول الكتاب * ثم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التعابير * لكن بقي ان قولنا الكلبي كلبي مفيد بان يقصد انبات الكلية لمفهوم الكلبي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل يفيد (قوله مع ان الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتعابير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعند ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الاحاد التي هي الوحدات (قوله ومتاويل لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكل لجزئياته (قوله مع اغياره) أي كائنا معها أي مأخوذاً ومتضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجوع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وقائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

(١) فيه ان الظاهر منه ان صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه ان ذكر المشتق بوجوب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه ملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

وهي صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها

(قوله صفة^(١)) ذات إضافة دون نفسها (قوله تكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند إطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات^(٢)) أي ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما^(٣) يمكننا كان أو ممتعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ مقتضى للعالمية ذاته تعالى والمعلوماتية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجمع على السواء فقد ثبت علمه بالمعنى فوجب علمه بالشكل^(٤) الا ان علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجددات أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي المتجددات وتغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند^(٥) تعلقها^(٦) بها^(٧)) اشارة الى دفع

(قوله تكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قدما أو ناديا فان للعلم تعلقا قديما غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها مستجددة وتعلقا حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشترك المعنوي أي يكون العلم بمعنى صفة بجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشترك اللفظي وهما يجوز ان يكون بالمعنى الاول بان يكون من قبيل ذكر العلام والزيادة الخائصة أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرع اعني العلم الذاتي ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفاً لفظياً (منه)
(٢) فان قيل بهذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى المنطقي فافهم (منه) (٣) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في حجة المعلوماتية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٥) واعلم ان عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضميرها راجعا الى المعلومات ويجوز ان يكون للشيء وحينئذ يكون ضميرها راجعا الى صفة أزلية أيضا والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات تنبها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر ان الباء صلة وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشبهة لاتها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها ويمكن ان يجاب عنه بان القيد المخرج لها ههنا مخدوف أعني والباء للشيء وهذا القيد ظاهر بينهم من التعريف وحده كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم للمعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء النسبية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواقي العبارات أظهر وانما عدل عنه تنبها على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل ان يتعلق بتكشاف وحينئذ الباء للشيء والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدرات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات المتعنى المذكور لو كانت متكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الأزل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن هنا ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها (١) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الأزل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه إبحاث (الاول) أن الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية إلى الغير وذلك باطل * وجوابه أن الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الأزل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) أن الأزلي يتمتع أن يزول وبطرقه العدم فكيف يزول التعلق الأزلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الأزلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الأزلي مع انتهاء المتعلق أعني النسبة الاستتالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نتمنع الاستغناء بل هي بحالها إذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف للمعلوم عند العالم بواسطة انتهاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم أعمومه باعتبار التعلق وتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وإنما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة مطلقاً مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات * واعلم أن القدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الأزلي إذ التعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند الثابتين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضى عند الشارح مذهب الأشعري الثاني للتكوين * وقد بوجه بأن التعلق الحادث وإن كان للتكوين حقيقة إلا أن القدرة مدخلاً تاماً وأنها ملك الأمر في صفة المؤثرية فكانه هو طراً أيضاً كالأزلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وإنما زاد الصحة تنبيهاً على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(١) قوله ومن هنا ذهب الخ إذا برد أنه تعالى عالم بتقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالتقيض وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه) (٢) إذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعتراض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عن اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لأن العلم بأنه وجد إنما وجد عند تحققه أنه وجد وقيل محققه العلم به ليس بمتحقق فليس هذا إلا التجهيل تدبر (منه)

(قوله تؤثر في المقدرات) هي ما يمكنه الوجود من الأعمال وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند الثابتين به حينئذ فتعلقات القدرة كلها قديمة وأما التعلق في الأزل بوجود المقدور قبل الأخرين

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً كاملاً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما نحن فيه كذلك تأمل ^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتبني على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالاولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونسبة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد نفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال انهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات ففهما راجعان الى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الادراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم ^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدافة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفعل الحاسة بالطباع الصوت ^(٣) عند وصول الهواء الذي يكيف بكيفية الصوت الى الصياح وقرعه للعصب المتروك في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل ^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي ^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة الى جواب دخل مقدر * واعلم أن المشهور أن الاشعرة لم يؤثر لولا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم ان اللائق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لان قاعدة الاشعري في الاحساس انه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها الى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بمحاطم أن لا يكون مرجعها الى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك المحسوسات علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سبباً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور قائلهم خلفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوها غير العلم ولكن المنقول عن الامام النزالي أن الفلاسفة والكسبي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبي ^(٦) عن الاتصالات الجسمانية فنسب الشيخ لاجابة في ذلك الى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتبني على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشعرة وأولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للكشف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدد ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السمع

- (١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الافراد فان كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاخترنا هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
 (٢) ذكر التوهم وان صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء بصير شرطاً لان غاية القرب منافية (منه)
 (٥) قائلهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه لها سمعية لا مدخل للعقل في تأسيها (منه)

لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشية) وهما عبارتان عن صفة في الحكي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا عد بعضهم الإدراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليتأمل (قوله يحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحداثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل^(١) (قوله وهما عبارتان الخ) لافرق بين المشية والارادة الا عند الكرامة حيث جعلوا المشية صفة واحدة أزلية تناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حاداً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها بأحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والاي وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الإيجاب فيافي الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الإيجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل بحقه^(٢) * ولوقبل اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات. لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فاللازمة بمنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فاللازمة مسامحة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات ألبحث فلا تظهر حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالإيجاب والاختيار * على ان مذهب الأشعري هو ان المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلقين لازم الارادة ومقتضي ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضي الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الإيجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم ان هذا لا يجذب نفعاً اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة بأحد التعلقين * وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالة فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواضع تأمل^(٣) (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) المتأخر عن الارادة. هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار ان مرضى الشارح هو مذهب الأشعري الثاني للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو المنتفع دون الاول بل هو الكمال (منه). (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

(قوله يحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفاً (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به * واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصيص آخر فيتسلسل والابلزم الإيجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لاننا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستزامة الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) بتحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة * وبه يتدفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا العقلي * نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه

وفيما ذكر تبيينه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة فائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا شاء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) غير ان عن صفة ازيلية نسى التكوين وسيجي تحقيقه وعدهل عن انفظ الخلق لشيوع استعماله في الخلق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما استند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازيلية فائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنه التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحنبي محققة ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * ثم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لسلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تاخر العلم عن الزيادة * على ان معنى سعيه العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه او بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم قال له لا يتمني ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتاخر عنه لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسن رقتد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور (١) وعدم صلاحية للتخصيص والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحنبي نعم يريد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتدأى طرفاه في المصلحة من كل وجه * ثم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصوراً فعام على (٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقاً كان متأخراً عن الارادة لان التصديق باي امر يتعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع بفرع الارادة والفرق يحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تبيينه) أي في غيرها من الصفات ازيلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكبي وكثير من معتزلة يفتيد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا شاء وقيل غيره هو الامر به ولا يخاف في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مراداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه ما لا يحني * قال الفاضل المحنبي * ان قلت يلزم منه كون الجماد مراداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * ثم كلامه * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفي في صحة اطلاق المراد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه امر به) وما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تتكون الارادة والمشية بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الزيادة نفس الامر كما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه اشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

وقوله انه ليس بمكره ولا شاء * ان قلت يلزم منه كون الجماد مراداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح محصوا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اردت ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المحسوس بفرق من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)
(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الجماد وتخصيص الحدود لا يقد قلنا مراده ان في الحد قدراً محصوا وهو كون ضمير انه واجماً اليه وان خير بان هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان)
 عما لا يعلمه * قبل عليه
 هذا انما يدل على مغايرته
 للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
 اذ كل عاقل تصدى
 للاخبار يحصل في ذهنه
 صورة ما خبر به بالضرورة
 على انه لا يتم في شأنه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد
 لا يقيد * واعلم ان هذا
 المقام محار الافهام والذي
 يحظر بالبال هو ان يقال
 المعنى الذي يجده من
 أنفسنا لا بتعريف بتعريف
 العبارات ومدلولاتها فان
 قولنا زيد قائم وزيد
 ثبت له القيام وانصف
 زيد بالقيام الى غير ذلك
 تعبيرات عن معنى واحد
 والانكار مكابرة ولا شك
 ان مدلولات الالفاظ
 متغايرة فليس ذلك عين
 مدلول اللفظ * ثم ان الشك
 في وقوع النسبة بتصور
 الاطراف والنسبة التنبؤ ولا
 يجد ذلك المعنى عند عدم
 قصد الاخبار ثم انه قد
 يقصده فيجد ذلك المعنى
 مع عدم علمه بوقوع النسبة
 فليس ذلك المعنى شياً من
 العلوم فتدبر

الذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها احاطات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة
 ازيله عبر عنها بالنظم المستفي بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر ويتنهي ويحجر
 يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان
 حائر عندهم لا بهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقيق انه لم
 يرد اذ كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد
 يكون منها عند اجابا من اهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لا من من في الارض كلهم جيعاً)
 ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن وتاويله بان المراد ما شاء الله متبينة قسر والجاه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل
 (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه اتياء الى ان المرضي عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
 (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو
 المشهور المتعارف او عن المؤثر بالامر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس
 عبارة عن اللفظ واللفظ كما هو المشهور بل عن الامر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله
 وذلك) اي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلاقه)
 كما اخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى
 ايجائياً وهو المطلوب بالدلالة على الخطاب بالعبارة لو بتعريف ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه *
 واعترض عليه بان اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن
 الامر لا بد ان يحصل له صورة ما اخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد لا يقيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * واجب عن
 الاول بان مدلول الكلام الخيري لا يكون علماً تصورياً (١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم
 لو اريد بالمدلول ما هو المدلول وضعاً والافلا * واجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان
 مغايراً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجماع على ان ما عية الخبر لا يختلف في الشاهد
 والغائب * ورد بان عدم الاختلاف غير مسلم بل هو اول المسئلة * وقد يجاب بان العرض منه مجرد
 تصوير الكلام النفسي وبيان ما هيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة
 دون الاليات له تعالى واما الاليات فما نقل عن الانبياء عليهم السلام وتواتر * وقد يقال في بيان
 مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يتصفي المنطاقة والقرعية والتميز والانكشاف بخلاف
 الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسي الخيري من
 حيث هو خبر يكون مع قصد الخطأ اما مع نفسه او مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وايضا
 ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل المحض رحمه الله والذي يحظر بالبال
 ان يقال المعنى الذي يجده من أنفسنا لا بتعريف بتعريف العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(١) يعني ان مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقياً لا تصورياً والمغايرة بين مدلول الخبر
 والعلل التصوري يدعيه (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لاظهار
عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لني الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه أتى زوررت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما
أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم
السلام انه تعالى منكم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان لله تعالى
صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تميزات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان
مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف
والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم
علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وأنت خير بأن هذا انما يتم
لو ثبت كون ذلك المعنى كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد * وأيضاً أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي
عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد
بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى
الذي نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغليرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال
والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك
تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسي المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية
وما ذكره من ان النفسي المعنى الذي نجده في أنفسنا ليس شيئاً منها وفيه ما فيه وأيضاً ان اراد بالعلم
في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقي فسلم لكنه لا يجديبه ففان اراد به مطلق العلم فخير
مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل المحتسب واعترض عليه بأنه لا طلب في
هذه الصورة كالا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقتنه والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسي دون
التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضماً
والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو أراد به انه عبر به هنا عن المعنى الموضوع
له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى
يتكلم به ثانياً * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة
الازلية لما تعلقت بتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من
كلامهم هو ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يجلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة
وتواتر النقل) قال الفاضل المحشي قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه

(قوله كمن أمر عبده الخ)
فانه يأمره ويريد به أن
لا يفعل ليظهر عذره عند
من يلومه بضره * واعترض
عليه بأنه لا طلب في هذه
الصورة كما لا ارادة
فالموجود صفة الامر
لاحقيقته * والحق ان الامر
تعبير عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة (قوله
والدليل على ثبوت صفة
الكلام) أي التي ثبت
مغايرتها للعلم والارادة
فيما سبق لا أنه يدل على
الثبوت والمنابرة مع (قوله
الاجماع وتواتر النقل عن
الانبياء) قال في التلويح
ثبوت الشرع موقوف
على الايمان بوجود الباري
تعالى وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوته النبي
صلى الله عليه وسلم بدلالة
معجزاته ولو توقف شيء
من هذه الاحكام على
الشرع لزم الدور فبين
كلاميه تدافع ولا بد في
التوفيق من التحمل تأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالضمون بدون الترتيب على الوجه

الخاص (منه) (٢) بل نقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الاشارة الى اثباتها وقسمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي 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 أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الخطابية والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فينبى كلامه تدافع * ثم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف نبوت الشرع على التصديق بكلامه (١) اذ يجوز إرسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات (٢) الدالة عليها وبصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام (٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور والمتعارف ومبنى ما ذكره في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعد ان يقال في التوفيق ان الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلمها مطلقا سواء كان بطريق الانصاف بالكلام كما هو رأي اهل الحق أو بطريق الاجتهاد كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العلية والقادرية والتكلمية على ما اتفق عليه السلك من الملبين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي سفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخيره سابقا لئلا يقع الفصل أو اجتمعا بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق الملبون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفية كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وأنه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وبال يونانية فانجيل وبالبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المنسوعة الذالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفسى المعبر عنه بالكلام اللفظي فتغير مقبول ولم يقم برهان على نبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الخطابية واما عند الكرامية فتحدث قائمهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مخالفة البدئية والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فتبى النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة ان يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالتي وأنتم لنتم بقادريين على الاثبات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال انه ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفسى (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك باجتهاد تكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الخطابية واما الكرامية فتقولون بحدوثه

(صفة) أي معنى قائم بالذات (متافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات أما بحسب الفطرة كما في الحر من أربحبت ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرص إنما يتأني التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنان بان لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا قصد أعني السكوت والحرص (والله تعالى منكم بها أمرناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة تكثر الى الأمر والنهي والحرص باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلاً منها صفة واحدة فدعه والتكثير والحدوث إنما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اللفظ بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثير كل منها في نفسها *

فأند الى اثبات الكلام النفسي وفيه وان الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والافلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا يتم في قدم النفسي لو ثبت على ما يصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف ورحمهما الله تعالى سنة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر ^(١) ينبغي أن يحتمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى ههنا ما يقابل النظم لانما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولي أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) اشارة الى أن التقابل يقابل العدم والملكية دون السلب والايجاب ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو الايجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خيرا أو بآخر امرا أو نهيا * قال الأعدى في أبحاث الأفكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا أو نهيا أو غيره من الاقسام فأثبتته الشيخ الأشعري وفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وأنواعا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالاجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما ان ذلك) تمليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الابق به نفي جميع الصفات أو رجح الكمال الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لا دليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة البناء غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم اللزوم لا يستلزم عدم اللازم وتعليل الفرض منه ان اللازم من اجماع الافة وتواتر النقل من الايمان عليهم السلام انه متكلم وبالامر الضروري في اجراء المشتق على الذات سموت بالمبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) - فيه لهما لطيف (منه) (١) هو الحق بعدم الاجتهاد على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها * فلما ممنوع بل انما يصير أخذ تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال. وأما في الازل فلا اقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لأن حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاحاطة * ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفة وعبث والاعخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يحمل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب بمحصل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته أهلاً لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابتالله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاعخبار بالنسبة الى الازل لا ينصف بشي من الازمنة اذ لامضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان

الضروري تدبر (قوله لا يعقل وجوده بدونها) إذ الكل لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلتم انه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في صحتها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار العلاقات الخدانة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تكثر تكثراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضحكاً وتمعجاً الى غير ذلك حينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا اقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية العلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بان يزول بعد نبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الحق) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات والوضعية دون الحقائق والمبادئ ففعل نظر من ادعي الرجوع ليس الا في المبادئ وما هو المدلول بالامر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالامر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الحق) اشارة الى النقص * وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاعخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاعخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفة وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وانت تعلم ان حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني ان السفة والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه اما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل ممن يكون فلا * على ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك. لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكفي وجود المأمور في علم الامر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي * وأما في النفسي فلا بل يكفيه وجوده العامي (قوله كما اذا قدر الرجل الحق) يعني كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالاهايم أو باخبار الخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

بحسب العلاقات الازلية وهو لا يتاني وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته * واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الاتواع مستحيل * وأجب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض لبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم جعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما انما قدر الرجل الحق) اعترض عليه بان فيه عزمًا على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفة * لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشي أصلاً وانه فتلي البطلان * لا انما نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفة هو الامر الصريح للمعدوم

* ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبه على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المتأخر من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الي الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلاً أو غناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادها وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم ونصبوا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن ونحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافتحان لا نقول بضم الالف والحروف وهم لا يقولون بحديث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتص قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتزويل وكونه عربياً مسدوماً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق الي الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس * وأيضاً فيه تبيينه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمرى هذا * ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطاب كما في خطاب النبي عليه السلام بالأوامر والنواهي كل مكلف يولد الي يوم القيامة * فلابجه ما قاله الفاضل المحنبي اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سبهاً (قوله لئلا يسبق الي الفهم) شيوخ اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كني شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم^(١) الذي ركب فيه القرآن قانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً^(٢) (قوله أو غناداً) على ما تشهد به البداة حيث قالوا الاصوات والحروف مع نوالها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقة بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) عرفاً ولغة (سوى انه متصف بالكلام) وان كان مبدأ المشتق وهو التكلم اذ الانصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والانزال والتزويل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماه الدنيا دفعة وبالتزويل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بتزويل الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة الى سماه الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك قائم يقوم حجة على الخبايا لعلنا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
 قديم * والمعزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
 الحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ. وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت
 خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين
 دفتي المصاحف نواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرراً باللسن مسموماً بالأذان وكل
 ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله
 تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا)
 أي باللفاظ الخيالية (مقروء باللسان) بالحروف الملقوطة المسموعة (مسموع بأذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خير بأن
 المتحرك الخ) يعني ان قولهم
 يخالف قاعدة اللغة وقد
 ثبت الكلام النفسي فلا
 ضرورة في العدول بقوله
 والا لصح اتصاف الباري
 بريدبه الصحة بحسب اللغة

انزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة
 ولاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً
 يتبع زواله عن محله لكنه ينزل وينزل محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من
 كونه متشابهاً ومحكماً ومنقلاً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث
 النظم) منعوا عن الاجترار على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحتراماً
 عن ذهاب الوهم الى النفسي الازلي (قوله والمعزلة لما لم يمكنهم) لانعقاد الاجماع وتواتر النقل
 عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله
 على اختلاف بينهم) في الابدان بأن ذهب البعض الى الابدان في اللوح والبعض الآخر في لسان
 جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات
 التضادة معاً * وقد يقال الانصاف بالاعراض بمعنى الابدان صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لابهامه
 معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما بوجه الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند
 تمزله بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى
 انه ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجدته حينئذ كان البحث لغوياً * وأنت خير
 بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض
 الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة
 بالحروف الهجائية فالثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ
 المقروء والمسموع هو اللفظ والاطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل
 شبه جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له
 هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ
 (قوله أي باشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ *
 والحق أن يقال باللفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
 بلفظ بحروف هجائية * نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنه والآذان بل هو معني قديم قائم بذات الله تعالى بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المحل ويكتب بتقوس وصور وأشكال موضوعه للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يدكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرقا * وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الآذان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ماني الآذان وهو على ماني الاعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجوده في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقه المسعوه كما في قولنا قرأت تصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشه كما في قولنا بحرم للمحدث من القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقه الخ) * يرد عليه ان هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف * والتفصيل انه لما تمسكت المعزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أحيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(قوله غير حال فيها) أي القرآن الأزلي القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وإنما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه إشارة الى أن الكلام في الكلام الأزلي النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا وتسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بتقوس) أي ثبت (قوله وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجوده في الآذان) لعنه أراد بالوجود الذهني الموجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ماني الآذان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعه بازاء الصور العلمية كما هو رأى الرازي لا بازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقة الموجوده في الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم إنما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) يعني أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث قائما هو باعتبار الموجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الناضل الخشي وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على ان اطلاق القرآن على الخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقة الموجوده الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجوده في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا يد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا معني قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يحمل وسيلة التوصيف وكذا الحال في البواقي فتأمل (قوله ولما كان) لمعل هذا إشارة الى جواب دخل مقدر كأنه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه
 اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم
 الذي هو صفة الله تعالى فتذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الأستاذ أبو اسحق
 الإسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المازريدي رحمه الله فغنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام
 الله) يسمع ما يبدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله
 تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمكتوب خص باسم التكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى
 حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز
 الفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضا المعجز المتحدى به هو
 كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف الفصل إلى السور إذ لا معنى
 لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
 ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة

(قوله خص باسم التكليم)

قال بعضهم خص به لما
 سمعه من جميع الجهات
 على خلاف المعتاد

بأن ما أشهر عن أئمة الاصول من أن القرآن هو المكتوب في المصاحف وأنه اسم للنظم والمعنى
 جميعا * فأجاب بما حاصله أن المعنى الأزلي لمالم يكن غرضهم متعلقا به جعلوه اسما لما يناسب
 غرضهم وعرفوه (قوله أي للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم
 المقروء بالنسبة إلى العوام قرانا ولا يجوز به صلاحهم إذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن
 بالنسبة إليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك
 أن هذه الحقيقة بالنسبة إلى المكاتب حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الإشكال على من يجوز
 الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فموسى^(١) عليه السلام) كأنه قيل لو كان معي سماع كلام الله تعالى سماع
 ما يبدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يبدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم
 التكليم * فأجاب بأنه سمع صوتا من غير واسطة وآيات كان من جانب واحد وإلى هذا ذهب
 الشيخ أبو منصور المازريدي والأستاذ أبو اسحق الإسفرائيني * وقيل في الوجه أنه سمع من جميع
 الجهات وما اختاره الإمام الغزالي في الوجه أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما نرى في
 الآخرة فإنه يلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع لكل موجود حتى
 البريات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق
 من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن الذي كفر اتفاقا سوى المسلمة في
 رائل السورة فإن نافها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه)
 إشارة إلى بطلان التالى وكذا قوله وأيضا المعجز الخ (قوله مع القطع) كأنه قيل نعم الأمر كذلك
 لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الإضافة) أي
 إضافة الكلام إلى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قاله البضاوي في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيها
 مروي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة فنبه على أن سماع كلام القديم ليس من
 خص كلام محدثين (قوله)

(قوله إنما هو باعتبار دلالة الخ) * (١٢٨) قبل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منة لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الخلقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الامجاز والتجدي
الانفي 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 بالذات ونسبة اللفظ
به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والنسبة * وذهب بعض
المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به
مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة المعنى والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم
ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لها وهو قديم لا كما زعمت الخبابة من قدم اللفظ المؤلف المرتب
الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلغظ بالسين من بسم الله الا بعد التلغظ بالباء
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالفقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب
الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب إنما يحصل في التلغظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما الفقائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من
سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد
لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الحية المشروطة وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

المنقول عنه وهو باطل *
وجوابه ان النقل حجر
المعنى الاول واعتبار العلاقة
لا يقتضيه * وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة لا يقتضي
تأخر الوضع حتى يكون
منقولا * وفيه ان انبات
عدم ترتيب الوضع في
الكلامين مشكل
لا ضرورة في التزامه (قوله
اسم للفظ والمعنى شامل
لهما وهو قديم) * ورد
عليه ان كلام الله ان كان
اسما لذلك الشخص القائم
بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه كلام الله تعالى
بل مثله * وفيه نظر للقطع
بان ما يقرؤه كل واحد منا
هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام بلسان جبريل
وان كان اسما لتويع القائم
به يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا فيصح فيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون
الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه
تعالى بالحدوث ايضا حقيقة
ولا مخلص الا بان يجعل
مشتركا بين النوع وذلك
الفرد الخاص (قوله ليس
مرتب الاجزاء في نفسه)
يشكل الفرق حيثشذ

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات
الخ) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الايمان بثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله إنما هو باعتبار دلالة) بمعنى
ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا يتأني ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا
لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى
القديم الا ان هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكأنه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب
بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ترتيباً زمانياً بان يكون
وجود المتأخر مشروطاً بانتضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفي
الترتيب المذكور دون نفي الترتيب مطلقاً كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون
كلمة ولا الكلمات كلاماً فوجود الالفاظ المترتبة وضعاً مجتمعاً وان كان مستجيلاً في حقنا بطريق
جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلغظ بها مجتمعاً لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعاً من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذاتها * وبهذا يتدفع ما قاله
الفاضل الحاشي * يشكل الفرق حيثشذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتيب
الاجزاء * ثم كلامه * وفيه ان القول بالترتيب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١) *
وقد يقال ان استغناء الترتيب الزمني والوضعي لا يستلزم استغناء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق
لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا يتأني وجوده في نفس
الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الخ) أنت خبير بان قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها الأتري أن الصورة القائمة
بالنفس ليس فيها ترتيب {منه}

بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء

(بمجتمعة)

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) * يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجي المحمد الدليلان * وجوابه أنه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) * يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي يمتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعابه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفك في مواضع شتى

صور الحروف مخزونة ومرتسة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ محيطة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والابجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومدون له واستماع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه له قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلولا لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجموعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ابجاد الكل بدون الجزئية والملزوم بدون اللازم وابتعاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان علما مخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولا ما قرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للتوحي لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثا حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بموضع وليس ما نحن فيه منها * قال الفاضل المحشي ولا يخلص الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * ثم كلامه * ولا يخفى في أنه لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين الماهيات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا محل هنا الا أن يحمل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يمتنع قيام الحوادث) مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يفترض ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو فيها لا يزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

تكون العالم مع أنه مشاهد وإنما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلاً للحواذث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكرّناً لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبني
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعالم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكوراً
بالسنتا ومعبوداً لنا ويمتدنا وبمجيئنا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والتزويق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الي تكوين آخر لا يعني انه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده (١)
* تم كلامه * وأنت خير بأن مناه على جواز (٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل اذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن الحادث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكرّناً بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم (٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فالما يتكون آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما في ذاته) أو في نفسه فيلزم استغناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الحاقية بمعنى الضادر عنه
المخلق والمحال ليس الا هذا الآن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والسرعة واتمام ينتفت
هنا الى المقدمة التي هي مبني للدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للدلالة واشعاراً
بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع أنه مجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فالاولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء
الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتاج في تجدها الي التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكوراً) فيه ان
المذكور في الحقيقة ليس الا التفظ دون الذات (قوله والحاصل) أي الذي حصل وثبت (في الازل)
ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والابجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال ان التكوين (١) هو المعنى

(قوله ومبني هذه الادلة)
كانه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بني الامر على
التغليب (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال ان التكوين
هو المعنى الذي نجد في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وان لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يعم الموجب أيضاً نقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض (منه) { ٢ } وعلى تجوز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) { ٣ } وما قبل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم اذ للتعلق فرع الاحتياج المنفرد على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) { ٤ } لعل
غرض الحشى أسباب صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فيبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع اتضام الارادة
يخصص أحد الجانبين * ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى
التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكن جزء من أجزائه لاني الازل بل لوقت وجوده على حسب
علمه و ارادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة
وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقها

الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعنى
الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف
لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً
ويعتوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع مالم يتم برهان
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فان القدرة الخ) كأنه قبل ان يبدأ
اثنان لا يجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القدرة وان كانت الخ (قوله بحدوث
التكوين) أي تجدده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن
التكوين الذي كلامنا فيه هو عين الأضافة لكن مراده غير حتى كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كأن
اللام يعنى في (قوله على حسب علمه تعالى و ارادته) يعنى ان تعلق التكوين في وقت معين على
طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه والاختفاء في التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما
في تعلق العلم فغيبه تأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال
الفاضل المحبى أو يكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * ثم
كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه انكار الضرورى على ما يصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق
التكوين الذى هو الابدان بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضرورى على ان الانسية أيضاً محل
الحدث بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوفى في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أمر
اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على
أنه لو تم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم و خريد وقادر ولا معنى لهذا الا من
انصف بالعلم والقدرة والارادة بوضوح ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له الا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً
على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث
والالزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان الابدان والاخراج ليس
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث ويلبس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

(قوله والمكون حادث
بحدوث التعلق) أو يكون
التعلق الازلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا
هو الانسب بالمتن

لكون تعلقها بحادثة * وهذا محقق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته
لزم تعطيلها بالانع واستغناء محقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فلما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحدوث ما يتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهويولي مثلا * ثم اذا
أثبتنا صدور العالم عن العنان بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه * ومن ههنا يقال ان التسميع على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالخاصل في الازل مبدأ الإيجاد والاتصاف به لانفس الإيجاد (قوله لسكون تعلقها
حادثة) يدل على ان القدرة كالعالم تعلقاً حادثاً عند الفاعلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند الفاعلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب (١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فلما ان يستلزم الخ حاصله ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح التردد لكن مثل هذا التردد شائع في كلامهم توسعاً للدائرة وتسكيناً للخصم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله فقيه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند
لعدم استلزامه المنع لا بطلان نفس السند حتى ينتج أن الكلام على السند سببا اذا كان أخص غير
مفيد * لكن بقى شيء وهو أنه يحتمل أن يكون مبني ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث بالازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده وبناء على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (قوله ومن ههنا) أي من
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجمل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(قوله وما يقال الخ) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وسأله
منع الملازمة في قوله فلما
كان قديماً لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق فلما
ان يستلزم الخ وحاصله ان
الترديد فيصح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لشيوخ نظائره توسعاً
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه * على انه يجوز أن
يكون الجواب الزامياً (قوله
ومن ههنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحدوث
ما لوجوده بداية وبالقديم
خلافه

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات بمنع
الملازمة مستندا الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تامة الجواب وحل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اتصافه بالضرب والا لما كان غير الامتاع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشي لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجوده في الاضافة ايضا * على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالمعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتاع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية يفتي كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تظييرا لا تمثيلا وقد عرفت آفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد (قوله اقدم منه) التقدم اما لغوي والمعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالميتولي والا فهم انما يقولون بتقديمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل ان لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو بخلاف فعل البارئ تعالى فانه ازل وواجب الدوام يفتي الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كلى مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا الاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد ترتيب ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى ترتيب جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف (١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخالف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لا لعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارئ تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخالق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن تقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون (٢) تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعني تقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قديما وأولى به لانه تقدم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد إذ لا معنى للتخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحاشا واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمنفعل ضروريا * لكنه ينبغي للتأمل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحاله بدسيسة ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب للكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا لتزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمنفعل وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المنفعل وليس أمرا محققا مغايرا للمنفعل في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو عينه مفهوم المكون فليزوم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمتبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العملية (قوله وهذا كله تنبيه) إذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قبل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعرض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك إذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان حمل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والابجاد فاعتبار عقل لا يتحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمنفعل) فالخصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني ان حقيقة التكوين والابجاد ليست مغايرة للمنفعل في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفردي فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية المرجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متأسلا في الوجود كالمفعل وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه تأييدا * وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فلو وجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والابجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجملة مبحثنا آخر * وأيضا ان التكوين فكما انه عين المنفعل كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المنفعل دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم تأمر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية في تأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الموجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والابجاد

وجودها لكنهما متبايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي إلا بآيات أن تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى بتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك حقيقته 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 * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقترب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصوراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كمر ذلك تأكيداً وتحققاً لآيات صفة قديمة لله تعالى تقضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لفاعل بالارادة والاختيار . والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عينه ولما أراد التنيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ما مر من ان هذا قد ثبت في الامور العامة * وايضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود الخارجي زائداً على الماهية في الذهن فمن ادعى الفسرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا بد ان لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا مبل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع اجماع الى ان أصل التكثير ليس أمراً مستحسنأ (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعنى ان مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية) من المعتزلة هذا أحد قولي النجارية والآخر ما مر من ان كونه مريداً انه ليس بمكره في فعله ولا بساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكعبي من ان

الناطقة بأيات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى * وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الإصحح دليل على كون صانعه
قادراً مختاراً وكذا حدوده إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى آيات الشيء كما
هو بحاسة البصر وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً
لديناً في الحالين لكن انكشافه حال النظر إليه أم وأكمل ولنا بالتبعية إليه حينئذ حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يتم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به وللفعل غيره أمره به ولا لما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أنها علمه
تعالى بنفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله رداً لها (قوله للزم قدمه) نوقش بأن صحة
الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض^(١) كما مرّت الإشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف)
إشارة إلى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لأن الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة
الرائي وإنما حمل على الأول مع أن العبارة تحتل الثاني أيضاً لتبادر من غير تقدير في العبارة
ولأنه المتنازع فيه وإن كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى آيات الشيء) أنت
خير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللآيات معان إيجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة
والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام
كما يقتضيه سابق كلامه لكنه بأباه قوله ولنا بالنسبة إلخ إذ ذلك يدل على أن الرؤية المصدر
المبني للفاعل وهي الحالة الإدراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد
أنا إذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم إذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر
من الإدراك فوق الأول ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسعيه
الرؤية تأمل (قوله بمعنى أن العقل إلخ) أي إذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم
(قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته
تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج إلى الأدلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله
الفاضل المحض * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٢) إذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل
محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على أن اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل
بحث كيف وإن الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك
أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٣) ما يتوقف عليه الاستدلال
بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها رداً لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون
صانعه قادراً مختاراً) وذلك
بحكم الضرورة فمن توهم
توقف هذا الدليل على
ابطال قول الحكماء أن
هذا النظام أوفق الوجوه
الممكنة وأكملها فلتناسية
الكمال أوجب المبدأ
الكامل فقد خفي عليه
الضروريات * نعم قد
يناقش باحتمال الوساطة
(قوله بمعنى الانكشاف
التام) يشير إلى أن الرؤية
مصدر المبني للمفعول لأن
الانكشاف صفة المرئي
ومصدر المبني للفاعل صفة
الرائي (قوله بمعنى أن
العقل إذا خلى إلخ) هذا هو
الامكان الذهني وليس
بمحل النزاع إذ الخصم
قائل به

(١) إذ الانتهاء طولا يتناقى التسلسل عرضاً كما في الأوضاع والحركات الفلكية فأنها غير
متناهية مع انتهاء العلل في الراجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والآيات قد
يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال إن محل النزاع هو الامكان مع بقاءه على صراجه
بدون إقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الفرض من هذا الكلام محرر محل النزاع
بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

ثم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسعي * فتمرر الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد ان الموقف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال ان المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الا ان هذا المقصود حل هو يحصل مما ذكره فيه نردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سبباً فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل العقلي من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان ههنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً * ثم كلامه * والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس يتسام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحمك وأيضاً عدم مدخلة الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلة والامور المحتملة في المدخلة فما لا ثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) وبصالح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطابق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم الخ لان المراد بعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا نفرق الخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالنزير والمقابلة بل الامور العامة كالمالية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقص بها على انها تقتضي صحة رؤية المدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا تدخل للعدم في
 العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي
 الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب
 مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما
 لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانيه على امتناع رؤيتها
 وحين اعترض بان الصحة عدية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالاحتفات
 كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا
 نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * اجيب بان ليراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

(قوله والامكان عبارة
 عن عدم ضرورة الوجود
 الخ) وايضا لو عللت بالامكان
 لصح رؤية المدوم الممكن
 هذا خلف وفيه نظر
 قوله ولا تدخل للعدم
 في العلية لان التأثير صفة
 اتيان فلا يتصف به العدم
 ولا ماهي مركب منه
 كذا في شرح المواقف *
 ويرد عليه انه لا يمنع
 الشرطية فلا يتم المقصود
 قوله ويتوقف امتناعها)
 أي لمتناع الرؤية فان
 امتناع وجود الرؤية لفقد
 شرط أو وجود مانع
 لا يمنع الصحة المطلوبة

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساحة والمعلومية والمذكورة ونحوها امور مشتركة بينها *
 ثم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بان المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي
 شيئاً فليتأمل (قوله ولا تدخل للعدم الخ) بان يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق
 الشرطية (٢) واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال اذ التأثير صفة اتيان فلا يتصف به العدم ولا ما
 هو مركب منه فلا تنجيه ما قاله الفاضل المحشي بمدقيل ما في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم
 المقصود * ثم كلامه * اذ المقصود لني المدخلة على الوجه المذكور دون لني المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في
 شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوبه فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة
 على مانعها الاكثر أعني المؤثر * والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح
 الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ)
 أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كونه اشارة الى جواب
 دخل مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية
 لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف
 الخ * حاصله ان الامتاع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء
 منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها
 والمدعى هو الصحة (٣) في حده ذاتها تأمل (قوله لانيه على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله
 ويمكن حطه منها بوقف على ما راضت هي له (٤) والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من
 غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق عقبه صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل
 الشيخ الاشعري اذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا تنجيه صحة
 رؤية الامور العدمية من غير ان يتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان
 الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد
 ثم الشرطية والملائمية اما تصور لتحقق الرؤية لاصحتها (منه) (٣) وايضاً ان امكان الشيء
 لا يعلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روي
 عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جري للعادة (منه)

(المؤثرة)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوده أفواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنه لانسب ان المعلق عليه يمكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفناهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل النعني بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

(قوله وقد اعترض عليه بوجوده) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بان النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواضع * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نسؤمن لك حتى ترى الله جبهة فعملهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير * والجواب ان المراد بالمكن المعلق عليه هو الامكان البصر الحظي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول فيها امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن من غير تمتنع بالذات ولا بالغير * ورد بان المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الغاء وإن وحين نعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحاله استقراره لذلك وان كانت استحاله بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المتكرر (عليه بوجوده) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم واردة اللزوم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً * وأجيب بان النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول (١) كذا في شرح المواضع * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هوية الله تعالى عنده موسى عليه السلام بمعنى انكشف المشاهد فهو الرؤية ببينها لا بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته (٢) وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب التردد تأمل (قوله بان كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المشور وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر يعني لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

الصحابه رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي
ونسبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غابة القرب ولا في غابة البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي
وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لاني
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو نسبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى) وقياس
النائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط
بوجوده لوجب أن يرى والإلجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لازراها وانها بفسطة * قلنا ممنوع
ان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط * ومن السعيات قوله تعالى (لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا
الاشتراط) للمعتزلة ان
يقولوا نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية لاني
الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا
على جهة) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور
(قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته
تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه (قوله لان
الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية
سائر المبصرات بالمسماة ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكن في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض
فإذا قال للفاضل المحشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية
ذاتي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن هنا قال
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق
ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن
تدعي أن ذاته تعالى ننكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك
بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من
الأصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليأمل (قوله فلا يجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج
وجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الحيال الشاهقة
يشنع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السعيات) عطف على قوله من
سعيات يعني وأقوى شبههم من السعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لا نسلم
أن تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للمهد الخارجي أو للجنس والمقصود نفي ادراك
بصير الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع
ابصار ثم يعتبر ورود النبي عليه فيكون رفعا للإيجاب السكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

(١) وفي بعض النسخ لاني جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور (منه)

لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجواب المرئي أنه
 لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتعت لما حصل
 التمدح بنفسها كالمعموم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع
 والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجواب والحدود
 فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك
 بالابصار لتعالیه عن التناهي والانصاف بالحدود والجواب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
 مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعظيمهم وعنادهم في طلبها لامتناعها والامتنعهم
 موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
 مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا لختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
 هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
 عن كثير من السلف والاختفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
 لافعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
 لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
 والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الحيائي وأتباعه أن معنى السكل واحد وهو المخرج من العدم الى
 الوجود نجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

أ قوله كالمعموم لا يمدح
 الخ (ج) يرد عليه ان عدم
 مدح المعموم لاشتماله على
 معدن كل نقص أعني العدم
 كما ان الاصوات والروائح
 لا تمدح مع امكان رؤيتها
 لكونها مقرونة بسبب
 النقص * والحق ان امتناع
 النبي لا يمنع التمدح بنفسه
 اذ قد ورد التمدح بنبي
 الشريك واتخاذ الولد في
 القرآن مع امتناعهما في
 حقه تعالى

النبي على الإدراك ثم يعتبر تعاقبه بالابصار فالمنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجواب المرئي * ولو
 سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
 قل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعاً مثلاً فمع قيام هذه الاحتمالات
 لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الأدلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية
 الخ) فحينئذ ينقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
 عليه السلام اباهم وبجمل ان يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعظيم الخ (قوله ولهذا) أي لاجل
 امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) اشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أتتوا
 الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
 تعالى منزها عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن ابي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت
 كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من
 أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر *
 قيل هيمنة أمما يدل على كونه كلمم الله لا على رؤيته وأنت خير بان ابراد أنت بدل هو نظراً الى
 الرؤية (قوله والاختفاء في أنها الخ) وقد يناقش فيه ان للنوم ضد الإدراك والمشاهدة نوع
 منه فكيف تصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله عن
 الكفر) عند الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس إلا بالتأويل ان كان عديمياً كما قيل

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف حمل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

(قوله)

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وبقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء يمكن وبقوله تعالى (أمر بخلق كمن لا يخلق) في مقام التمدح بالخالفية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول بالإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام والمعزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبدتخالفية الله تعالى لاقتفاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ماوراء النهر قد بالنوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا الإشريكاً واحداً والمعزلة أثبتوا شركاء لا محصية * واحتجت المعزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرامش وإن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققته أن شاء الله تعالى وقد تمكك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتعبد بالشيء من قلم به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وزبما تمكك بقوله تعالى (تبارك الله أحسن الخالقين) إذ مخلوق من الطين كهيئة الطير * والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها) بإرادته ومشيئته (قد سبق) أي ما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بأن الآية حجة عليهم لالكم حيث أسند العبادة والذمت والعمل إلى مخاطبين فجهل بالمتنازع (٢) قوله في مقام التمدح (أي فانه يقتضى تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح) قوله والمعزلة لا يثبتون ذلك (أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين) ويمنعون كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناطه الاختيار فقاعدته أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجر لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وإن تقرأ بالرفع أي ولا يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقماً بقدرة واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الخلقية لا الفاعلية كما بمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واستخدام التمامة وإفراط التقصير وبأن الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرف فيها هو خالص حقه وترتيبها على الأفعال كترتب سائر العاديات على أسبابها فلهذا لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله تعالى الأحرار

(١) أي المعزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أضالهم لا أفعالهم إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وأن الأبيض بخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله أمر بخلق كمن لا يخلق) وقد بوجه بالتأمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك للمقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري ألبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) * قد يقال يجوز أن يمدح ويذم باعتبار الخلقية كالممدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرف له فيها هو خالص حقه فلا يستل عن ليها كما لا يستل عن لية خلق الأحرار في عقاب مساس النار

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله (١٤٥) تعالى اجرى عادته فيها اذا اراد

شيأ على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لاعمى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمتقضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجب بان الرضاء بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث هو مقضى لان من حيث هو متقضى ليس بكفر * وأنت خير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق صفة أيضاً بما لا ستره في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لان من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر * لان نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء عقيب المهامة للنار دون الماء بنسلا كذا هنا لا يصح ان يقال لم أتأب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه اجرى عادته اذا اراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكان الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل انه راض بمتقضى تلك الصفة وهو المقضى * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس أشار الى هذا في المواقف (١) ووجهه حاصل الجواب المذكور في الشرح فانقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضى من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به (٢) ويوجه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن الين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق صفة واضع الصحة لا خفاء فيه ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضى لان من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضاء بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واقعاً اجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضى من الحث والابلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

(قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المحيرة الا الارضار هو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامع * نعم تختلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

دون المنقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمفعول تعميم ارادة الله وقدرته لما سر من أن الكلى بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والنسق باختيار ولم يلزم تكليف الخصال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للسرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى اراد من الكافر والناسق ايماناً وطاعة لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة التبيح فيصح تكليفه واجباده * ونحن نمنع ذلك بل التبيح كسب التبيح والانصاف به فنعدمه بكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان سي في السنية فقلت له لم لانتم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا أكون مع الشريك الاغلب * وحكي ان القاضي عبد الحيار الحمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تزم عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة وانتهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً وبأمره وقد يكون مراداً وينهي عنه حكم ومصالح يحبط بها علم الله تعالى اولاه لا يسل عن ما يفضل الأتري ان السيد اذا اراد أن يظهر على الحاضرين عصبان عبده بأمره بالشيء ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل منشرح على التفرقة بين

للرضاء بتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصره تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والنسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والنسق) يستفاد منه الزام للمعتزلة توجيهه ان ما علم الله عنده من أفعال العبد فهو تمتع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمتع فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم بقدروا على ان يوردوا عليه حرفاً (قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) تخلص المعتزلة عن هذا الالتزام بان الله تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد وانخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرة وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن إمام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود هنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الأدلة لا يجري الا في المكلف فبذلك خصوصاً العباد بالذکر (قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مرذوكة وقد برد أيضاً على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل

(وللعباد أفعال اختيارية يتأبون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولا يلزم ان يكون للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب السنة (ولو شاء الله لمجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدبكم * ان كان الله يريد ان يغويكم) ومن جانب المعتزلة (سبوا الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم أشركنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم إيجابهم وأقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخراً (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد باختياره والاستاذ اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدرة البعض تقرب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قرياً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فما هو خالص حقه فلا يرسل عن لبيته * وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجودون لانفعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تسمي علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حاد فتعديم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاه بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الي غير ذلك * فان قيل بعد تسمي علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الرجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد بفعله أو يتركه باختباره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا يناهي الاختيار * قلنا منحوع فان الرجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكركم لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله. فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدمه العلة علة العدم وهذا المعزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعديم الارادة عليهم (قوله) فان قيل فيكون حينئذ فمابه الاختياري واجباً) قد تنوع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا فرغت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فأصل (قوله) محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد حركة الجماد وهو المنقصد ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

أريب للمثال وعوقب للمخالفة فتلغو قاعدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشري لجواز ان تكون الفاعلة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يشوق على سبق الاختيار قبل أني التأم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما بما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجوداً فان اسنادها حقيقي لا يشوق على ما ذكر لانها مستندة الى ما سنها قائم به وورصف له وحفه أن يستند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مستنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حاد فالاولى أن يقال أولاً فيمتنع أي لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعديم الارادة لا يرد على المعزلة فتعديم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولاً لان العلم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وتالياً لان العلم وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا منحوع) أي ما ذكر من مناقاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لان العلم ان تعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن يعكس الحال فالعلم بأن زيداً سيؤم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا يدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله) أيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدمه ومريده لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

مذهب الاشري وهو جبر مترسط وأما المذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا يتناقى كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله) أيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فبني على ازيله تعلقها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدمها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قيل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبير

(قوله مدخلا في بعض

الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة إلى ميس النار لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الإرادة بمعنى أنه يعبر سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الإرادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لها على ما عرفت في إرادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشي * لان قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلان تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كافي قولك رماء فقتله فان الرمي باعتبار الرمي لا يتأخره فقتله عند تحقق الموت (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والإرادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخالق الافعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيح الي القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبت ما نسبتم

إرادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان إرادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقت وجاز أن يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كافي شرح المقاصد ان تعلق العلم والإرادة معاً فلا محذور بخلاف إرادة العبد فليأمل (قوله ومثانه) هو بفتح الميم وبمناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادي المحض لا على سبيل التأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالفاء من نصي الشيء بنفسه اذ فضله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الإرادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كما يقول رماء فقتله فان الرمي باعتبار أفضائه الى الموت يكون قنلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة كما سبأني أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أي بالذات لا بالزمان كما سبأني ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم تقدر على تحقيقه على وجه آيين وأقرب الى الافهام لعسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخالق وقال في التسليح ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل

الى المعتزلة من آيات الشركة * قلنا الشركة أن يجتمع انسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكذا اذا جعل العبد خالفاً لفعاله والصانع خالفاً لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجبهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجبهة الخلق وللعباد بجبهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجبهة الخلق والى العبد بجبهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب التبيح فيجاء منها موجياً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها جزئياً بان ما نستقيح من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل التبيح فجعلنا كسبه للتبيح مع ورود النهي عنه فيجاء منها موجياً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والنواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض (والتبيح منها) وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاءه) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحبوة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون التبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلفه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فثبت لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فثبت لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالارضي أن يقال الشركة اجتماع الاثنيين على إيجاد شيء واحد أو انفراد كل في الإيجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلق له ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بإرادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مني في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحبوة بمعنى الإرادة ونقله بعضهم عن الأشعري والآمدي عن معظم لتقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الثناء لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر * لا يحب الكافرين * لا يحب القساة) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنصارى ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أنهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالتبعية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبت بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وهي علة للفعل) أي علة حادثة كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كيس الملاقي له * ولك

أن تقول من شأنها التأثير
عنده ومن شأنها توقف
تأثير الفاعل عليه عندهم
فتأمل (قوله فكان هو
المضيق) بشر إلى وجه التمس
في ترك الواجبات وان
لم يكتب القبيح وهو
لا ينافي التمس في فعل
المنهيات بوجه آخر وهو
سرف القدرة اليه على
ما ينبغي (قوله والالزم
وقوع الفعل بلا استطاعة)
لا يخفى ان هذا الكلام
الزاي على من يقول بتأثير
القدرة الحادثة والا فلا
دخل للاستطاعة في وجود
الفعل حتى يستجلب بدونها
(قوله لما مر من امتناع بقاء
الاعراض) فلا نقض
بقدره الله تعالى اذ ليست
من قبيل الاعراض عندهم
(قوله فقد اعترفتم بان
القدرة الخ) حاصله انه
ليس نفي وجود المثل
السابق داخلاً في دعوي
الاشعري وفيه بحث اذ
المذهب ان لا قدرة قبل الفعل
أصلاً ومدعي المعتزلة
جوازها قبله لا أنه لا بد
من مثل سابق كما ستعرفه
(قوله لاستحالة ذلك على
الاعراض) والالزم قيام
العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده بمتبع قيامه بمنه

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداءه الفعل لا علة وبالجملة هي صفة بخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل
الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق
الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن
تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر
من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال
عقب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة
التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فاعترفتم بأن القدرة التي
بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة آلي أن الفعل إما يتجدد
الامثال أو يستفاد بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ
القدرة بحالها لم تستبر ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعيها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب البصرة وهو المقصود بالإشارة من
عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديات
كالنار للاحراق ويس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال
على انه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً
قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بهذا
المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد اليه
وان استحقها على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الي ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل
على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع)
أي لانهم صرفوا قدرتهم الي ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير
الذي هو الاصفاء الى الحق (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقص بالقدرة
القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى ان الكلام الزاي على من يقول بتأثير القدرة
الحادثة وصريح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمنع
بدونها فيسقط ما قيل من ان الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً والالزم هو
وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة بمتبع تخلف
المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلاً في دعوي
الاشعري وفيه ان المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل
ولا توجد قبله فمذهبه أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً (قوله واما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق
(قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه
ان المنع انما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل

العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده بمتبع قيامه بمنه

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتعا * فقيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولا يهـ يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لاستغناء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة اليان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام المرض بالمرض وأنه يمتنع قيامها معا بالحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

(قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع التريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعكس فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحيث لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامها) أي قيام الشيء وبقاؤه (معا بالحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جمل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة للتبع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح اواقف وتبعاً للآمدي (١) وغيره (قوله ولا يهـ يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من التردد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن ههنا) أي ومن ان الفعل قد يمتنع لاستغناء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتتمام شرائطه وانتفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فتقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله ان مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين التريقين قال في شرح النفاذ الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعكس وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) نبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالاً بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلاً بأن نجد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالعدميات (قوله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وانه يمتنع قيامها معا بالحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامها معا به لم

(١) قال الآمدي في ابيكار الافكار وذهب أكثر المنزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كخضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حال وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المحصورة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة المتكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسباب وآلاته والمكلف كما يتصرف بالاستطاعة يتصرف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركه لا يشتق منه اسم فاعل محمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مسلمة فلان سلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا سلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق النعم والمقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التجيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ محمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك انهم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفته فلا بد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة اسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لانتبته فالمقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاربان في نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من المنفط (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى التصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)
يعني ان للمكلف وصفاً
اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ
محمل دال على الاضافة
ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال
عليها صريحاً فلا فرق الا
بالاجمال والتفصيل ونظيره
التمول وكثرة المال وكون
الاستطاعة وصفاً ذاتياً
للمكلف متموع والام يصح
تفسيرها بسلامة أسبابه
وقوله هو ذو سلامة اسباب
يخبر صحة الحمل لا صحة
التفسير هذا * والاقرب
ما أفقده بعض الافاضل من
أن أمثاله مبنية على التسامح
فان وصف المكلف كونه
بمحمول سلمت أسبابه ولو ضوح
الامر تسويح في عند
سلامة الاسباب وصفه له
(قوله تعتمد على هذه
الاستطاعة) والسرفيه
ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة
الحقيقية عند التصد بالفعل
فبعد السلامة لا حاجة من
جهة العبد الا الى التصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام قبلنا (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان محتماً في نفسه كجمع الضدين أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه عليه تعالى وإرادته والأولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجاوز عندنا خلافاً للمتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يبعد ما من المراتب نظراً إلى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عندنا فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعدلانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام - ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه عليه تعالى وإرادته والأولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجاوز عندنا خلافاً للمتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يبعد ما من المراتب نظراً إلى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عندنا فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعدلانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(١) قلنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فإنه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تفتضي انتفائه وتصوره الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لأنه لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزواج فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل امتنع لذاته أما بتصوره على أحد وجهين إما متفياً بمعنى أنه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالنسبية بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم يحكم بأن منته لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه ... (١٥٥) ... ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وأنما النزاع في الجواز وذلك
أن تأخذها على الإطلاق
لأنه لا يستلزم الشمول *
وقد يقال إن أبا لب كلف
بالإيمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم بحيثه به
ومن جملة أنه لا يؤمن
فقد كلف بأن يصدق في
أن لا يصدقه وأذعان
ما وجد من نفسه خلافه
مستحيل قطعاً حينئذ يقع
التكليف بالمرتبة الأولى
فضلاً عن الجواز * وفيه
بحث لأنه يجوز أن لا يخلق
الله تعالى العلم بالعلم فلا
يجد من نفسه خلافه *
نعم هو خلاف العادة فيكون
من المرتبة الوسطى *
والذي يحسم مادة الشبهة
هو أن الحال أذعانه
بخصوص أنه لا يؤمن وأنما
يكلف به إذا وصل إليه
ذلك الخصوص وهو ممنوع
وأما قبل الوصول فالواجب
هو الأذعان الإجمالي
إذا الإيمان هو التصديق
إجمالاً في العلم إجمالاً وتفصيلاً
في العلم تفصيلاً ولا استحالة
في الأذعان الإجمالي * وقد
يجاب أيضاً بأنه يجوز أن
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ متفق عليه كقوله
تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) لتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى 'حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وأنما النزاع في الجواز فنعمه المعزلة بناء على
التبجح العقلي وجوزم الأشعري لأنه لا يفتح من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وتوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم
وقوعه * وحلها إنما لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وأنما يجب
ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فأنا يسورة من مثله) فإنه تكليف تعجيز (قوله ثم عدم
التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وأنما النزاع في الجواز ذلك أن
تأخذها على الإطلاق لأنه لا يستلزم الشمول كذا قبل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبني على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين
من أن المتنع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ونسب في الإرشاد القول به إلى الشيخ وهو اختيار الأمام
الرازي ومن تبعه قالوا وقائده اختيار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أو لا
فالعقاب فعلى ما ذهب إليه هؤلاء كل من المرتبة الأولى والثانية محل للنزاع جوازاً ووقوعاً وبواقفه ما تقدم من
أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فإنه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه *
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع أنه تعالى كلف أبا لب بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما علم بحيثه به ومنه أنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما
جاء به وأذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب أن الحال أذعانه بخصوص أنه لا يؤمن
وأنما يكلف به إذا بلته ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الأذعان الإجمالي
ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الأخبار وهو في غاية السقوط
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
كما أشار إليه في الشرح ووجه الدلالة إما على الجواز فظاهر وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في
العادة عن ما وقع في الجملة لا عن ما يمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا تحملنا) قبل ادخال هذه
الآية هنا سهواً لأنها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وأنما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر
السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الأوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسخ جائزاً
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف
محالاً ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزاً الخ) لوضح هذا التقرير
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع

(قوله فلاستحالة اكتساب العبد (١٥٦) ما ليس قائماً بمحل القدرة) مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا

ذلك ان لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فقدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) فيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة * والمعزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليس مخلوقين لله تعالى * وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمتنول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات فينا حكائنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) * يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب يمتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجب ويفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولا * وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المتنول أم المعلوم في زمانه ان قتل مات وان

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود المتزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير للزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي طيب بالاجمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندهم فيلزم امتناع تكليفهم مع جواز وقوعه اجماعاً (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقييد هنا يكون الالم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الاثر وما أشبهه محلاً للخلاف في نفسه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذبح جرى على وفق السابق لان بعض الادلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لانتحيز محل النزاع فان المعزلة يستندون الاثار الى من صدر عنه الفعل انساناً كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع ان الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا حكائنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كما علم النظري المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشرة يوجب ويفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

(الاجل)

تل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذمها ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فصبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تمسك لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قتل قاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالمت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد مخلوقاً

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لا ينص الاستقدام عند حجة فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الأجل وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله * وانه فيه لولا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة افضي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجاب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه نأقل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سبباً مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا غيرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها بمعنى قطع القاتل لاجل على الثاني عدم ايضاله المقتول اليه (قوله قد حكم بأجل العباد) أي كما أخبر بذلك نحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون اليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولاعلى جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند محي الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله احتجت المعتزلة) أي تنبهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث نس يرفعه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في سند أحمد بلفظ من سره ان يمدله في عمره ويزاد له في رزقه فليبره والديه وليصل رحمه ومعنى نسأله في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى قول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في عبيتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدسية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحججة استعيرت لفظة الحججة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * برد عليه انه لا يوافق محرر محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكمي) فانه خالف (١٥٨) المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأ كله)

ولا اكتساباً) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كزرون على أنه عديم ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكمي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزيتين وآجلا اخترامية على خلاف مقضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأ كله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين أن من أكل الحرام

بقوله تعالى (بمحو الله ما يشاء ونبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كزرون على انه عديم) معناه على هذا التقدير عدم الحياة عن انصف بها لاعدم الحياة عن ما من شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواقف لان الجبن الذي لم يفتح فيه الروح ليس بميت مع انه من شأنه الحياة وبالجملة فالنقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والمملكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكمي ليس بميت فهو مخالف لتفسيره من المعتزلة بأبواب الاجلين وبان المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأ كله) المراد بتناوله بناء على ما نشهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج مالا يتناول . والمقتول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به للتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم يتنفع به وان كان سوقه للانتفاع وبصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما برهنا المعتزلة وبعض أصحابنا نظراً الى ان أنواع الاطعمة والتمرات تسمى ارزاقاً ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسّر الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقاً عرفاً وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدأ صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تقليباً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع انه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مخل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان بوجه بان المراد بالمملوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حنية الاذن في التصرف خير المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها فان كلا منهما ان كان مملوكاً أكله مالكة فليس مأذوناً له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من أكل الحرام الحرام) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون العواري كلها رزقاً وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى (وما رزقناهم يفتقون) وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا خلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجي حينئذ يندفع عنه بملاحظة حنية خير المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) مع ان ظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من أكل الحرام الحرام) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه

كثيراً من المباحات الا انه عرض عنه بسوء اختياره * على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً! (قوله)

(قوله اذلا معنى لتعليق ذلك
الح) (أيضاً فيه فوات
مقابلة الاضلال للهداية
(قوله ومثل هداة الله
تعالى فلم يهتد بحجاز الح)
وكذا قوله تعالى (وأما نوح
فهديناها فاستجبوا للعي
على الهدى) ويحتمل ان
براد والله أعلم وأما نوح
خلقنا فيهم الهدى فتركوه
وارتدوا اذلا دلالة في أول
الآية وآخرها على نفي
الحصول (قوله وهو باطل
لقوله تعالى الح) (وأيضاً
الناس تختلف في الهداية وبيان
الطريق بعم الكل *
وأيضاً فيه فوات قاعدة
المطوعة فان اهتدى مطوع
هدي مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان * وأيضاً يقال في
مقام المدح فلان مهدي
ولا مدح الا بالحصول * وما
يقال ان الاستعداد التام
فضيلة بليق أن بمدح عليها
فدفعه بأن التمكن مع
عدم الحصول تقيصة بدم
عليها كذا قيل * وفيه بحث
لان التمكن في نفسه فضيلة
والمدح من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل
مذموم مع انه في نفسه أحق
الفضائل بالتقديم وأسبقها
في استيجاب التمجيد نعم

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً. ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في
معنى الرزق وأنه لا رزق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على كل الحرام وما يكون
مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب * والجواب ان ذلك لسوء
مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التعذي بهما جميعاً
(ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب
ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشبهة اشارة الى انه ليس
المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً
أو تسميته ضالاً اذلا معنى لتعليق ذلك بمشبهة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام
بجازاً بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى
الاصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد
بجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
(قوله وما يكون مستنداً الح) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا
اليه من ان ارادة القبيح قبيحة وجوابها يمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للنهي مكتسباً للقبح
من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه) * ان قيل فكيف يتصور
الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم بنفقون) * أجيب بان اطلاق الرزق على المتفق مجاز
لانه بصدده (قوله وفي التقييد) أي بالمشبهة في الفعلين اشارة الى ان ليس معنى الهداية التي يتصرف
بها الباري تعالى بيان طريق الحق لان ذلك اليان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص
والي ان ليس الاضلال الذي يتصرف أيضاً به مما جاءت صبغة الانعزال فيه للوجدان أو التسمية
كما في نحو قولهم أبحلت فلاناً أي وجدته بخيلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لانه لا معنى
حينئذ لذلك التقييد اذ لا يصح ان يقال وجدت فلاناً كذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت
(قوله نعم قد تضاف الهداية الح) أي كما في قوله تعالى (وانك لتهدي الى صراط مستقيم) ان هذا
القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب انهن أضللن كثيراً من الناس) والحجاز فيها كما يستفاد من
الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداة الله
فلم يهتد بحجاز) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح فهديناها) معناه نصبنا لهم الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل ودعوتناهم (فاستجبوا للعي على) ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال
خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفة لاجماع المفسرين بمنعه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو
باطل الح) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى اليان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق يعبرهم مع
أهم يختلفون فمنهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطوعة فان اهتدى مطوع هدى
والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون
الشيء لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله وتقول عليه السلام اللهم اهد قومي) وقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر

الصراط المستقيم وحمل
به ضمير على التجوز هو الارشاد
في طريق دفع تشبه
الحصم ببعض والتنبيه على
امكان المعارضة بالمثل فنبه
وكن على بصيرة (قوله
والمشهور ان الهداية الخ)
يمكن أن يقال مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية
المراد في أغلب احتمالات
الشارع والمشهور بين القوم
هو منه القوي أو العرفي
فلا مناقاة (قوله والامسا
خلق الكافر الخ) إذ
الاصح له عدم خلقه ثم
إيمانه أو سلب عقده قبل
التكليف والتعرض للنعم
فان قلت بل الاصح له
الوجود والتكليف
والتعرض للنعم المقيم *
قلت فلم يفعل ذلك بمن
مات طفلاً هذا * وان
اعتبر جانب علم الله تعالى
على ما مر في صدر الكتاب
فلا مر ظاهر (قوله ولما
كان له منة الخ) فانهم قالوا
ترك الاصح المقذور الغير
المضرب بخل وسفه فلزوم
البخل ونحوه جعل تعلق
قدرة الله تعالى بالترك
مستجيلاً أبداً ولامنة في

(انك لا تهدي من أحببت) وقوله عليه السلام (اللهم اهد قومي) مع انه بين طريق الصواب
ودعاهم الى الامتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والامتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير الممذوب في الدنيا والآخرة *
ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الحبرات لكونها أداء للواجب *
ولما كان امتان الله على النبي عليه السلام فوق امتانته على أبي جهل لعنه الله إذ فعل بكل منها
غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
الحصم والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * وال
تق في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب * ولعمري ان مفسد هذا
الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن نخفي وأكثر من أن نحصى
وذلك لتصور أظرفهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلاً وسفهاً *

من دعي إليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان
الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد برد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا
الصراط المستقيم) لكنه برد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة
ما منحوه من الهدى والنيات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ)
فيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب احتمالات الشارع
والمشهور بين القوم هو المعنى القوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف
في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لمبادءه في الدين والدنيا
بمعنى الاونق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع
وأتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتحكين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا منراً جميعاً والا لكان تركه بخلاً وسفهاً ثم
البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه كالجائي فلزمه
ان لا يخلق الكافر أو ان يبيته أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان
من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه لنواب قلزمه ترك الواجب فيمن
مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق
قدرة الله تعالى به مستجيلاً وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب
على ولده في شفقتة الجيلة

مثل ذلك الفعل ولا معني لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقتة شرعاً وعقلاً (قوله)
مع انه لا اختيار له في شفقتة * لانا نقول لامنة في شفقتة الجلية بل في أفعاله الاختيارية المتبذة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كرم
 حكيم عليه فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة
 قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن خدمتك *
 وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب
 عندهم * ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المغفرة * ولو سلم فالتجوز على ذلك

التقدير المحال لا ينافي
 الاستحالة * ولو سلم فالكلام
 مع الجمهور * وهنا بحث
 وهو انه لا شك ان ترك
 نافية الحكمة بخل أو سفه
 أو جهل فيجب عليه رعايتها
 والمذهب انه لا واجب
 عليه تعالى أصلاً اللهم الا
 أن يقال المرادني الوجوب
 في الخصوصيات (قوله ثم
 ليت شعري الخ) * قيل
 معناه اقتضاء الحكمة مع
 القدرة على تركه وهذا غير
 الوجوبين اللذين أبطلهما *
 وجوابه أنهم جعلوا الاخلال
 بالحكمة نقصاً يستحيل على
 الله تعالى فلزوم المحال
 يجعل الترك مستحيلاً وان
 صح بالنظر الى ذاته وهذا
 هو مذهب الفلاسفة اذ
 يجعلون إيجاد العالم لازماً
 لا شيئاً على المصالح
 ويسندونه الى العناية اللازمة
 ولهذا اضطروا متأخروا
 المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمنه وغلمه بالعواقب يكون
 محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
 تاركة الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا
 من سفه أو جهل أو عتث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميسل الى الفلسفة
 الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من
 لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتعميم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى وبريده)
 وهذا أولي مما وقع في طامة الكتب من الاقتصار على آيات عذاب القبر دون تعميمه بناء على
 ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر
 (وسؤال منكر وتكبير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن
 نبيه * قال السيد أبو شعجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على
 الترك * واجب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو
 مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون إيجاد العالم لازماً لا شيئاً على المصالح * وقيل معناه ان عادة الله تعالى
 جرت بانه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في سائر العاديات * وأجيب بانه يستلزم وصف كل
 ما أخير به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجبا
 عليه تعالى (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة
 قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد (١) ان الكلام في الوجوب بمعنى
 استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثل العيب وفي الديوان
 ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسألون ويلتحق بهم
 الجاهل كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث
 الصحيح أنهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد نبأهم في
 (١) عبارته فيه وقد يتمسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة واتقاء الصارف
 يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في
 الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فإين هذا من ذلك (منه)

{ ٣١ - حواشي العقائد اول } عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فاننا تعلم قطعاً ان جبل
 أحد لم يتقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع
 من أفعاله واجباً على تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق
 بالشرع فالوجوب شرعي والافعالي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركة الذم عند العزل فيكون وجوباً عقلياً
 (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق وللعقاب بالاتفاق إذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)
وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استزهاوا عن البول
فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة
الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربني الله
ودينني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت اتمام ملكان
أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة
والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى
وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ أحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض
المعتزلة والروافض

(قوله لانها امور ممكنة
أخبر بها الصادق) أما
قيد بالامكان لان النقل
الوارد في المتعاطات العقلية
يجب تأويله لتقديم العقل
على النقل فان قوله تعالى
(الرحمن على العرش
استوى) لدلالته على الجلوس
الحال على الله تعالى يجب
تأويله بالاستيلاء ونحوه
(قوله النار يعرضون عليها)
عرضهم على النار احراقهم
بها من قوتهم عرض الاساري
على السيف أي قتلوا به
وقوله تعالى (ويوم تقوم
الساعة) دليل على ان
العرض قبل ذلك اليوم
(قوله أغرقوا فادخلوا
ناراً) وجه الاستدلال
أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية) منها في تزيين عمارة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب
السنن وغيرها من روايات ابن عباس رضي الله عنه فان ظاهره يقتضي ان المعتزلة كانوا مسلمين لتعديلهما
بأن أحدهما كان يتشى بالنسمة وبأن الآخر كان لا يستزها من البول ولقوله فيه لعنه بخفف عنهما
ما لم يبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى
المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية
فسمعهما يمدبان في البول والنسمة . في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها امور ممكنة) قيد بالامكان
لان المتعاطات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتوضيح علمه
الى الله تعالى أو تأويله بما لا يبدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أي قبل يوم القيامة
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا
فادخلوا ناراً) أي في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استزهاوا عن البول) اخرج به بذلك اللفظ
الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه
الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت)
نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربني الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقر الميت أخرجه ابن حبان في
صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقر أحدكم أو الانسان وحديث
القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط
من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الا أيوب بن سويد فترده ولده محمد عنه (قوله بعض
المعتزلة) أي أكثر المتأخرين منهم فقد أنبته كثيرون كابي الهزبل وبشر بن المعمر والحيثيين
والكبي وغيرهم . وشبهه القول في السؤال لكن الحيثيان والكبي ينكرون نسبة الملكين منكرات
ونكيرا ويقولون انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والتكبير انما هو تبريع
الملوك له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعني عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو ونسبه
قوم من السفهاء المعتزلة للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار إليهم

(قوله حماد لاجبائه) جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتأذى بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولما عادوا الا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جهة العوارض * وأجيب أولاً بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها والاي لم يتبدل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال بمحتمل ان

براد ان وقت الحدوث
مشخص خارجي * لا نقول
هنا مع انه كلام على السند
مدفوع بأن المتغير في
الوجود ما لا يتصور هو
بدونه وما لا يضر عدمه في
البقاء لا يضر في الاعادة
أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو
الوجود في الوقت المبدأ
والوقت ههنا معاد فرضاً *
وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم
بعينه لتخلل العدم بين
الشيء ونفسه هذا خلف *
وأجيب بمنع الاستحالة فانه
في التحقيق تخلل العدم
بين زمانى الوجود ولا
استحالة فيه * وقد يجاب
بتجوز التميز في الوقتين
بالعوارض الغير المشخصة
مع بقاء الشخصات بعينها
فيكون التخلل بين
المتغيرين من وجه * وأيضاً
لو تم ذلك لامتنع بقاء
شخص تازمانا والتخلل
الزمان بين الشيء ونفسه *
وفيه بحث اذا اختلف
في غير الشخصات

لان الميت حماد لاجبائه له ولا ادراك تعذيبه محال * والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجراء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعم * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر بما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردتها بالذكر ثم اشتمل بيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بأمر الآخرة ودليل السلك أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيفاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشاها أول مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت حماد لاجبائه) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والانفعال الاختيارية وقد انفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والانفعال الاختيارية (١) (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات) * وما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتأذى بلا شعور منا (قوله وأنكره) أى البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كالأجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الديبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (١) نقاه الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لمنكره ونكبر على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا يتخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجوهر الفرد انضمام بعضها الي بعض ليحصل * والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للسلك

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه ذلك الاجزاء إما ان تعاد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد اتما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الي آخره والاجزاء المتأ كولة فضلة في الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الاو للبتاسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدئاً من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه اننا لانسلم ان الوقت من الشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي والاي لم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدئاً البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع تالياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخال القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه بمنع البطالان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه ولا استحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمتع لجواز أن تجاز المعاد والمبتدأ بموارض غير متشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بعينها وتختلف تلك الموارض فيكون تخلل العدم بين متغيرين من وجه وليس بمحال * وبالتنقض بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المنع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يندفع ذلك المحذور * وأما التنقض فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع الموارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الانينية بدون التماثل * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تماثل * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبمازها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سبأني والمطلوب بالجواهر الضمائم بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم بنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا يجزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المتأ كولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المتأ كول ان كانت اجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصل للمتأ كول نقطة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد اتما هو في وقوع ذلك لاني امكانه قلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصير جزءاً

(قوله والاجزاء المتأ كولة فضلة في الآكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمتأ كول نقطة يتولد منها شخص آخر * قلنا العمل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نقطة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لاني الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالاستفاضة لا بضم زائد واللازم تعذبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادةها لم يمكن وزنها ولاها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاقنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصمهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشانهم ووراه ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) وقوله تعالى (فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) وسكت المصنف عن ذكر الحجاب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم انه عبث والجواب ما مر (والسؤال حق) لقوله تعالى (للسائلهم اجمعين) ولقوله عليه السلام (ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كفه وستره فيقول اتعرف ذنبك كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اصلبها * وحديث اهل الجنة مجرد مرد اخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من رواه معاذ بلفظ يدخل اهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنمي ضرسه مثل احد اخرجه احمد عن ابي هريرة بلفظ ضرس الكافر مثل احد ورواه ايضاً مسلم بلفظ ضرس الكافر اوتاب الكافر مثل احد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالتغابر هنا (قوله والعقل قاصر عن ادراك كفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي اخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السموات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تنقل وهو يدل ايضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بنبوته كما في الهزبل وبشر بن المعتز وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلاً وان صح لجواز ان يجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها اجساماً نورانية واجساماً ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يدني المؤمن اخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكتف الجانب ومعنى وضع الله كفه على عبده عنانيته به وصونه عن الخزي بين اهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وانا اغفرها افاضة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء والتغابر هنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغابر بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعرض بان قوله تعالى (كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على تغابر الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغابر الهيئة والتركيب * وانت خبير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات اجساماً ظلمانية

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والشاقيون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيناك الكوز) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكبزه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظم أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف بعبره أهل الجنة رزل فيه أقدم أها النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه وبسببه على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (الجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن نخفي وأكثر من أن نحصى * وتمسك المشركون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتصام

والتصام بقل وأنا سترتها لان الستر في الدنيا كان با كتاب من العبد (قوله أنا أعطيناك الكوز) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكوز هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكوز نهر في الجنة والظاهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص برفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكبزه كنجوم السماء من شرب منه لا يظم أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورد (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن لميعة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقها * والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد ف عند الميزان فان لم تجد ف عند الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في الميزان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفقاضي عبد الحيار ومن تبعه وتروى فيه قول الجيائي نقياً وأثباتاً وذهب أبو الميزيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة قال فيه فيبر أو لكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وبشد الرحال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجيري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله وتمسك المشركون الخ) * تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا فلما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتنازع الاعود الارواح الى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر. وأما الثاني ولثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتصام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول التصريات فيهما.

(قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك الكوز) يشير الى ان الكوز هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وربحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيد فيلذذ بربحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله) من يشرب منها فلا يظم أبداً) ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظم من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية ضريبة فلانما عرض المشهور

(قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد

ينوعم انه مردود بقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها) اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقصة الخيل (قوله نجعلها للذين) أي تخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولاً نائباً لتجعل فيصير الحاصل نجعلها كأنه لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الا كل بضمين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الا لزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومشابه قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * ناقصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للذين * وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر * فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض * قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا يخفى في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به * ولو سلم فيجوز وهبوط آدم من الجنة بقضيه * وحاصل الجواب ان مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتزام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطة تقريباً على الأذهان وليس التناسخ عود الأرواح الى ابتدائها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكترون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الأرض السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الحيار وغيرهم (قوله واسكنهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لاجماع المسلمين ثم لإقائل بخلق الجنة دون النار فتبونها ثبوتها (قوله في المدول عن الظاهر) أي كان محتمل على التمييز عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققة مثل ونفخ في الصور وتنادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لان المعنى تخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولاً نائباً لتجعل وان المعنى نجعلها كأنه لهم فيجوز ان تكون مخلوقة ببعده ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا تمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد تخلقها في المستقبل وان الظاهرين تعارضاً فقسا قفا قصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهزء مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الا لزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فانه بعد دائماً وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال ان

بعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يردان ما لا يفني يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواحي بمنزلة العدم (باقيتان لا تضيان ولا يفتني أهلهما) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ما قبل من أنها بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنها يفتيان وبني أهلهما وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله . وقتل النفس بغير حق . وقذف المحصنة . والزنا . والفرار عن الزحف . والسر . وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والاحقاد في الحرم . وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعده عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصغر عليها البدن فهي كبيرة وكما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

وجود ما لا يفتني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أي بتقديم التاء رواه عنه الخطيب في كتابته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع . الاشرار بالله . وقتل نسمة . والفرار من الزحف . وقذف المحصنة . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . والحاد في المسجد . والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق . وأخرجه البخاري في الادب والتهجد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجهما أبو داود والطبراني في الكبير بإسناد حسن عن عمير اللبي وقدم فر الذي يستحسر بالذي يأس من روح الله (قوله ورواه أبو هريرة أكل الربا) أي ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسر هنا ما لا يتضمن كفراً كدفع ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فيسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدته الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسالك الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالافتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والانسائر أنواع الكفر نبي مخارجه (قوله اسمان اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان يجنبوا كبار ما نهون عنه نكفر عنكم بما نكف) والتوجيه ما سيجي من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

فكل معصية اذا اُضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اُضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لانخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانما واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي * من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه بمجرد الاقدام على الكبيرة لعلبة شهوة أو حمية أو لطفة أو كسل خصوصاً انا اقترب به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولانزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كوجود الصم والقراء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبثاً عن التصديق والاقترار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافر بشئ * من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً) 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 * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو ذهاب اهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا فان الكبيرة على
عند الوجه علامة عن
التصديق القلبي

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استعلاق غاية المدح والتمظيم وهو الذي نسبه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونسبه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والاقتداء بهم مصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله حمية أو أنفة) الانفة الاستكبار وفي العارة استدراك لان الحمية هي الانفة كما في الغاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالا اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله من ترك الصلاة متمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلاً أو على كفران النعمة

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وعين عليه نظائره (قوله والله لا يفتر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كثار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلاً) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلاً بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلما قيل من ان هذا قول باليجاب الحكمة تعذبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أبو الوردية لا يحتمل الإباحة قول بالتبجح العقلي فيناهي قولهم يجوز للشرع أن يحسن التبجح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لتناقضها الحكمة * نعم برد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متصفاً لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكتوله عليه السلام من ترك الصلاة متمداً فقد كفر * وفي ان العذاب مخصص بالكافر كتقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاثني الذي كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب انها متروكة الظواهر للتخصص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللإجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفتر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلاً أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلاً لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع القرامة * وأيضاً الكافر يعتقد حقا ولا العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب مخصص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد وخزي لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت به) (قوله الى غير ذلك) كتقوله تعالى (وهل يجازي الا التكفير) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازي لقوله تعالى (ومن قتل مؤمناً متمداً جزاؤه جهنم) وكتقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فأوهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكتقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاءه ودياً وان شاء نصرانياً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنبي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً ولا تراعى في كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقريظة سباق الآية فيخص من لم يحكم باليهود لانا لم نتبع بالحكم بالتوراة * وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله اكنه يخالف السباق * وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقاً منحصرأ في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزي الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلاً أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يمارض الإجماع المنعقد قبل حدوث الخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتعليق مع احتمال الاستحلال (قوله لا يفتر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله بإجماع المسلمين) إتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلاً) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة المنبئية على ما قالوا به من التبجح العقلي ومن تعليل أفعال الله تعالى بالإفراض وهي مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل آتية المحسن دونه * على غير تعذيب المسيء مثل آتية المحسن دونه * ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجنابة وقوله فيوجب جزاءه الا بدعوى بلا دليل

(قوله والمعزلة بخصوصها الخ) قد بظن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيعرض بأنه لا يصح التخصيص بالكبار

المقرونة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية إذ المغفرة بالتوبة نعم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية وايضاً هي واجبة ضدهم فلا يظهر للتعليق قاندة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم ان يقولوا كلمة ماني هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الأدلة ولا سلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا رداً لتسليم هذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن مجذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متنف بالاجماع ، وأقول لعل مرادهم ان الكريم انا أخبر بالوعد قال لائق بشاءه ان يبنى

لطلب له عقوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وايضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعزلة بخصوصها بالصغائر وبالكبائر 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 عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمخفقون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع * وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة * وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لا دليل عليها (قوله خلافاً للمعزلة) اي في منعم العفو عن الكبائر التي لم تقترن بالتوبة (قوله والمعزلة بخصوصها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك لا تنعدها الى ارادة غيره ايضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لا قابول من يتد به من المفسرين بلا ضرورة بما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة نعم للشرك وما دونه فلا نصح التفرقة وكذا نعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بين يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلافاً بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التسبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلاً وان الامتناع سمعي وذهب الكوفي وآبائه الى امتناعه عقلاً ايضاً واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فان له نارجهم) وقوله تعالى (وان الفجار لني جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل { قوله والجواب الخ } تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشموها لكل مرتكب كبيرة لم ينسب منها أي بعد تسليم كون الصبيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفاً ولا كذباً المتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والنظر ان المتأولة ايضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمعزلة التائب هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من المالكية أما من يجوزه ولا يجعله نكصاً بل بعده كراماً كالأشعرية ومن وافقهم فيجيبون ايضاً بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه { قوله كيف وهو تبديل للقول } يمكن ان يوجه

{ بما }

أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلانبات الجزء الأول من الدعوي مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا نطق بالوقوع إذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاص أو مغفرة ما عدا الكفر غير متبينة بالإجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبق التقييد بالأدليل والتبليق بالاجتناب بلا فائدة لأنه يجوز مغفرة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لانا نقول لانتم الملازمة لان جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم ففعل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض موافق

الله تعالى (ما يدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناه في حكمة ارسال الرسل وهو الجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بزيادة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويفر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتب الكبائر لم يجز تعذيبه لاجبتي انه يتمتع عقلاً بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تحبوا كبائر ما تنهون عنه فكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تفضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أتاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولينطبق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللأخبار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار *

عما قبل من ان الكرم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك فاذا قال لاعدن الظالم مثلاً فتمدبره ان لم أعف أو الا أن أسأحه أو أنكر عليه ومحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في ابعادها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازاً لا قطعاً معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى ان يجنبوا سائر أنواع الكفر من الاشرار والتمجس والتهود وغيرها أو ان يجنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سيئاتكم صغيرة وكبيرها أي ان شئنا لانه يفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ما عدا الكفر غير متبينة بالإجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصفات يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره تمسكاً بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم ففعل المراد حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض موافق المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

ويعلم ان الشفاعة لا تكون الا لمن استوفى

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) (١٧٤) أي لذنوبهم وهي نعم الكبائر (قوله بدل على نبوت الشفاعة) وعلى أنها

خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم يجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فما نسفهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على نبوت الشفاعة في الجملة والاشارة كان لذي نفعها عن الكافرين عند القصد الي تفييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمنهوم المخالفة * وقوله عليه السلام شفاعةي لاهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة مثل قوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمي الآتي وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يؤمنون ولا يجيئون ولكن تأس أصابهم النار بذنوبهم أو قال خطاياهم فأماهم الله إمامة حتى إذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضيائر فنوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافاً للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا يجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سعياً أو عفلاً لم يجزوها فلان ثبت اذا لقائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لانخرج العبد المؤمن من الإيمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على نبوت الشفاعة في الجملة) على أنها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق التماس لكنه انما يدل على نبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في انبات أصل الشفاعة انباتاً للمطلوب لان الصغار عندهم مكفرة باجتباب الكبائر * وحديث شفاعةي لاهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلنظ كنا نك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره اننا لانسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلها على عموم الاشخاص لعدم ما يفيد. ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وأنه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي التكرة في سياق النفي فيم أيضاً لوقوعه ايضاً في سياق النفي اول رجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى التكرة من حيث مفهومها المخصوص الثاني من أنها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لرررر لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع من في العالم من

ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق التماس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالعني ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلمها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان التكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للتكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يعد جديداً

{ الرجال }

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص . قلت المسلم هو

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعاً بين الادلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بما عفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان الثابت ومركب الصغيرة المحتب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل
مشقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم
يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار لقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلاً) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً * وذهبت
المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والثائب وصاحب الصغيرة اذا اجنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بالتوبة لوجهين * أحدهما انه يستحق العذاب وهو مضررة خالصة
الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز ان تعود الى الموصوف بدون صفته
والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه
الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من
تخصيص هذه الآيات بالكفار جماعاً بين الادلة لان أعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الغناء
أحدهما مع خصوص تلك النصوص * وما يقال من ان التخصيص يتنافى تسليم العموم في الاشخاص مردود
لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا * ويجوز ان يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على
انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو
جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان
كانت نطق به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة
وهو لا يمكن ان يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك
لذناً وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا تتناول الآية ثم
هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان
(قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقيح والانتصرفة
تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي مطلقاً من غير
تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

الدلالة على العموم لا ارادته
(قوله فلا معنى للعفو)
عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة غير المحتب عن
الكبيرة ممنوع والى صغيرة
المحتب غير مقيد فتأمل
(قوله لانه باطل بالاجماع)
لان جزاء الايمان هو
الجنة والخروج عن الجنة
باطل بالاجماع فتعين
الخروج عن النار وفيه
منع ظاهر لجواز ان يرام
في خلال العذاب بالتحقيق
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات) مبنى
هذا الاستدلال على ان
العمل الصالح لا يتناول
التروك ثم انه لا يدل على
عدم خلود من لا يعمل
له غير الايمان لكنه
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 الزامي
والاقتصر فيه تعالى في
ملكه لا يوصف بالظلم
(قوله مضررة خالصة)
قالوا لولا الخلود لم

ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينبغي ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا التقييد أيضاً لكنه غير مفيد ههنا

دائمة فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشغلته من كل جانب * ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن محمد * ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا لإفعال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة بتعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار هم في الدوام بالاجماع بل يجوز من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبرية

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا يتأني الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المصلحة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك بمنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمغلق العلم بذلك لا يتطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود بما يتطرق اليه المنع أيضاً وما يتسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا وما فيها ولا تفصل الا بالخلاص ضيف لجواز الانفصال لوجوه آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شلح استعماله في التأييد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكده بلفظ التأكد وتأكيده الشيء تقوية لمدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن محمد ووقف محمد فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعاً بين الأدلة * على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم الجواز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقاً) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقاً وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزله عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبلائه أي بانه وبالآيات التي بانهم عبادته المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلمانه أي بانها منزلة صادقة فيما نصنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت لبت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للإيمان وهو التعبدية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيدا جعلته آمناً * قال في شرح المقاصد الإيمان إفعال من الامن للصيرورة أو التعبدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذباً أو جعل للمغير آمناً من التكذيب والمخالفة (قوله بتعدي باللام) أي لإعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله وما أنت بمؤمن لنا)
 الاولى أن يمثل بقوله
 تعالى (أتؤمن لك واتبعك
 الارذلون) لاحتمال أن تكون
 اللام في لنا لتقوية العمل
 لا للتعبية (قوله أن يقع
 في القلب نسبة الصدق الخ)
 أي تحصل فيه منسوية
 الصدق (الى الخبر)
 ونسوته له من غير اذعان
 وقبول كما للسوفسطائي
 بالنسبة الى وجود العالم فان
 له يقيناً خالياً عن الاذعان
 هكذا حققه بعض
 المتأخرين (قوله صرح
 بذلك رئيسهم ابن سينا) *
 ان قلت يلزمه أن يندرج
 يقين السوفسطائي ونحوه
 في التصور وأنه باطل
 بالضرورة أو لا يخصص
 التقسيم قلت له أن يجمع
 حصول اليقين بدون الاذعان
 ويمنع عندهم الاذعان
 للسوفسطائي * بقى هنا
 بحث وهو ان المعنى المعبر
 عنه بكرويدن أمر قطعي
 وقد نص عليه في شرح
 المقاصد ولذا يكتفى في باب
 الايمان الذي هو التصديق
 البالغ حد الجزم والاذعان
 مع ان التصديق المنطقي
 يعم الغنى بالاتفاق فانهم
 يقسمون العلم بالمعنى الاعم

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبالباية كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
 أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخبر من غير
 اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي
 رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
 حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل نحو قوله تعالى (فأمن له لوط)
 لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعبية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعته (قوله وبالباية) أي لا اعتبار
 معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشاف ان الغالب في الاستعمال تمديته بالباية اذا تعلق بالله وبالجزم
 اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان
 والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما
 بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله
 المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو
 معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق
 المنطقي وأنه لا يصح بت القول بان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من أنه يلزم
 ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض
 الكفار من قبيل التصور دون التصديق * يقال عليه السلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله
 ان يجمع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها * (١)
 يع برد ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ولذا
 يكتفى في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد أنه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
 والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر
 البطلان * قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل نجاج
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وأنه لا يصح حينئذ القول
 واطباق القوم على ان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غابته انه يجب اشتراط أمور
 كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الحالي عن
 الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان
 الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع
 التصديق بالعذاب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالفاء المصحف في القاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من امارات التكذيب والانتكار كما لو فرضنا ان احداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانتكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عبدة الايمان ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بحسب اللغة دون الشرع لاختلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله كافي حالة الاكراه *

منه رد فخر بن تميم (تمردوا بالامارة)

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافراً اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضاً نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو مافي المواقف والمذكر في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المذموم لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي يتنافى الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخالف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في ما شرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوي أما ادلا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما نانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان ما يؤمن به فيبين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمر مخصوصه وأنه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن بس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجهادات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تحط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الاتصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والواضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرع ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكني الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعاً بل لاختلاله ببعض تلك الامور المخصوصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بين آتية وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التبي فلا يرد ان أطفال

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حل الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حال الخضوع

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاساثر ما في القلب فيالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الايمان من

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والافرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وشيخ الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لا ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقولون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أو رد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالقاضي والاشعري ومن المالكية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح والراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيها اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه لان محل اللسان وأما انه التصديق لاساثر ما في القلب فيالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ ياقلب القلوب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فعانت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أنتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

المنقولات الشرعية بحسب خصوص التعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان 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 الخ) يرد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغةً وبجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المناق قدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد قلبي باللسان كما هو مذهب الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لاسياً وقد تواتر أن الرسول وأصحابه كانوا يقتنعون بالكلمتين بمن أتى بهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير معداً بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق أماً معنى هذه اللفظة أو هي لدلالاتها على معناها وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف أنهم لا يعلمون إلا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن المراد به إنما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره من تقرير الحل أن يقال لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى إيماناً لغةً لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فإنه مكشوف بلا ستره فينبط به الأحكام الدنيوية وإنما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية * وتقرير المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وإن دل على أن الإيمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالإجماع على أن المناق كافر * على أن ما سبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الغرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله قدل على أنه لا يكفي في الإيمان قول اللسان) أي بمجرد فعله فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه التصديق كالقطنان (قوله وأيضاً الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لأن

في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول إذ لا دخل في الأوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أياً قالوا من أضر الأتكار وأظهر الأذعان بكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الأذعان ولم ينتق له الإقرار لم يستحق الجنة (قوله بسمي مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن ضد أهل اللسان والفتنة لقيام دليل الإيمان فإن إمامة الأمور الحفية كافية في صحة إطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضب والفرحان ونحوهما * وفي المواقع أن الإقرار يسمى إيماناً لغةً وبفهم منه بمعونة سياق كلامه أنه حقيقة في الإقرار أيضاً لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) لا يقال لهم يجعلون مواعاة القلب شرطاً * لا ناقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية

(الإقرار)

ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد الخ)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف وموافقها كما توهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية ☉ ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين وللقهارة ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أي الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ☉ وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بان الشرط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا) على ما مر مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يجزئ ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لاعتلى مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

(قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة)
وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (نزل الملائكة والروح) فتأويل جملة خارجاً باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

الاقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد^(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (نزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى ان يجعل ذلك الجزء كالمتقل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان الشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ما مر) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بخروج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي^(٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والتظان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا ينقل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم عالماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقد مال اليه الفلانسى فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا يخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر

معلقاته من حيثها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخري فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار المهداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الحياتين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت التوافق بما يقع جزأ من الايمان

سأ نرد في
الكتاب

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فباعتبار اجمالاً وتفصيلاً فباعتبار تفصيلاً ولا يخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الاجمالي لا يحط عن درجته كما مر فانه هو في الانصاف باصل الايمان * وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقيل المراد زيادة ثمرته وانسراق نورموضائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فتبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان العلماء أنه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين أنه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقولنا تعالى (زادهم ايماناً * ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايماناً * وما زادهم الا ايماناً ونسأباً) (قوله ولا يخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تكثر معلقاته من حيثها يجب الايمان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها لما سبق من أن الايمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عساه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فينفع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايماناً أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخري ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الايمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزبل وعبد الجبار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للاعمال أو لى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصاً * أجيب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التزك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقى التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هما في كمال

لا بما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

(الايمان)

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطئن قلبي * بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها بالصحة كون الثاني ايماناً دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يتاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصديق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكج تصديقاً وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئتين وشككنا في انها بالانبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على شئونها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والانبات والابقاع * نعم نحصل تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لاني أصله وقد يجاب أيضاً عن الآخريين بان العبادات منها ما يقع جزاءه ولا يشرع جزاءه فيأتي زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالتوافل بأسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ما يندفي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفراده بحسب قصر العمر فينفضه أعمال المزكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواضع الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفاً * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقص * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضى أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وأنه باطل اجماعاً وقول ابراهيم الخليل ولكن ليطئن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعاً الى مجرد الجلاء والحفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر التبريعة وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصديق الى الخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصديق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايمن تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يمتد تقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكني المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمن وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكبرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفبرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمن والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانتقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو محصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمن وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكان هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة أعم فنكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانتقاد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المسنني منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن نجد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سبأني من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

فن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بنته يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاتي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانتقاد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء

به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (فلم)

تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلام كلمة من * واعتراض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك البعض التحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) والايمن يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فتناقضت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها لست تحم بسهو من بيتي علم الكلام

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم تحذلب (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أعم من

الترادف والتساوي وربت
بكل منهما (قوله فيما
أخبر به من أوامره)
أي فيما أرسل ولك أن
تقول الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه مثلا
(قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لوجهه تعالى)
فهو تصديق خاص بأن
الله تعالى حق وذا يستلزم
التصديق بسائر أحكامه
فبينهما تباين ظاهر (قوله
وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى أن يقال
قولهم أسلمنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح
أن يقال ولكن قولوا
آمننا (قوله فان قيل قوله
عليه السلام الخ) هذا
معارضة في المقدمة كان
الاول معارضة في المطلوب
أعني الاتحاد وقد يقال
إذا اشترط في الشهادة
مواظاة القلب كما هو
الحق يدل الحديث على
ان الاسلام لا ينفك
عن التصديق فلا يرد
سؤال على المشايخ وليس
بشيء * لان مراد المشايخ
عدم الاتفكك من الطرفين
والتصديق لا يستلزم

المسلمين * وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن
ولا يعني بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تباينها بمعنى أنه لا ينفك
أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق
الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لوجهه تعالى وهذا لا ينفك
الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتبايران ومن أثبت التباين يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما
والاظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلية الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا إله
الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أندرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله
أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النحاة لكان شيا (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التباين حقيقة الترادف بل عدم التباين بمعنى الاتفكك
أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لانزاع في المسئلة فان الاشاعرة لا يجوزون
الاتفكك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية
الله تعالى وأنه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسم للمؤمن نفسه بكتبتها لله تعالى
بالعبودية له من غير شرك خصلا من طريق المراد منهما على واحد من كان الاسمان متباينين
لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل فعلا
(قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره
ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار
عن وجوبه أو نديه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع
لوجهه) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر
الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة
الايمان فلا تباين بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا المآل معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما ان السؤال
الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن
شهد أخرجه الشيخان وغيرها * وحديث أندرون ما الايمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس
رضي الله عنهما * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن
بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

{ ٢٤ - حواشي المفائد أول } الاعمال * على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام

وأن تعطوا من المقم الحرس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والأقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الإيمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كافر لا محالة وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحجته فالأولى تركه لما أنه يوم بالشك في الآن ولذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه إذا لم يكن للشك فلا معنى لسنى الجواز * كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب إن شاء الله لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة ولا بما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا بما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق إن شاء الله * وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أما هو في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالحائمة حتى إن المؤمن السعيد مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والمعصية وإن الكافر الشقي مات على الكفر فعوذ بالله

(قوله وذهب بعض المحققين إلخ) حاصل كلامه أن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان فنند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما بدعيه القوم من الإجماع (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر إلخ) يعني أنه المنجي والمردى لا يعني أن الإيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه أن السعادة المنند بها لمن علم الله أنه ينجم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل بلزمهم أن يكون المشرك مؤمناً سعيداً بالفعل إذ مات على الإيمان فيكون التصديق ركناً بحتم السقوط

على الصحيح وقيل من ثلاثة إلى تسعة وقيل من اثنين إلى عشرة وقيل من واحد إلى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الأشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا إلخ) هو جواب عما يقال إن لم يكن الإيمان ثابتاً فهو كافر وإن كان ثابتاً فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب إن شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) بوضع كلامه ما حكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان والخذلان فالمرء وإن كان جازماً بحصوله له لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما بدعيه القوم من الإجماع والتعويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه والإيمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو إيمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقعت عليه من النسخ وهو تلفيق ونظم الآية إنما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر إلخ) أي بمعنى أن ذلك هو المنجي والمهلك لا يعني أن إيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه أن من علم الله تعالى عن السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافقة وبالعكس

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) ويقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد بشقي) بأن يرتد بعد الأيمان نعوذ بالله (والشقي قد سعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والشقي يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يرتب عليه النجاة والتمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقينه ابرج بها عليهم فيما تصرفت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة جيدة وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتعيين بعض من نبئت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع ونخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه * ووفقا على ابن مسعود بافظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراه الزهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويح أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه محلي بالحكمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الإلطاف (قوله والبراهمة) كنا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقامد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها (١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في البصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا * وقائده بقوله مبشرين ومبينين * وطريق نبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات * وتعيين بعض من نبئت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارته المتكررة للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة الناقين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

(قوله وما أرسلناك الا رحمة
 للعالمين) فانه عليه السلام
 بين امر الدين والدنيا
 لكل من آمن وكفر
 لكن من كفر لم يهد
 بهدائه ولم ينفع برحمته
 وقد بوجه كونه عليه السلام
 رحمة للكافرين بأنهم آمنوا
 بدعائه من الخسف والسخ
 وأنت خير بأنه لا يناسب
 سوق هذا المقام (قوله
 وهي أمر يظهر بخلاف الخ)
 قيل لا بد من قديم موافقة
 الدعوى احترازاً عن مثل
 نطق الجهاد بأنه مفتر كذاب
 وأجيب بأن ذكر التحدي
 مشعر به لانه طلب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة
 بدون الموافقة وقدمت
 في صدر الكتاب ما يتعلق
 بهذا البحث فقد كره (قوله
 على انه قد أمر ونهى)
 أما الامر فهو قوله تعالى
 (اسكن أنت وزوجك الجنة)
 وأما النهي فهو قوله تعالى
 (ولا تقر باهذه الشجرة)
 الآية هذا لكن ذكر في
 المواقف والمقاصد ان هذا
 الامر والنهي كان قبل البعثة
 لانه في الجنة ولا أمته هناك
 نعم يرد أن يقال لا تكفي
 حواء أمته في الجنة

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومشذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان
 ذلك بما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تفسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس
 ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيها الثواب والعقاب
 وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني بما لا يستقل به العقل وكذا خلق
 الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها
 ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتعات لا يظهر للعقل
 الا بعد نظر دائم ومبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل
 الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم)
 أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد
 مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لو لا
 التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند
 ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري المادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب
 ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة
 أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقاً تخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات
 ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكناً في نفسه فان
 الامكان الذاتي بمعنى التجوز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جيل أحد لم يتقلب
 ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي
 كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لترض التصديق
 أو كونها تصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي
 بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم
 عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام في الكتاب الدال على أنه
 قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر بهدوتنا وليس
 احترازاً لقوله تعالى (الله يصطنق من الملائكة رسلاً ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد
 من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالهما)
 هو مبتدأ خبره بما لا يستقل به العقل والضيق للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة
 للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين امر الدين والدنيا لكل أحد قبله الفائزون وصرف عنه
 الكافرون فلم يسمعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر
 أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كينطق الجهاد بأنه مفتر كذاب على ان ذكر التحدي
 مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من
 الينونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصيغة البناء
 للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة * أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر * وأما اظهار المعجزة فلوجهين * أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى ونحدي به البلغة مع كمال بلاغهم فجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطر وأبهمهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الي المقارعة بالسيف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الايمان بشيء مما يدعيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً مادياً لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية * وثانيها أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أغنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفصيلها آحاداً كسجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبمقامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدمه حيث تحجم الابطال ووثوقه بمصصة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سبيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهل ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيها أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأنهم مكارم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعدده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اذنيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتناب بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فتوي * ثم اجنباه ربه فتاب عليه وهدى) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواضع وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة نبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه سرفوطا أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نخر ويدي لواء الحمد ولا نخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو العمدة في ثبوت النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والقرض من هذين الوجهين التقوية والتعيم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار ومبني الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبني الآخر على انه مكمل لتعريفه على ذلك الوجه أيضاً (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وجهاً وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اذنيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة إذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبني الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبني الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبني الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً ولبس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه صلى بالناس ويؤمنهم ويقدي به المهدي لانه افضل قمامته اولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعه وعشرون الفا (والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر تعدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله

ولنوله تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت ايضا عامة لما ان الله تعالى قد اغرق بالطوفان جميع اهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاه غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحلبي والبيهقي في الشعب وحي الامام الرازي والبرهان النسقي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعمنا منهم انه الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يحدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انبياء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب احكام) العطف للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب احكام يوحى اليه بنصها اذ لا يجمع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء النصريح بوقوعه في صحيح مسلم وحديث عدد الانبياء اخرج الرواية الاولى منه احمد من وجه ضعيف في مسند أبي امامة الباهلي عن أبي نذر وأما الثانية فلم تظهر بخبرها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الي وقت نزول عيسى عليه السلام فالانبياء حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علة كما في سقوط نصيب مؤمنة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والاضبط والعدالة والاسلام وعدم الظن

لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة
الرسالة (صادقين ناصحين) للخفاق لئلا تبطل قائمة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن
لا يسيء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن نعت الكبائر عند
الجمهور خلافاً للحشوية وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فيجوز
لاكثرين واما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجائني واتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق
الا ما يدل على الحسة كسرفة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فينتهوا
عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتبوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
النفرة كهم الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

(قوله أما عمداً فبالاجماع)
أي الكذب عمداً فيما
يتعلق بأمر الشرائع باطل
بالاجماع اذ لو جاز لبطل
دلالة المعجزة وهو محال
وهكذا في السهو وقال
القاضي دلالة المعجزة فيما
تعمد اليه وأما ما كان بلا
عمد فلا يدخل تحت
التصديق بالمعجزة (قوله
وفي عصمتهم عن سائر
الذنوب) يعني به ما سوي
الكذب في التبليغ (قوله
أو العقل) وهو مذهب
المعتزلة قالوا صدور الكبيرة
يؤدي الى النفرة اثنان
عن الاتقياد وفيه فوات
الانصلاح والغرض من
البعثة ويرد عليه ان الفساد
في الظهور والكلام في الصدور

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة)
قد سبق اثني عشر على ان هذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة اعم من الرسالة
(قوله اما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء فيما يبلغونه عن الاحكام لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهواً فعند الاكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فانه يجوز صدور
الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهواً ونسبانا مصيراً منه الى عدم دخوله
تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه
واما ما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك
نقض لدالاتها هكذا في المواقف وغيره ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعمد الكذب فيما دلت
المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره
أو معصية أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من
الخوارج فيجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يجيب به هنا
(قوله وانما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان المعصية فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم
الفساد في القبح العقلي ووجوب رعاية الاصلح يمتنع ذلك عقلاً لان ظهور الكبائر عنهم عمداً
يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم
الاتقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم * ورد بان الفساد في الظهور والكلام في
الصدور (قوله فيجوز الاكثرين) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً
بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعياض
المنعم وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجمفر
ابن بشر * والمهر بنتج فسكون أو بفتحين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية
هم الذين شايعوا علماً وقالوا انه الامام الحق بالحق وان الامامة لا يخرج عنه ولا عن اولاده

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * وردبانه يفضي الى اخفاء الله بالكلمة اذا ولي الارقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة * وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن

قبل الوحي وبهده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء * يشعر بكذب أو مصيبة فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فمصره عن ظاهره ان أمكن والافحبول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في السجدة النبوية (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه والاسند بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل مر اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تقريظ وتقصير في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن فسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما ينهم صح استثنائه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاقبة كما يعاقب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (والله تعالى كتب أثرها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * ورد في المواضع بأنه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلمة اذا ولي الارقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة المواقف أو عدمه * ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن جرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك * وأنت خير بان الجواز لا يهتني العدم * على انه يجوز أن يتنى خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرزون بالمعروف وتمنون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تحريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصححين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والام يتناولها بالاسم بالسجود فلم يكن قاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للادنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليبا) أي استثناء طريق صحة انضاله التغليب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا لجماعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه ملاذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحة فانه حق لا مريبة فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

جرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فمصره عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر يحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة افعالهم ووفور عقولهم وقوتها بانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد بالاولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه * وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كدوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى

ان يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال * وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولها بالاسم بالسجود فلم يوجد فقده عن أمر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بلامرية (قوله صح استثنائه منهم تغليبا) حيث يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وغيرهم بالملائكة تغليبا

ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقرء
المسموع وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة والإنجيل والزيور كما أن القرآن
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل
ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قرأته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر
ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله
تعالى وسلم في البقعة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق) أي ثابت بالخبر
المشهور حتى أن منكره يكون مبتدعاً وانكاره وادعاء استحاله عما بينى على أصول الفلاسفة
والأفخرق والالتمام على السموات جائز والأجسام منبألة يصح على كل ما يصح على الآخر والله
تعالى قادر على الممكنات كلها* فقوله في البقعة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على
ما روى عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وروى عن عائشة رضي
الله عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي
سحر لا يتضمنه لم يكن كقراً قال الشيخ أبو منصور القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ
بل فيه تفصيل فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرائط الإتيان فهو كفر والأفلا (قوله وهو واحد)
أي من حيث أنه كلام الله تعالى لأنه صفته الأزلية التي لا تكسر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان
تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرء فكان نظم الإنجيل غير نظم التوراة مثلاً وكان
القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لأنه
واحد من تلك الحثية وأن تفاوت المقرء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على
صفة قاضية مثل كونه أنفع كسورة العصر فإن فيها الحث على الإيمان والعمل الصالح والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس إلى ما ليس كذلك
كسورة أبي لهب هذا ما ذهب إليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي
الحسن والقاضي أبي بكر خلافة وأنه لا يقال في كلام الله أن بعضاً منه أفضل من بعض وكان
طرد المنع في النظم دفعا لابهام التفاضل في النفسى كما طرد المنع من القول بأنه مخلوق خشية ابهام
خلق النفسى (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخارى وغيره أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال لابي سعيد ابن المعلى لا تعلمك أعظم سورة في القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين
(قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم إلى أنه تعالى نسخ جميعها وإن ما ثبت لنا من الأحكام التي وافقت
ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا* قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه أن
الثابت بالأحاد إنما هو خصوصيات ما آل إليه عروجه من السماء إلى الجنة أو العرش أو غيرها
وأن معراجه من السماء إلى ما شاء الله تعالى مشهور أيضاً (قوله والأجسام منبألة) أي فيجوز
الحرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية) قال في شرح المقاصد وانت خير بانه على
تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة
وأجماع القرون اللاحقة (قوله وروى عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن
مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد) أي
الكل متحد من حيث أنه
كلام الله تعالى وأن تفاوت
من حيث خصوصيات النظم
المقرء فمعطف التفاوت
على التعدد قريب من
معطف التفسيرى ولك
أن تقول كلها كذا ثم الله تعالى
أي دال عليه فعنى الوحدة
ظاهر والاول انبى بقوله
كما أن القرآن كلام واحد
(قوله أي ثابت بالخبر المشهور)
يفهم منه أن المعراج إلى
السماء أيضاً مشهور وما ثبت
بطريق الأحاد هو خصوصية
ما إليه من الجنة أو غيرها

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجاً) ان وافق غرضه والاسمي اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء والاسدراج (قوله وايضاً الكتاب ناطق الخ) ان قبل الاول ارهاص النبوة عيسى عليه السلام او معجزة لذكره عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد انبائها ولا يضرنا تسميته ارهاصاً ومعجزة لبي هو عن أمته وسباق الآيات

أربناك الا فتنة للناس) واجب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعاً وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس بما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا 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 ما شاء الله تعالى لشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاداً ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهالك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقروناً بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حفة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلاً) ولما روى انه لما ورد مائة قال لكأني أنظر الى مصارع النجوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لا بينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه يمكن ذلك الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السنين وقد نكح ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجاً) اي ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عينه الموراء فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اي من حيث نص فيه على انها جلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا حبيب وتناقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيتك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

بدل على انه لم يكن هناك دعوى للنبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكرا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات) (أنى لك هذا) كذافي شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فسادها

على ان سؤال زكريا يحتمل

ان يكون امتحاناً لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيها معنى المجازاة فلا بدلها من جواب فان تجردا عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجباً (بقرة تكلم) أي تكلم تخذف إحدى التاءين فقال عليه السلام (آمنت بهذا) أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لا شراً كما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله) (والتي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهوام) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولفان السرخسي وغيرهما (وكلام الجهاد والعجاء) أما كلام الجهاد فكما روى انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما فصعدا فسمعت وسمعا تسييحها واما كلام المعجاء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهتم من الاعداء أو غير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لا مير جيشه ياسارية الجليل الجليل مخذراً له من وراء الجليل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النبل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى * ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (انه ولي ولن يكن ولياً الا وان يكون محققاً) أي مصداقاً للحق (في ديانتهم وديانتهم الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهي 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 عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولي

معجزات زكريا وسليمان عليهما السلام او الاولى ارهاصا لبسبى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الواو وحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقبل الالف ياء مخبئة (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن نسبة بدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة موتة فقطعت يده وقتل أبده الله تعالى يديه جناحين يطير بهما في الجنة (قصة) تسييح القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث ابي هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكلاعي في سيرته (وقصة) جريان النبل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضري في سيرته (قوله أشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة خلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر بولد بعدد لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المعراج بالتردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما مات قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثلثة نزوجتكما (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة بما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخالفاً من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين * والانصاف انه ان أريد بالافضالية كثرة التواب فهو كرامة للولي ومعجزة لنبية وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجاً (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر مارواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء برفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لم يرد لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقاً والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بابي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا يفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة (قوله وكان السلف كانوا متوقفين) أي لا يهبطون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختتين) هما عثمان وعلي

والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا نبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضاً (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد نبينا يفتي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب المظاه من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والافضل من افضل منهم أفضل ولذا قال سابقاً والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل

(والختين)

على علي عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

فلتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نياتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (نابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه وباجلته وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر هو عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهتلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من الخلافات والحجرات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاهم والحنن بفتح المعجمة والمنتاة القويحة هو الصهر (قوله فلتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال في شرح المقاصد لا كلام في جوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليه لذلك بل القصة كما في الصحيح أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر بأنه ما بدر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راعيا في ذلك مصوبا له * وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخاري من رواية عمر بن مبيون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد ان يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائريهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة وتفاقم

(قوله فلتوقف جهة) لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب
أمر لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى ورسوله عليه السلام
والاخبار متعارضة وأما
كثرة الفضائل فما يعلم
بتنوع الاحوال وقد تواتر
في حق علي رضي الله تعالى
عنه ما يدل على جوم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه
بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم
التاء على صيغة المجهول
والمشهور ان ابا بكر رضي
الله تعالى عنه خطب حين
وفاته عليه السلام وقال
لا يد لهذا الدين ممن
يقوم به فقالوا نعم لكن
نظرفي هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا
بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية
وأحزابه بغوا عن طاعته
مع اعترافهم بأنه أفضل
أهل زمانه وانه الاحق
بالامامة منه بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان
رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النصر في باب الامامة وإيراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعارية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أدل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كسر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل املم ولان كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعباد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصفائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الازراك * قلنا نعم يحصل

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاة تكون ثلاثين سنة (قوله لوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والتبجح العقليين * وأيضاً لو وجب على الله تعالى ما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجسدة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لبراهيم (اني جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

الفتن وان الامهال لينتقم نمكنه ويلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المثاقب وابن حبان من حديث سفينة بالفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكعبة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين فبقي قبل رأس الثلاثين نحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي الحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً. وسمعا كما ذهب اليه الحافظ والسكيني وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الحسن والتبجح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الازراك) ليس منهم من أنصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون مبتهية جاهلية * فلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة ببناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الاثمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مخفياً) من أعين الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعدا * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد احتفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيلأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والحضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد واتقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص بنبي هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) بمعنى يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الاثمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار ولم ينكره أحد نصار مجعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الامة كلهم)
لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه إنما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

الانتظام بالنسبة الى عموم رؤسهم لاهل الأقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أى بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دنوي أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصى الامة كلهم) أجيب أيضاً بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ما يشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرهما أيضاً كما قيل (قوله على الرضى) هو بكسر الراء وفتح الصاد وابنه محمد التقي بصيغة فاعل من التقوي وابنه علي التقي بنون وقاف نسبة الى التقاء * وحديث الاثمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبراني والبيهقي في السنن وقال رجال اسنادهم نقات لا مطمئن فيهم ورواه عن أنس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم انسان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعنى في قصة السقيفة اوردته الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(٢٠٠) بصته * رده عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينفي

عنه مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريباً اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطيب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطيب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطيب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قريظ بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بصته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والحواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالم وحقبة العصمة أن لا يخفق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحميلاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لانزيل المحنة وهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمماً لصح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن انارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سيلاً والبدن مشغول بخدمة المولى مستحضر في عين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبى والجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائياً) أي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكنه (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور يخل بالعرض من نصب الامام الخبري ولغظ أبي بكر لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال و أنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرحم تبع لبرهم وقاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لاولاد النضر) هو مقاله الاكثر

(قوله مع عدم القطع الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم) قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً * ان قات حقيقة العصمة كما ذكره عدم خالق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لصورها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالمعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لانزيل المحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يتمتعن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملاً (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب

(قوله)

أيضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب والالتصين وحيث لا اشكال اصلا

(قوله ولا ينزول الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا ينال) (٣٠١) عهدي الظالمين فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء
وزمانى بقاء * لانا نقول
الوصول بالمعنى المصدرى
أمر آتى لبقائه وانما الباقي
هو الوصول بالمعنى الحاصل
بالمصدر ومدلول الفعل
حقيقة هو الاول * على ان
صح الافعال لا يحدث
فلنأمل (قوله ولان العصمة
ليست بشرط للامامة
ابتداء الخ) * يرد عليه انه
ان أريد بالعصمة ملكة
الاجتناب فلا تقرب اذ
المطلوب ان لا يشترط عدم
الفسق وان أريد عدم الفسق
فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع
حيث قالوا بشرط العدالة
في الامامة لان الفاسق لا
يصلح لامر الدين ولا
يوثق بأوامره (قوله قلنا
انه لما فرغ من مقاصد علم
الكلام الخ) اعلم ان مباحث
الامامة وان كانت من الفقه
لكن لما شاع بين الناس
في باب الامامة اعتقادات
فاسدة ومالت فزق أهل
البدع والاهواء الى تعصبات
باردة تكاد تقضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين
ألحقت تلك المباحث بالكلام
وأدرجت في تعريفه عونا

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد
ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادون لهم ويقيمون
الجمع والاعباد باذنه ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء اولى وعن
الشافعي رحمه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس
من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لغته فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من
أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي
ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب نصب غيره اشارة القصة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء اثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا
قيل الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل بنزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه
بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتضى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتضى وانه اذا أخذ
للقاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر
وقاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وقاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
وأهل الأهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المتع عن الصلاة خلف
الفاسق والبدع فجمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والبدع وهذا
اذ لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر وأما اذ أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه 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 جميعاً (ويصلي على كل بر وقاجر)
اذا مات على الايمان للاجماع وقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة *
فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لبرادها في أصول الكلام وان أريد
ان اعتقاده حية ذلك واجب وهذا من الاصول لجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام
وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبد من المسائل التي يتبر بها أهل السنة من غيرهم
بما خلف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء
كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (ونكف عن ذكر

(قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلوونهم ثم الذين يلوونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يخلف ولا
يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بجوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين
أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان نالهما ومن سرته حسنه وساءته سيئته فهو مؤمن *
وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله
ابن مغفل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

للقاصرين وضوا للائمة المهتدين عن نطاعن المبتدعين

(٢٦ - خواتم المقائد اول)

لا تخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فيبغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أ كابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والحجرات فله محامل وتأويلات فسبهم والظن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كفندف عائشة رضي الله عنها والافدعة وفق وبالجملة لم ينقل عن السلف المحمدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم النبي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازة أو رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما نواتر معناه وان كان تفاصيلها آحاداً نحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (وتشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أ كثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا تشهد بالجنة أو النار لاحد بينه بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (وزي المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل عني ابن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

(قوله ولا نصيفه) هو مكال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحتمل بمعنى النصف فالضمير للمدة (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بمحبي بمعنى ان الحجة المتعلقة بهم عين الحجة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس) هذا آما يتم في خصوصيات الاشخاص وآما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآ كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواء الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا تشهد بالجنة أو النار لاحد بينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهيل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبيد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضا سبعون رجلاً وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلاد اليهودي الذي أسلم عند موته وحارثة بن الربيع وأبي عامر الأشعري وابي موسى وغيرهم وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه ابن

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للعقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللعقيم يوماً وليلة إذا تطهر قلبه خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضوا الله عنهم برون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال السكبرخي أني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن يحب الشيخين ولا تظن في الختين ونسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبت تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناه من الخبز فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أواني الخمر ثم نسح لعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد نصار مسكراً فإن القول بحرمته قبله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكلمات الأولياء فلما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالربوبية وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعموم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفع بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على ما سوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمزفت والعللة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخمير ما ينبت فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه براقته فيشربه (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول ما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني المسمى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية السكالم الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدس وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فان اكل الناس في الحج والايام
هم الاييام خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حتمهم اتموا اكله وأما قوله عليه الصلاة
والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضرمه ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي
تشر ظواهرها بالجهة والجسبة ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه *
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمنسرد والمحكم بل ما يعر أقسام النظم على ما هو
المتعارف (والمعدول عنها) أي عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم
بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه
تكذيباً للذي عليه الصلاة والسلام فبما علم بجيشه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من
ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تتكشف على أرباب
السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص)
بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر)
لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال
المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق
(والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل
قطعي يكفر والا فلا بان تكون حرمة لعينه أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكح ذوى المحارم أو شرب
الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فعناه انه عصمه) صدر الحديث يشير
الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان
اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحمل النسخ فمحكم والا فان لم يحمل التأويل ففسر والا فان سبق لاجل
ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض تخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً
فشكل أو نقلاً فمحمل أو لم يدرك أصلاً فمتشابه (قوله ومع ذلك ففيها اشارات) أي كما يقال في
قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن حجة الله تعالى
اذا دخلت قلب عبد استلقت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث
صار في غاية الصلاح وجعلت أعز ما كان فيه قبلها أدلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمة لعينه)
أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل ككل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف منكح
المحارم فان التحريم لحرمتين (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو
الاصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم بحريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فعناه انه عصمه
من الذنوب) أو معناه انه
وفقه للتوبة الخالصة والتائب
من الذنب كمن لا ذنب له
(قوله لا يقال ليست هذه
من النص) اعلم ان اللفظ
اذا ظهر منه المراد فان
لم يحمل النسخ فمحكم والا
فان لم يحمل التأويل ففسر
والا فان سبق لاجل ذلك
المراد فنص والا فظاهر
واذا خفي المراد فان خفي
لعارض تخفي وان خفي
لنفسه وأدرك عقلاً
فشكل أو نقلاً فمحمل أو
لم يدرك أصلاً فمتشابه
(قوله اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعي) ولم يكن
المتحل مؤولاً في غير
ضروريات الدين فتأويل
الفلاسفة دلائل حدوث
العالم ونحوه لا مدفع كفرهم
هذا في غير الاجماع
القطعي متفق عليه وأما
كفر منكره ففيه خلاف

السلعة أو يحكم الجهل لا يكفر ولو تمني أن لا يكون الخمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً
 نأشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا تمني أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر لأن
 حرمة هذين ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن
 يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الجبض انه
 واستحل وطء امرأته الخائض بكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي
 استحلاله الاواطاة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم
 من أسماءه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعده يكفر وكذا لو تمني أن لا يكون نبي من
 الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو فحك على وجه الرضا من تكلم بالكفر وكذا
 جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة بألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون
 تبعاً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتي لامرأة
 اكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اخذ صلى امير القبلة
 بغير طهارة متعمداً بكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً
 غير ذلك من القروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يياس من روح الله الا القوم
 ككافرون) (والامن من مكر الله تعالى كفر) اذ (لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان
 الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من
 تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل
 السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بياتس ولا آمن لانه على تقدير العصيان
 يأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن أن يجذله الله فيكتسب
 اصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من
 عة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس
 ن اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب

(قوله موافقة للحكمة)
 أي في حد ذاتها مع قطع
 النظر عن حال الاشخاص
 والازمان لعدم اختلافها
 باختلاف تلك الحال وأما
 مثل حرمة الخمر فالحكمة
 فيه ليست ذاتية فتعني
 خلافه بمحتمل أن يكون
 ارادة تبديل حال
 الاشخاص والازمان (قوله
 فان قيل الجزم بان العاصي
 يكون في النار يأس) أي
 على تقدير كون الجزم عاصياً
 وقس عليه قوله أمن (قوله
 ومن قواعد أهل السنة
 الخ) معنى هذه القاعدة
 انه لا يكفر في المسائل
 الاجتهادية اذ لا نزاع في
 تكفير من أنكر شيئاً من
 ضروريات الدين ثم ان
 هذه القاعدة للشيخ الاشعري
 وبعض متأبيه وأما البعض
 الآخر فلم يوافقهم وهم
 الذين كفروا المعتزلة
 والشيعة في بعض المسائل
 فلا احتياج الى الجمع لعدم
 اتحاد القائل

الخواص فإنه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسألة
 اذا لم يكن له نية تقضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح
 هو مقرر في اصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص
 زمان فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر فان الحكمة فيها ليست
 به فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) يعني أن يكون الصحيح
 ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص
 كتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون
 اذا لا كفر بالنسبة عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله والياس من الله كفر
 من من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى
 اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد أن لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص
 أن (قوله فان قيل الجزم بان العاصي الخ) أي على تقدير كون الجزم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كونه يدعون معرفة الامور فممن كان يزعم أن له رثياً من الجن وتابعة تلتقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الا سببه فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالنيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو اطلاق بطريق المعجزة أو السكرامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فبما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعياً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشبهة تساري الوجود والنبوت والعدم يرادف النبي فهذا حكم ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود أو لعدمه أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فان رجع الي النقل وتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عندهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كتبت والمرء يجزي بعباده لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنائز وقد تواتره السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن جادة أنه قال يارسول الله إن أم سعد ماتت فأى الصدقة أفضل قال الماء خضر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله) ان له رثياً من الجن (قوله) قال في الصحاح يقال به رثياً من الجن أي مس قائلني ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورثياً على وزن فعيل وتابعة بالصب عطف على رثياً وهو اسم لفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلاحاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل * وحدثت من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي فهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رثياً) هو بفتح الراء وكسر الهاء زمة وتشد يد الباء التحتية أي جنباً رآه أي تبدي له بحيث يراه (قوله من أن الشبهة تساري الوجود) في بعض النسخ تسارق بالقاف وبوجهه في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولنظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يع اتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد وجود يفيد قاعدة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحدثت ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحدث سعد بن جادة أخرجه أبو داود وغيره * وحدث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب زوى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفتنى حذر عن قدره والثناء ينفع مما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّ على قرية فان الله تعالى رفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات وبضحي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باسم أو قطية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صغراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختاف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتمعه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فتحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابوالقاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من الجن تطرد الناس الى محشرهم والآحاديث الصحاح في هذه الاشراف كثيرة جداً فقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعاء ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله تخسف بالشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

ينزل وان البلاء لينزل فبقائه الدعاء فيعنى أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البير لطيفي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل بقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن امية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضى الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قات يارسول الله ما كانت محفف ابراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المتلي المفرور اني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزه بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يع البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجاهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطي)
 ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
 مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في
 المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد ومحقق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون
 لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحيداً أما أن لا يكون من الله تعالى عليه
 دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
 وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغرضه
 وخفاؤه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس
 بآثم وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب
 بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه
 وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانه فإني بما كلف به من
 الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحججة القطبية التي مدلولها حق أئبته * والدليل على
 ان المجتهد قد يخطئ * وجوده * الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو النبي ولو كان
 كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم
 حينئذ وفيه * الثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
 متوازرة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي
 حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ * أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

(قوله والضمير للحكومة

أو النبي) * هي بضم الفاء

اسم كالتنوي وبمعناه روى

ان غنم قوم أفسدت ليلاً

زرع قوم حنم دارد

عليه السلام بالغم اصحاب

الحرث فقال سليمان عليه

السلام وهو ابن احدى

عشرة سنة غير هذا ارفق

بالفريقين وهو ان يدفع

الحرث الى ارباب للشاة

يقومون عليه حتى يعود

الى هبته الاولى وتدفع

الشاة الى اهل الحرث

ينتفعون بها ثم يترادون

فقال داود عليه السلام

القضاء ما قضيت وحكم

بذلك * واعترض على هذا

الدليل بأنه يحتمل أن يكون

التخصيص لكون ما فهمه

سليمان عليه السلام أحق

كما يشمر به قوله غير

هذا ارفق

الهزرة وكسر المهملة والنقار ي كسر المعجمة وقاه ثم راء (قوله الاصلية) أي كالا اعتقادات كحدوث
 العالم ونسبوت الباري وصفاته وبيعة الرسل وحكم الخطأ فيها مخالف لحكمه في غيرها فالخطئ في
 هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالاجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
 من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك
 القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين بصادفه من شاء الله تعالى (قوله
 والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم أنه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح أنه لا يثم
 بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يآثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى
 أن غنم قوم أفسدت زروع جماعة ليلاً فأمر داود بالغم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
 احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها
 وشغورها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان ثم يترادون * وحديث ان
 أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور
 وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث
 عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد
 ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أني
 عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثمن مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لكم رأيي

والا فني ومن الشيطان وقد اشهر تحطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالتأني بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من رسل عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمت على) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضي الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادته واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلية والعملية مع وجود العوائق فان بك صواباً فمن الله وان بك خطأ فمن قلمي أري لها صدفة ناسئها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول المسئلة (قوله ورسول البشر) عبر بالرسول دون الانبياء لان الرسول والنبى عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على اننا مور به سجود تكمرة وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال ان يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة لهم وان يكون سجود تحية قائماً مقام السلام في عرفنا وان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليميز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من اهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوماً حجة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

يكون كترع الحنف قبل الوصول الى شط النهر

{ ٢٧ -- حواشي العقائد اول }

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة ونحكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهبولى والصورة قوية على الافعال المعجبية عالمة بالسكواتن ماضيا وآنها من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني 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 والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اذ لان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (ان يستكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل الله ان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترتي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا تقابل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصراني استعظموا المسيح بحجت برتفع من ان يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يرى الاكهم والابرص وبجي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراهيم الاكهم والابرص واحياء الموتى فالترقي والموتى هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لاني مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله آرا لا وآخرا

تمت *

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفي على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة من العالمين ولا جهة لنفسه بغيره بالكثير من الخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وطاهمهم على طامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز اولي (قوله وبعض الاشاعرة) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلبي (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواح مجردة وانهم يتدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقتصرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه اجمعين تم

وبليه بحوله تعالى حثية الفاضل المحقق عبد الحكيم السالكوني مع جامع التقارير عليها

فقهنا

شرح العقائد النسفية

صفحة	صفحة
٩٢	٢
الدليل على قدمه تعالى	خطبة الكتاب
٩٤	١٢
الدليل على كونه تعالى حيا وقادراً وعظيماً وسميماً وبصيراً ومشيئاً وليس بعرض	تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٩٥	٢٤
الدليل على كونه تعالى ليس جسماً	الفرق بين الحق والصدق
٩٦	٣٦
الدليل على كونه تعالى ليس جوهرية	مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٩٧	٣٨
الدليل على كونه تعالى ليس مصوراً ولا محدوداً ولا معدوماً ولا متبعضاً ولا منجزثاً ولا متركباً ولا متتابعاً	مبحث أسباب العلم للخلاق ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والمثل
٩٨	٤٧
الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمسائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان	فالخبر من جنس الخ والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
١٠٣	٥٣
ولا يشبهه شيء	والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وأما العقل الخ
١٠٣	٦٠
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء	تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البهانة والاكتساب
١٠٤	٦٤
مبحث اثبات الصفات	الالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
١١٣	٦٧
صفة العلم	مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
١١٥	٧١
صفة القدرة والحياة	الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
١١٦	٧٧
صفة القوة والسمع والبصر	الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
١١٧	٨٠
صفة الارادة والمشية	وهنا أبحاث الاولة انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجوامر والاجسام الخ
١١٨	٨٢
صفة الفعل والتخليق والتزويق	مبحث الذات المحدث للعالم هو الله تعالى
١١٩	٨٣
صفة الكلام	الدليل على وجوب وجوده تعالى
١٢٤	٨٥
مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق	ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
١٢٩	٨٦
صفة التكوين والدليل عليها	الدليل على وحدانيته تعالى
١٣٣	٨٩
التكوين غير المكون عندنا	اعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقتناعية
١٣٥	
صفة الارادة والدليل عليها	
١٣٦	
مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها	
١٤٢	
مبحث الافعال كلها بخاق الله تعالى والدليل عليها	
١٥٠	
مبحث الاستطاعة مع الفعل	

صحيفة	صحيفة
عمر ثم عثمان ثم علي وخلائقهم على هذا الترتيب أيضا	١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه
١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة	١٥٦ مبحث الاجل
» مبحث الامامة	١٥٨ مبحث الرزق
١٩٩ مبحث يشترط أن يكون الامام قرشيا	١٥٩ مبحث الهداية
٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالنسب والجور	١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
» مبحث تجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ	١٦١ مبحث عذاب القبر
» مبحث بحجب الكف عن الضمن في الصحابة	١٦٣ مبحث البعث
٢٠٢ مبحث لشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها	١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق والسؤال حق
» مبحث نرى المسيح على الحنين في الحضر والسفر	١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق
٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة	١٦٨ مبحث الكبيرة
» مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء	١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة
» مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي	» الاستحلال كفر
٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ	» مبحث الشفاعة ثابتة
» مبحث رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستمراء بالشرعية كفر	١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار
٢٠٥ مبحث البأس من الله تعالى كفر والامن من مكر الله تعالى كفر	١٧٦ مبحث الايمان
٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر	١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص
» مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم	١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد
٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات	١٨٧ مبحث النبوات
» مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة فهو حق	١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام والدليل على نبوتهما
٢٠٨ مبحث الجتهد قد يخطئ ويصيب	١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليها
٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل الملائكة الخ	» مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ
	» مبحث الكتب المنزلة من السماء
	١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق
	١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق
	١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم