خطی کز مشک بر مرجان نوشتند محبت نامهٔ برجان نوشتند

به از روی ریا آواز خوش

که این حظ نفس است و آن قوت روح

چه خوش باشد از نرم و خوش

بگوش حریفان مست صبوح

ساقی مکرو ظیفهٔ حافظ زیاده داد

حاشیة لبعض الفضلا
علی شرح العقاید
للتفتازانی

בית הספרים הלאומי
וה אוניברסיטאי
ירושלים

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى الهمنا حقايق الحكمة ودقايق الكلام وتيسر لنا سلوك طريق التحقيق
فى مقاصد عقايد اهل الاسلام ونور قلوبنا بعد اصول الشرع والاحكام الذى
اسس قواعد الدين على مبانى اليقين واحكمه غاية الاحكام والصلوة على
رسوله المبعوث لدعوة الخلق الى دار الاسلام وعلى آله واصحابه البررة الكرام
الى يوم القيام وبعد فقد سألنى بعض اخوانى واجلة خلانى ان اجمع لهم حواشى
لشرح العقايد الذى صنفه الفاضل الكامل المتاخرين عمدة المقررين سعد الملة
والدين التفتازانى تغمده الله بغفرانه واسكنه بحابح جنانه وابين فيه قواعده
المبهمة وافصل فصوله المجملة وازيل الكلام فى موضع مال الشارح فيه الى ترك
الاطناب واقتصر على حل مقاصده حين مال الى التذييل فى شرح الكتاب
فشرعت فيه مع قلة البضاعة ورجلى فى مضمار هذه الصناعة وليس المقصود
ان اعدنى فى صنف المصنفين بل المرام افادة المستفدين والله المستعان
وعليه التكلان الحمد لله المتوحد بجلال ذاته ضمن الخطبة معظم اصطلاحات
الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتقدس والكمال
رعاية لبراعة الاستهلال واختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته
عن ذاته بخلاف وحده يغره المستفاد منه وكذا الكلام فى المقدس والجبروت
سوا العظمة وفيها شئ من المبالغة المنبئ عنها زيادة زيادة اللفظ وفى اصطلا
المتكلمين عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات ح
وصفات الجلال صفاته السلبية كما ان صفات الكمال هى صفاته الثبوتية وذلك
لان صفات الجلال صفات القهر والقهر يستفاد من السلب من حيث هو سلب كما ان اللطف يستفاد من الحجاب من حيث هو
الحجاب بناء على ان الوجود خير والعدم شر فالاضافة فى نعوت الجبروت
اضافة المسمى الى اسمه ان اطلقت على معناها الاصطلاحى كما ان الاضافة
فى جلال ذاته من اضافة الصفة الى الموصوف وكذا الاضافة فى قوله بساطع

الخ من اضافة الصفة الى الموصوف الى الخ الظاهرة التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل
آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها طاوباكشح المقال هو كناية عن الاعراض
ومحافيا اى متباعدا والاقتصاد الوسط ولفظ الاطناب والاخلال بيان لطرفى الاقتصاد
ما يتعلق بكيفية العمل اى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به والذى يتعلق بكيفية الاعتقاد وهو الذى
يجب علينا علمه فقط فاستعملوا بالنظر والاستدلال هذا ناظر الى علم التوحيد وقوله والاجتهاد
والاستنباط هذا ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله كان
قولهم الكلام فى كذا اى قالوا فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات
النبوات كذا والكلام فى اثبات كلام الله كذا وعلى هذا سائر الابواب والفصول فيصير
بحث كذا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكامل والصحايف
والبحر يد والمواقف والطوالع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المولف فى هذا اولاه
الفن هذا هو كلام القدماء اى هذا حال القدماء فى باب العقايد كما يقال تكلم كلام فلان اى
تبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام فى تدوين القدماء بهذا المقدار وهو ان القدماء اقتصروا فى
علم الكلام على رد اهل البدعة والاهواء كالمعتزلة والرافضة وغيرهما من فرق الاسلامية وعلى ترتيب
الابواب والفصول وعلى كثرة المسايل بادلتها من غير تعرض للمتعلقة كالكتاب الفقه الاكبر لابى حنيفة "
وكالهادى لاحمد بن محمد الحنفى وغيرها من الكتب الحنفية والشافعية وهو الموافق لقول الشارح
وهذا هو كلام المتاخرين ومعظم خلافياته الضمير راجع الى القدماء لا الى مضافه "
وهو الكلام مع فرق الاسلامية فقط اى لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان
المتاخرون فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم كلامهم وسموا المعتزلة والقاضى العبد
الجبار من المتاخرين من اكابرهم يقولون كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال فى القرآن
فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وتنقض هذا بقوله فان
لم يومنوا الى فاعتزلون المراد من الاعتزال ههنا العزلة عن الايمان الذى هو الكفر العزلة

عن الكفر والباطل قوله يوجب ذات المطيع وعقاب العاصي هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل
وقوله ونفي الصفات علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل
عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يتم به صفة لم يكن آمرا ولا ناهيا وكان التعذيب
منه على بعض الالفاظ ظلما واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في
الخلق فلم يتم التوحيد الحقيقي ولله در من قال وحسن المقال قوم يسمون جهلا محض ظلمهم عدلا
واثر اكفهم باسم توحيدا توحيد مبطل للعدل لو علموا وعدلهم يبطل التوحيد تسديدا من يبطل حين الكشف
يثبته بكبته في ذاك او فنده تنفيدا (اي اسكته) وما نقل عن السلف جواب سوال مقدر تقديره
انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته
وقراءته فاجاب عنه بقوله انما هو للمعصين للذنب والناجز عن تحصيل اليقين الخ واما الطعن
المنقول عن السلف فهو ما ذكر في الفتاوي الكبرى بهذه العبارة تكلم الكلام والنظر والمناظرة
وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روي ان حماد بن ابي سليمان كان يتكلم في الكلام فكتب الامام عنه
فقال له حماد وقد رأيتك وانت تتكلم فما بالك تنهاني فقال يا ابتي كنا نتكلم وكل واحد منا كان
الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم اليوم يتكلمون وكل واحد منكم تريدون ان يزل صاحبه فكانه
يريد ان يكفر ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه اهل الحق وهم الذين يثبتون
ما هو الحق وهم الدين عند الله بالحق والبراهين وهم اهل السنة فانهم سموا الحق اما بتفسير واضح
او بدليل صحيح وانما عبر عنهم اهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا التفصيل على غيره لان ما يذكر بعد
من اثبات حدوث العالم وغيرها موقوف على بيان الكلية الاشياء حقيقة فان احدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء
وحقيقة العلم وحقيقة القدم والحدث لم يمكن التكلم معه جائزا في هذه الاشياء قال الفاضل
المحقق في شرح مقامات العارفين اعلم ان العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع
بما يليه من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وما صدر عنه من الانوار والافعال في النشاة
الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المبادي والمبدا والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل

النظر والاستدلال وبانيهما طريقه اهل الرياضة والمجدة والسالكون للطريقة الاولى ان
التزموا ملة من ملل الانبياء افهم المتكلمون والافهم المشاؤن والسالكون لطريقة الثانية
ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفة والمتشرعون والافهم الحكماء الاشراقيون
والمص لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهداء الانبياء ومقتديا للمتكلمين خصوصا اهل
السنة منهم قال اهل الحق باعتبار اشتمالها على ذلك اى باعتبار اشتمال كل واحد
من الافعال والعقايد وغيرها على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع قوله فعند شارع في الاقوال ص
فعلم من هذا ان بين الصدق والحق عموما وخصوصا مطلقا وقوله فقد تفرق فباعتبار
هذا الفرق يكون بين الصدق والحق ساسا فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار قوله مع قطع النظر
عن ذلك اى عن كل واحد من التحقق والتشخص ان ما تشيده صانع الاشياء بدل من الضمير الغايب ملخط حقايق الاسماء ص
او مفعول ثان لتشيده واما قول الشارح انا ابو النجم وشعري شعري فلتضمن اسم نوع وصفة الكمال تضمن
اسم خاتم الطود اوقعه خبرا وكذا سوى اى انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو المعروف بالبلاغة
وهذا المعنى ليس ببديع في قولنا حقايق الاشياء ثابتة واجب الوجود لان المراد به ان المسمى بحقايق الاشياء موجود ص
ثابتة في الواقع اى كل ما تشتمل حقيقة من حقايق الاشياء ويطلق عليه اسم من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما
اشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس المراد به هو المراد بذكر كل والجواب اى جواب قوله قيل المراد الخ اى العلم بجنس ص *
الحقايق صحيح ردا على القائلين بان قولنا حقايق الاشياء رد للعقول بانه لا ثبوت للشئ من الحقايق
لانهم نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقولنا والعلم بها صحيح رد لقولهم ولا علم بوجه
حقيقة الشئ ولا لعدم ثبوتها لكونه نوعا من الحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفية النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود
وهذا معنى قولهم لان في نفيها سوء ادب اى في نفي حقايق الاشياء ثبوتها وهذا اسقط بعض شارحي العمدة بان
بان النفي عدم ليس بشئ والكلام في حقايق الاشياء كما هو من البين معنى الانتفاء وربما يوجه قولهم ان في
نفيها ثبوتها لوجهين اخرين عدولا عن الوجه الاول ربما يتوهم ان النظر المذكور يرد عليه احدهما

احدهما ان النفي يعتبر النافي فيقول ان كان عدما فلا يحتاج وجود النافي وان كان وجودا فلا
حاجة الى ارادة النافي وثانيهما ان كان لعلة ثبوتها وان كان حال علمها فالنفي
يتوجه الى المعدوم والنفي في الموجود مع ان النفي ايجاب منفول عليه ايضا ان النفي للمتصور شائع مطبع
النظر عن شموله وثبوته في الخارج وهذا ليس نفي المعدوم كما اذا لم يات الدار اليوم زيد وقيل ليس زيد اليوم
في الدار لم يكن نفي المعدوم وكذا ليس نفي النفي واما يكون كذا ان لو كان نفي عدمه وليس كذلك فان علة قولكم
لان في نفيها ثبوتها لا يصح لانهم ينفون بهذا حقايق الاشياء فكيف يكون مثبتين لها لان ذلك يؤدي الى الجمع
بين المتضادين لانه اذا كان النافي للحقيقة مثبتا لها كان اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباتها وذلك
جمع بين النقيضين وهذا باطل لانه يلزم ان يكون الشيء الواحد دالا على موضوع حقيقته وعلى ما هو ضده هكذا موضوع
في حاله واحده وهو محال فلم ان الاستحالة انما يثبت اذا لم يكن نفي الشيء سببا لاثبات ذلك الشيء اما
اذا كان سببا فلا استحالة فان من نفي حقيقة الاشياء والعلم بها معدوم حقيقي نفي الحقيقة ونفي العلم بها مع انه
شيء ولا يخفى انه انما يتم على العادية لا يقال لا يتم سبيا من الاستدلال والالزام على العادية ايضا
اذ ليس شيء من مقدماتها متحققة ومعلومة عندهم فكيف تعدية ما عليهم لانا نقول ان كل شيء معلوم لها
عندهم فقد تحقق الشيء وهو الشيء وان لم يتحقق كان الصاحب مذهب اللادرية لا مذهب العادية بل الاستدلال
من طرفهم لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم حتى يثبت بها مدعاهم فكيف لا لم ينا قض مذهبهم
وموصفه بحيث يها المذكور فمن قال بهي به هذا الحد المنقول عن ابي منصور الماتريدي قيد بالمذ
كور ليندرج كلية الموجود والمعدوم فيرد عليكم من معلوم يحصل بالفكر ولا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه
وعكن ان يعبر عنه فالشيء الذي هو غير مذكور يمكن ان يذكر كلاف قولهم لعله عرف بعضهم العلم بهذا وهو اولى
من التعريف المذكور اولا لانه لا يشمل غير من التصديقات احدهما ان يكون هناك بعض ولا يحمل
كما اشمل له الحد الاول فيكون الحد الثاني ما عدا دون الاول هو لا يحمل البعض يحمل الشيئين والثاني ان لا يكون
هناك بعض ويصدق عليه ايضا ان يقال لا يحمل البعض اعلم انهم اختلفوا في ان للموجود والمعدوم
بعض ام لا فقيل نقيض زيد لا زيد وقال بعضهم هذا عدول لا نقيض قيل والحق انه لا بعض لها

لان نقيض الشئ رفعه وسلبه لا عدوله لان اسباب الشئ واثبات عدمه يرسمان ولا يصح هذا
الكلام حق اتضاحه الا بان يراد بكلام ذكره بعض فضلاء العصر وهو ان العلم يطلق بالاشتراك على معنيين
احدهما اعم وهو المصطلح بين ارباب العقول اعني الحضور الذهني مطلقا سواء كان ذلك الحضور من
طريق الحواشي اولا وسواء كان مفيدا بالحكم اولا فالعلم بهذا المعنى يرادف مطلق التصور الذي يساوي
التصورات والتصديقات نفسه كانت او غير نفسه والاخر بحث لا يساوي غير التقيض وهو المصطلح
عند ارباب هذا الفن فالتعريف الاول ان كان موافقا لما هو الاعم لكنه مخالف لما هو المصطلح عندهم هذا
انما يكون لو حمل التعلق على مطلق الانكشاف تاما او ناقصا ما لو حمل على الانكشاف التام المذكور فالتعريف
الاول موافق للمصطلح عندهم فان قلت هو اعتراف بوجود مالك الاحتراز في التعريفات عنه من اللفظ
المشترك او المجاز قلت وجوب الاحتراز مع وجود القرينة وهو العرف والاصطلاح ممنوع والتعريف
الثاني وان كان موافقا في جانب التصديقات لما هو المصطلح لكنه مخالف في جانب التصورات لان
كلا من التصور سواء كان مطابقا لما هو في الواقع او غير مطابق يكون علما لانه يصدق عليه انه غير محتمل
للنقيض لعدم النقيض له لان الاحتمال للنقيض مركب واسعاء المركب اما باثنتا جمع احراده او
باسعاء واحد منها هذا لو قيل بان التصورات ليس لها نقائض اما لو قيل بعدم بعضها فالتعريف غير
مساو للتصورات لان كلا من التصور يحتمل النقيض لان التصورات كان بوجه هو لا يتنافى منه
بالكنه والحقيقة فاحتمل خلاف الواقع وان كان بالحد والرسم فكذلك كما هو في نفس الامر كان
حاصل الكلام غير معلوم لعراء به فان قلت التصور بالوجه كان او بالكنه لا يحتمل النقيض لانه لا وجود له
في غير الاذهان لانه من العوارض الذهنية فاذا عرض تصور في ذهن باي وجه كان فالواقع ليس الا ذاك
فلا احتمال للنقيض قلت لا كذلك فانا نجد في مطالعة صورة من شئ واقعة في الذهن للحاج
لان التمييز المذكور في التعريف انما لا يحتمل النقيض اذا كانت الصورة التي سماها التمييز مطابقة لما هو الواقع
وذلك موقوف على تيقن الواقع كما هو لان الاحتمال وعدمه انما هو بحسب نفس الامر وذلك معلوم
بالبداهة عاجم هذا البيان فان هذا المحل قد خفي على كثير من الاذهان فساء على عدم التنبه بالمكان

يعني قد يعصم بهذا التعريف بالمثال وقال العلم صفة يوجب تميزا بين المتعلق لا يحتمل النقيض ح
لا تشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي تركن القيد فقد حسن
ولذا اصاره الشارح لكنه لا تشمل غير اي كما ينبغي ان يشمل قلنا هذا اي كون السبب العلم بلا
وحاصل الجواب انه اراد السبب الظاهري لا ان المدركات التي هي سبب الحواس لكونه غير مشكوك
فيها جعل المشايخ سببا بواسطتها والحر الصادق وان كان دليلا في ادراك الحواس لكون طرفيه السمع الا انه لما
كان اكثر العلوم الدينية مستفادا منه جعلوه سببا ثالثا وان كان مرجع الكل اي حي العقل وان
اراد السبب المقتضي في الجملة فله وجه وان الكل اعظم من حركة مثال الاولى وان نور القمر مستفاد
من الشمس مثال للثاني وان السقمونيا سهيل الصفرا مثال الثالث اي ان العالم حادث مثال
ترتيب المقدمات وقوله هو الفعل مفعول جعلوا بمعنى القوة الخامسة اي لا بمعنى السمع الذي
هو الاذن والبصر الذي هو العين ولا بمعنى المصدر هو حمل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في
تعريفها وهي قوة والحر الصادق على بعض انما يصدق الحصر في النوعين على تقدير كون
صدق الخبر بمجرد النظر الى مفهومه وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر وعند اقه
اي مصداق الخبر المتواتر وعند البعض مصداق الحر المتواتر عدو المخبرين حتى شرط بعضهم كونه
اثنا عشر وبعضهم سبعين فقال الشارح ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة روى لا قولهم ويشترط الانتهاء
الى الحس حتى لا تعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة والعلم الحاصل من التواتر لا يكون حجة
على الغير لجواز ان لا يكون ذلك حاصلا له كما في الحدس والتجربة فكل خبر بعد العلم الضروري من غير شبهة
وهو متواتر وما لا يكون فهو غير متواتر فلا يرد خبر قبل عيسى وغيره من معجزات زادت
واستثنا لها والاخر اي في المعنى وان كان البعد اي في اللفظ لانه حصل فيه علمان اي مثلا ان
وعلمان خبر علم واحد بخلاف الوجه الثاني فانه حصل فيه علم واحد وقيل انما قال اصول لانه على
تقدير عطف النكرة على الارادة لا فائدة في عدد العاشر وعلى تقدير عطفه على المعلوم يكون
وعدده بالعاشر فائدة والاولى ان يقال لا فائدة في العطف اصلا لان كون العلم بالمعلول الحاصل

لا سوفسطى على كونه فى البلد ان العامه تحوم حوله هنا امر ان اى فى مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم
واما خبر النصارى جواب عن سوال مقدر تقديره ان كان الخبر المتواتر يوجب العلم فليكن هذا
الخبر ايضا موجبا للعلم لكن المخالف لنا لى بط فالمعدوم مثله فاجاب الشارح بقوله نوا بوه ممنوع لان
شرط التواتر وهو عدم تصور التواطؤ فى الكذب غير موجودة لان ملته صلعم نقل عن الدين
الذى خلفه المسيح وكانوا سبعة فقرو سبعين من مثلهم التواطؤ على الكذب واعلم ان عبارة
الشارح فى قوله واما خبر النصارى غير سديد والصحيح ان يقول خبر اليهود انصا لانه قال فى السنن
المسيح شرح ولان اليهود نقلوا صلب عيسى بالسواء وحكم التنزيل ما حق به وهو قوله ع اما قتلنا المسيح
الى قوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم لانه فى حكاية الله اقوال اليهود وافعالهم الشنيعة
بالانبياء عليهم السلام ولعله وقع سهوا من النساخ او نقال ان النصارى وافقهم على ذلك ونقلوه
متواترا وملتنى ذلك صاحب العمدة فان قيل خبر كل واحد من هذا سوال على الامر الاول وقوله
بعد ذلك فان قيل الضرورة سوال على الامر الثانى والمكابرة هى التى لم تكن العرض
اظهار الصواب ولكن الزام الخصم والمعاند هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم من
كلامه وكلام صاحبه الفاصل الرسول البشر من النبى والرسول ان النبى اعم من الرسول لان
الرسول نبى الى شرع ابتداء او نسخ بعض احكام شريعة سابقه وقوله ع وما ارسلنا من
رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضى المغايرة والى هذا التفرقة اشار
عن ربه وقد شرط فيه الكتاب وهو اشار الذى يمكن التوصل وانما ذكر الامكان لان الدليل
لا يجب كونه دليلا لعدم التطرق بالفعل والمراد بصحيح التطرق ان يتفكر على الوجه الذى يكون ذلك
الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان التطرق على
وجه حدوثه واما اذا كان التطرق على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصا نع
صانع الثانى اوفق من حيث اللزوم لان العلم بالشئ انما يلزم من العلم بالمعدوم مسلما من مجرد تصور
الموضوع اللهم الان يراد بالعلم به التصديق بالوجه المخصوص فح يمكن حمله على الوجه الاول ايضا

لكنه مع تكلف ولهذا قال او نحن وميل في الوجه الاول فقيه ان هذا التعريف الثاني بدون عبارة قيد
وموافقة للتعريف الاول مع عناية لان العلم بوجود العالم مطلقا لا يستلزم العلم بوجود الصانع
بل العلم بوجود العالم بصفة حدوثه يستلزم العلم بوجود الصانع والا لكان جهلا اي وان لم يكن
مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضروري في اليقين وان لم يكن ثابتا
كان بطلا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك قال وقل هذا اعما يكون
اي بلفظ هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم
بخبر الرسول في المتواتر فقط بدل على حقيقته هذا الاحتمال الجواب وحاصل السؤال اما متواترا او احاد
قال كان الاول حصل في النوع الاول وان كان الثاني فلا يكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
فخرج الى القسم اي فترجع خبر الرسول الى الخبر المتواتر فح لا يصح تقسيم الخبر الصادق الى قسمين وحاصل
جوابه انا لا نراد بخبر الرسول اعم من ذلك بان يسمع من فيه او تواتر عنه او غيره كل بان نقل باحاد
ولم تظفر النفس في تقليهم ولم يحتمل النقيض حال جازمة ومثل خبر الصحابي المعتمد عليه او غيره لان هذا
المعنى هو الذي تواتر بخلاف التواتر بوجود مكة او بغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه
خبر فلان مثلا فان قيل لما كان مضمون المتواتر خبر الرسول لم يسد لالبا ولم يكن مضمونه خبر غيره عرم
كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول الى المعاد الغائب ومضمون خبر غيره راجع الى الشاهد بمجرد كونه
خبرا فان قيل فعلى هذا لا يكون خبر الرسول بمجرد كونه خبرا مفيدا للعلم فلا يصدق القسم عليه بخبر الواحد
المحفوف بالقرائن والجواب ان خبر الرسول يفيد العلم بواسطة لازمة له وهو كونه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة وعدم قبيل المفيد بنفسه العلم بخلاف خبر الواحد المحفوف بالقرائن فان الواسطة لازمة له فلم يعد
من قبيل المفيد بنفسه في حكم المتواتر يعني خبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا
يكون سبب العلم لعامة الخلق فان قلت لا بد يكونه في حكم المتواتر انه متواتر ممنوع لان الاجماع قد ينعقد
على ما ليس مستندا الى الحق ولا تواتر في مثله وان اريد غيره فلا يلزم لكل شيء العلل قلت المراد في حكم المتواتر
سنده او محله لان للاجماع سندا او اهله معتمدون عليه فهو محال يعني ان الشارع قد اجاب عن نظر

اهل الاجماع بانه داخل فی حکم المتواتر وقوله وقد اجاب اشارة الی جواب اخر عن هذا
السوال او رده الشارح فی کتابهم وهو غیر مرضی عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان کلا من
فی الخبر الذی یفید العلم بحد ذاته یکون خبر جماعة قطع النظر عن القرائن المفیدة للعلم بین وخبر
اهل الاجماع لیس کذلک لان کونه مفیدا للعلم بالنظر الی الادلة یخرج عن النوعین
لا یخرج الخبر ونظره الشارح وقال فعلی هذا ینبغی ان یکون خبر الرسول اذا صار جاء عن
متواترا لان افاده للعلم بالواسطة الاتی واسطة خبر الرسول لازمة له غیر منفک عنها فهذا
اعدمی فعل الاصار المقتدی به فی خلاف الواسطة ثم علی الدالة علی کونه الاجماع حجة لازمة
له ایضا والا لم یکن دلیلا علیه وهو لما عن الادلة لا یلزم الانفکاک واما الفعل فهو موجود
فیکفی للکلیة بالذات والجزئیات بواسطة الاتی والمراد بالقرائن هی القواعد التی یتوصل بها
لا معرفة کیفیة اظهار ما هو حق وصواب فی نفسها او قیل هی قوة ممیزة بین الامور الحسنة والقبیحة
وقیل هی ملکة مجردة للانسان فی حکمه وشکاکیته وقیل هی ملکة حاصلة للنفس بالتجارب یستنبط
بها الصالح والاغراض وهذا معنی ما یحصل بالوفوق علی التواجد او نفس العلم بالکل وهذا
معنی العلم بوجوب الوجود وجواز الجائزات وامتناع المستحیلات کذا ذکره الشارح فی التلویح
لا یخفی ان حصر ما یفید العلم بهذا استنادا محض ولا صحیح سببا للعلم لانا نقول لم لا یجوز ان الاختلاف الواقع
هو واقع فی مقتضیه العقل بل الواقع للتحلل فی استعماله ولان اختلاف العاملین فی الحکم لا یوجب اختلاف
العقلین کما ان الاختلاف من الطولین فی الحکم لا یوجب اختلاف الطولین حتی سلم الحصر
هذا اختلف ظهر بطلان شبهته وان فرق بینهما بان فعل العقل له مدخل فی موجه الحکم دون الطول
فقد ابطل مذهبه لانه لما انکر اولا بان العقل لیس بسبب لافادة العلم اصلا ثم اعترف بان
العقل له مدخل فی موجه الحکم فی امر خاص هو ابطال لمذهبه وقلنا ایضا لا یختلف حجیة القول
واما وقع هذه الاختلاف اما لتصور الخطا او لعصور الناظرین فی شرائط النظر او فی ادراک العقل
الکامل وعدم العلم بالمطلوب وجوده فعله ومصلوحیه لله کما لیل من الوجه الذی علی عدل وان

لاينقطع قاطع عن اتمامه والقاطع صو الميل الى الطبع في بعض المعلومات كالتنويه فان طبعهم تنزع
المصاره وعد خلق المصار والصاح من الصاح فلم يسموه اى الحكم فقالوا ايضا لمن ولو نظروا
بالعقل لعرفوا ان في خلقها حكما بالغه واعتبر هذا النظر الغير بان العمر لبله القدر لاتحلف صه النظار ولما الا
ح اولا الشهر فربما يقع فيه الاختلاف اما لتصور النظر او لتصور الناظرين في الشرائط اولا يعد خلا
يكون معارفته فبثت ان النظر الصحيح مفيد للعلم كذا قال فان قيل بالفاء الدالة على التعقيب والتوليد
قلنا العروى قد يقع صه خلاف هذا التسليم للسوال الاول ومنع لازمه ما يعاق من العقلاء فيه
اشاره الى خلاف المعتزله فان عندهم لاتفاوت في الفعل لكونه مناط التكليف من وجوب الصلوة
والصوم وغيرها والاستواء في التكليف يقتضي الاستواء فيما هو مناط له قلنا ما يتعلق عليه اسم الفعل
كاف لصحة التكليف والزياده حصل من الامر والنظر قد ثبت بسليم للشق الثاني ومنع لازمه ولما
قال هو ثبت بلفظ قد الدالة على حركه الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض
الاشياء بادلة كثيره باى دليل كان وشهاده من الاخبار كقوله عم في حق النساء ما رايت ناقصات العقل
والدين ولهذا جعل الشارع شهادة امراتين بمنزله شهاده واحد من الرجال وليس ذلك
الا لقله الدرك والضبط والعقل فضل من الله ومنه وهما تنافيا بان يحث قابليه المحل واستعداده
فزيد ويلغص لكونه فاعلا مختارا لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم يتغير وكل متغير حادث
ينتج العالم حادث اى هذا العلم بحدوث العالم فقد اخرج بهذا التقدير والتعبير صور القياس
فلا يكون نظرا ولا سيما باسمه وكما في البديهيات يثبت ذلك على صورة الدليل والقياس فلا يقال
لذلك دليل بل تنبيهات وقيل هذا الجواب الاعلى والمقصد الاقصى بالقياس المشتبه الاصول غير مقبول
عندى ذوى العقول وتقريبا لا يكون بحصله معذورا للمحلول لانه يكون غير حاصل بالكسب فيكون
على هذا التغيير بين الضروري والكسبي مباينة كليه بل بين الاستدلالية ايضا لان مباين الاعم مباين
الاخص وقد يقال في مقابله الاستدلالية يكون بين الضروري والاستدلالي مباينه ولا يلزم منه
ان يكون بينه وبين الاكتسابية ايضا كذلك لان مباين الاخص لا يلزم ان يكون مباينا للاعم

بل بين

ل بين الضروري والاكتسابي عموم وخصوص مطلق فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب الهداية
وبيان توجيه التناقض ههنا انه جعل اولا العلم الحاصل من نظر العقل من قسم الاكتسابي الذي هو
مقابل للضروري ثم قسم الحاصل من نظر العقل الى ضروري واستدلالي فكانه قال العلم من نظر العقل
من قسم الاكتسابي الذي هو مقابل للضروري ثم قسم الحاصل من نظر العقل الى ضروري واستدلالي
فكانه قال العلم الحاصل من نظر العقل اكتسابي ثم قال بعد ذلك الحاصل من العلم الحاصل من نظر العقل
كالحاصل باكتسابي لان كونه ضروريا في قوة كونه ليس باكتسابي ودفع هذا التناقض يظهر بالتامل في كلام
الشارح او قال واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
بطريق التقييد وهو صدور الشيء عن شيء لا بالارادة التابعة للعلم والداعية لزيادة
بعضهم قيد اللزوم والدوام وقال بعضهم الالهام لا يكون الا في الخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها
وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء بل الصحة من قولهم
صح الدليل اي تم ولزم على الخصم فايرادها للتنبيه على انه ليس من اسباب الاحتجاج والالزام وعلى هذا لا يرد
قول الشارح الا ان يخصص الصحيح بالذكر مما لا وجه له فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف
الالهام الصادر من الله رسوله ﷺ فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس بسبب لمعرفة صحة الاديان
والمذاهب ان كل واحد يدعي انه الهم صحة قوله وفساد قول خصمه صوري الى القول بصحة الاديان
المتناقضة او يقال في اظهار خطائهم لانا نعلم ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان
صح الالهامي هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا
لم يكن العمل بصحة كل الالهام على الاطلاق فلم يتم الدليل على صحته فصار المرجع سوى الدليل الالهام و
مثل هذا الاستدلال بعض اصحابنا على العتزلي في قولهم بخلق محمد مصطفى وكانه اراد بالعلم ما لا يشتمل هذه
الارادة منقوض بتعريف العلم وهو قوله صفة يتجلى بها المذكور الا انه حمل الشارح التجلي على الانكشاف
التام ليلا يشتمل الظن والعلم بحدوث العالم ذكر في كتاب العلم ذكر ما بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الكتب
وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحق الاحمدية لانه اذا لم يكن

محدثا كان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا وح لا فايدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل الانبياء
لعدم القيمة وعدم الغنا، للعالم ولزم تكذيب الانبيا، والرسل فلزم الكذب ملاسا من الشارع
والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب العقليه اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او
قديم الذات والصفات معا وقديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الثانى وهو ان يقول
الرابع مما لا يقول به عاقل اما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات فهو قول جمهور المسلمين
واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات والصفة وهو قول ارسطاليس ومن
اهل الاسلام قول ابى على وابى نصر فارابى وزعم هولا ان السموات قديمه بذواتها وصفاتها كالشكل
والمقدار وغيرهما لكن سوى الاوضاع والحركات الحرسان فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى ولها وضع
معين مسبوق باخر الى ما لا اول لها وتكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات
واما القسم الثالث فهو ان الاجام قديمة بالذات حادثة بالصفة وهو قول العلامة سفه الدين كانوا
وقيل ارسطو بالزمان ثم اختلفوا سوا الا فى تلك الذات التى هى اصل الاجام فمنهم من زعموا انها جسم
فقط ومنهم من زعموا انها ليست جسما الاجسامه والفرقه الاولى اختلفوا فى ذلك فقيل كان جوهرة فذابت
بنظر البارى اليها وصارت ماء وقد جاء فى الجلد الاول من التوراة ما يدل عليه وقيل كان ذلك الا
صل ارضا فحصل الماء من تلطفه والهوا من تطليف الماء والنارى بلطيف الهوا وقيل كان
ذلك الاصل هوا، متوسطة بين اللطيف والكثيف وسهولة قبوله الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض
من تكثيفه وقيل كان ذلك الاصل بلا فصل لطافتها وهو ام المركبات واصل الحيوانات ولم يذهب احد الى
كونها عالمة وقيل اقوال غير ذلك فمن رام تفصيلها وحصرها عليه بالمطولات فمن لم يستطع طول المحصلات
فعليه بانتشاق الموه منها مما يعلم به الصانع ولذلك ما عالم لا ذعان وجود الصانع كالشفع فى العين
صنوات الف فصاعدا عالم فى العالم بجميع ما سوى الله كما هو المشهور فى قوله كما يقال على الجميع يقال
على كل معدود من اثنين سوا، كان بطريق الحقيقة او المجاز فمنه تبين جواب سوال السايل بان العالم
جمع ملكوى الله ملكوى الله واحد يتصف بالغيرة فما وجه فى قوله رب العالمين بجميع احراه هذا

شعر

الشيء بان العالم هو المجموع ويكون ردا على مذهب اوقدم بعض الاجزاء كالهيولى لكن بالنوع
اى نوع هذه الاشياء قديم لاجزاء سانها ان نظرا الى حقيقة صور الصناع مع قطع النظر عن الصور الجسمية
والصورة النوعية لانها لان الصورة الجسمية تقبل الانفصال والنوعية تقبل الكون والفنا د
ولا تخلج فى قلبك ان المراد منه الصورة النوعية لانه لو كان كذلك لا بالنوعية بزيادة لا فعال هكذا
لكن لا بالنوع اعلم ان الحكماء زعموا ان هيولى العناصر قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة لا شخصها
وصورها النوعية وهى التى تمايزها بعض الاجسام عن بعض حدثت بجنسها لا بنوعها اما الاول
فلان الهيولى لو كانت حادثة حدوثا تماريا لكان لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل حادث
زمانى فهو مسبوق بمادة واما الثانى فلان شيئا من الصور النوعية لا يلزم الصانع بجواز الكون
والفساد على كل واحد من الاجسام المعينة منها يكون حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديما
بمعنى انه كلما تحقق زمان الا وبسيط النار والهواء والماء والارض كان موجودا منه والعرق ظاهر بين هذه
النار وبين النار فتلك النار قديمة وكذا فى سائر العناصر واما الثالث فهو ان الصور النوعية
قديمة بجنسها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تحلف وتبدل لم تكن قديمة
بنوعها جزما بل بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية مطلقا فالاعيان اى ممكن ليلا يشتمل على واجب
الوجود وانما سرمدا ممكن لانه جعله من اقسام العالم والفرق بين تعريف المتكلمين والفلاسفة للعرض
ان تعريف المتكلمين لا يتناول صفات الله تعالى فانها قديمة بذات الله مع امتناع امتناعه بغيره
وتعريف الفلاسفة شاملها لانهم لم يشترطوا التحيز فى التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى
ليست جوهرا ولا اعراضا عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا بجزء ما بعالم التحيز اخر
ممكون وبالعكس وقيل فى قيامه تعالى انه يصح وجوده لا فى محل بمعنى انه لا يحل عن محله يصح وجوده لا فى محل
بمعنى انه سواء كان مركبا او غير مركب بخلاف العرض فانه يستحيل وجوده لا فى محل اذ تعرف بهذا ان
العلم يستحيل ان يوجد حركة غير قائمة بالمحل ولهذا قام جميع العالم الا فى محل وهذا مركب والجسم او غير
مركب كالجوهر هكذا ذكر فى متن القلايد وهو على مذهب المتكلمين حيث الجوهر يتحيز فى حيز عندهم

لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد ان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة واما على
مذهب الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجواهر اما ان تكون
محلا اولا والاول الهيولى والثانى لا يخ من ان تكون حالا فى المحل اولا والاول الصورة والثانى لا يخ
من ان تكون مركبا من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثانى المفارق وصولا
من ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الناطقة الانسانية ان تعلق بالانسان والفلكية
ان تعلق بالفلك والثانى العقل اما مركب من جزءين المراد هيهنا بيان ادنى مرتبة المجسم وهو عند
الحكماء والاشاعرة وعند بعض المعتزلة وبعض المشايخ الحسمة لابد من بساطة اجزائه لتحقق الابعاد البسيطة
وجمهور المتأخرين عرفوا الجسم الطبيعى بانه الجوهر القابل للابعاد البسيطة المتقاطعة على الزوايا
القائمة فعلى هذا لابد من تناهى اجزائه والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه
بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا
القائمة انه اذا قام خط عمودا عليه لا مثلة له الى احد الطرفين اصلا حصلت من جنبيه زوايا
متساوية يقال لكل واحدة منهما قائمة هكذا فاذا كان ما يلى احد الطرفين كانت احدى
الزاويتين صغرى وسمى الحاد والاخرى كبرى وسمى المنفرجة هكذا واعترض على هذا التعريف بانه
تعريف الشئ على ما اخفى منه لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك لان كل عاقل يعلم الجسم وينصور الجسمية مع انه
لا يخطر بباله الزوايا القائمة ولا الامتدادات الثلث بالفعل او بالقوة وبان الجزء الذى لا يتجزى فانها
امور لا يتصور الا الافراد من الناس ولهذا ذهب الامام الى ان الجسم اولى التصور غير محتاج الى تعريف فقال
الموافق الجسم يطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى وهو
الطبيعة التى مبدء الآثار وعرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وثانيهما
الجسم التعليمى يسمى تعليميا اذ بحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يتدرون
بها فى ابتداء امرهم لانها سهلة ودلائلها تفيد تنبيه النفس ملكة ان لا تتبع ودها وعرفوا بانه كم قابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة على الزوايا القائمة لو اردنا ان نجعلها فى رسم قلنا هذا القابل من غير تكلف الجوهر والكم هذا عند

الحكماء

الحكماء واما عند المتكلمين هو ان الجسم قابل للقسمة وقابل المعه له هو الطول والعرض والعمق
قوله قلولا ان مجرد التركيب كاف وهي جزئين يوجد مجرد التركيب فيكون جسما فقلي هذا كلام من قال لا يدل
الجسم من مجاسه اجزاء قول لا برهان عليه بل هو محكم اذ لفظ الجسم عباره عن مطلق التركيب في حقيقة
اللغة والتحصيل الابري فان اهل اللغه يقولون هذا جسم للمبالغه والجسم هو المتحصل ولولا ان الجسم
اسم للمركب الذي يجري فيه التزايل فيهما تجاوز فيه المبالغة والتفضيل الابري ان الوجود والقيام
بالذات لما لم يجري التزايد فيهما لا يصح ان يقال هذا اوجد من ذاك واعوم منه للزوم التركيب وباجتماع
الجزم الى جزم حصل التركيب فيكون جسما فنقول اما الجسم المركب فلا نزاع في انه مركب من اجزاء
حاصله بالفعل متماثلة كبدن الانسان والجسم البسيط فاختلف في تركيبه من الاجزاء، وضبط الاقوال
فيه ان يقال لا شك في انه قابل للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصله بالفعل اولا وعلى
كلا التقديرين اما ان تكون متماثلة او غير متماثلة فحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول ان
يكون مؤلفا من اجزاء متماثلة بالفعل وكل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما الى لا قطع
لصغره ولا كسر الصلابته ولا وهما للعجز عن تميز احد طرفيه عن الاخر ولا فرضا لانه يلزم منه محالات وهذا
مذهب المتكلمين ومنهم من ذهب ابا انها لا يقبل الانقسام العقلي ويقبل الانقسام الوهمي والفرضي
الثاني ان الاجزاء حاصله بالفعل لكنها غير متماثلة وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير
متماثلة وهو مذهب جمهور الحكماء فان قالوا ان الاجسام المركبة فيها بالفعل وانها منحلة في النهاية
كما هو عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متماثلة والرابع الاجزاء بالقوة ومتماثلة وهو مذهب
شهرستاني لا سحر عقلاني الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال ان ناقضه اكثر من مثبته وانما قال يقبل
لا يجري لان الجوهر وحده يقال بمعنى اخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا اولا بل لا بد من القال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة وقولنا المجردة قيد للعقول والنفوس اي المجردة
من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية والا فالفلكية اعلم ان المحل اعم من ان
يسمى موضوعا وان لم يقوم به ماده وهيولى والجسم مركب من امرين يحل احدهما في الاخر يسمى المحل

هيولى والحال صوره والهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال يحل للصور
من الجسمية والنوعية ولا يتحقق الهيولى والصوره من زياده بيان اورده الامام فى المطالب
العالية فقال انا نجد اجساما تختلف فى الصور مماثلة فى المادة كالسكين والسيف والناس والمنشار
فانها كلها مصنوعة من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى كان كل واحد منها الاخرى والصورة
والشكل فتقول هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها تختلف وكذلك السرير مجعول من الخشب ويختلف فى الاشكال
والصور اذا عرفت هذا فتقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الشكل والهيولى
الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل فيه الصنايع صنعة كالخشب للنجارين والحديد للحدادين
والتراب والماء للبناءين والعود للحايك والدقيق للخباز وعلى هذا التفسير فكل صانع فلا بد له من جسم
يعمل منه وفيه صنعة وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال والنقوش التى يعملها الصناع
فى ذلك الجسم فهى الصور والهيولى المرسلة الثانية فهى هيولى الطبيعية فهى الماء والهواء والنار والارض وذلك
لان كل ما تحت فلك القمر من الشكاثات اعنى المعادن والنباتات والحيوان انما تكون من هذه الاربعة
والباقى قبل الفساد واما المرتبة الثالثة وهى هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى يحصل منه جملة العالم
الجسمانى اعنى الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة وهى الهيولى
الاولى فعند بعضهم هى لاجزاء التى لا تتجزى وعند آخرين ذات قابلة بنفسها تحل فيه الجسمية مجردة من كل
القابل وذلك المقبول ذات الجسم فلنا فط على هذا الكلام فانه من مزل الاقدام لو وضع حقنة على كرة
سطح حتى الكره فط به واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط فيها فى جميع الجوانب متساوية السطح الجسمى هو
الذى طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط اعلم ان سطح والخط والنقطة عندهم نهاية للخط
وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمى واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا متناهيين حيث
ذهبوا الى ان الجوهر الفرد سالك فى الطول فيحصل منها خط والخطوط سالكة فى العرض فيحصل السطح
والسطوح سالكة فى العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على مذهب هؤلاء جوهر ان لا محالة لان السالك
من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المتفق عليها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يتوهم من النقطة السالكة

سوالاد وضع غير منقسم سو جوهر يعنه سو مفهوم الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان
النقط موجوده وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب
وجود الجوهر الفرد وان كانت عرضا لم ينقسم بجملها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فكون انقسام بجملها كذلك ومحلها سو جوهر مثبت جوهر فرد وسو
المدعى والكل ضعيف اي اقوى الادلة وكشرها وتوجيهه عن الاول ان اللام غير المط والمط غير اللام الجواب عن
لان اللازم سون المط والمطلعد سون الخ، ولا يلزم من سون النقط سعر الخ، لان انقسام المحل
لا يستلزم انقسام الحال الا اذا كان الحلول حلولا سريانيا وليس حلول النقط والخط والسطح كذلك
فانا نمنعه واطراف فمن شرطها ان لا يسري الكل وهذا موجه لو سلم كون النهايات وهذا عند
المتكلمين في حيز المنع فانا عندهم ما به النهاية وتحقيقه سواضع اخر وتوجيه الجواب من الثاني ان قولكم
النقطة والصر بكثره الاجزاء وقلنا ان اردتم بالاجزاء وجود الاجزاء بالفعل فهو ممنوع لانه لا اجزاء بالفعل
في الجسم فضلا عن قلتها وكثرتها وان اردتم بها الاجزاء بالقوة فلانسلم ان العظم والصغر بكثرتها وقلتها لان
العلة والكثرة مرسان على الوجود بل سما بزياده المقدار ونقصانه وهو شئ فان المقدار عرض ووجوده
الموضوع موقوف على وجود المحل فلان يوقف كيفيته من الزياده والنقصان عليه اولى واذا توقف
كل جزء من المقدار على محله فكيف سوقف كثرة المحل المعبر عنها بالعظم على زيادة المقدار وتوجيه
الجواب من الثالث انا نختار ان الافتراق ممكن لا الى نهاية بالفعل سو حاصر عليه دفعا للبحث فلا يلزم الجزء
الذي لا يتجزى بمعنى الممكن هو ان كان افتراق فعلا فذلك الجزء الذي غير متناه عنا فيه وان كان
وهميا او فرضيا فذلك عن ما اردنا فلذا قيل ادلة المتكلمين بمعنى النفي بالفعل وادلة الحكماء اثبات بالوهم
والوهن ولذا قيل لا تدافع بين الطائفتين واحقر التوقف اعظم مسئلة يوقف فيه الامام واختلف
الانام على سوب النقطة اي في المحل ليس ظرف حلول السرياني والكلي السرياني هو الذي يلزم من حلوله في
المحل حلوله في الاخرى كسريان ماء الورد في الورد وانما النقطة اشاره الى جواب سوال مقدر
وسوان يقال اذا لم يكن في حد اجتماع اجزاءه اصلا ينبغي ان تتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما

العظم والصغر باعتبار المقدار العام نه وسو عارض للصورة لاعتبار الاجزاء وخلنا وكثرتها
لان تالف الجسم عندهم من الهيولى والصورة والافتراق ممكن هذا جواب عن السوال الا ان
يكون تابعا في الجواب اشاره الى مذهب المتكلمين ونحوه او مختصا احصاص بالمسموت اشاره الى مذهب
الحكماء وبعض الاعراض وسو الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن بقاء احدهما
بدون الاخر بخلاف السواد والبياض وبحث في الاجسام ان يكون حدوث الاعراض في الاجسام والجواهر
الفرده وبيل سو من تمام تعريف العرض وخه نظر لانه لا يصدق على صفات الله مع تعريف العرض الذي ذكره
المتكلمون واذا لم يصدق عليه كيف يحور الاحتراز عنهم بهذا اللهم الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض
وسو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على شق ما ذكره الشارح اولا واخرا فح يكون لوجه وانكرت
الدهرية والشوبة وبعض المعتزلة كون الاعراض وراء الدليل وسو قول فاسد بدليل ان الشوا السود
اذا صارا بيضا صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد عيه البياض بالاتفاق ثم نقول لو كان الشو
سوادا بذاته لما تغير عن حاله مع قيام الذات الموجب للسواد ومع صار البياض علم انه يصدق فيه حد تغير
بتغير ذلك المعنى الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحسب لا يكون تخلل الثالث بينهما والافتراق كون الجوهرين
في حيزين بحسب يمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان
واحد فان الحراره تفعل في الجسم الكثيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحراره
والبرودة تفعل في الجسم اللطيف الكثيف خلافه وفي الجسم اللطيف وسومه وفي الجسم المعتدل تفاهة
ليست لها اسماء مخصوصة اي ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة الى محل كرايحة المسك ورايحة العنبر وغير ذلك
والاظهر ان مدعى الاكوان لا يعرض الا الى الاجسام فان الاكوان تعرض للجواهر كما تعرض الاجسام يعني يقتضي
ظاهر كلام المصنف وسو قوله ويحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما تحدث
في الاجسام تحدث في الجواهر الفرده الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر الفرده لان
انواع هذه الاشياء لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فتشمل عروضها الجواهر
والاجسام فح اي فظاهر ان يبقى في العدم والا اي وان لم يكن واجبا لذاته لزم استناد ذلك العديم الى الواجب

لذاته

لذاته بطريق الايجاب اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب فى الاجسام حادثا بالذات
اما المقدمة الاولى اعنى الصغرى وهى قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث فلانها لو خلت عنها
قبلنا الجوهر فى اول احوال الوجود وان خلا عن الحركة والسكون فلا يخلو عن الكون وهو عرض على انهم ان سلموا
للجوهر حالة الحدوث فقد اقروا بحدوث الجوهر ووقعت الغنية عن اثباته بدليل واليه اشار الشارح
بقوله بهذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الاقرار بحدوث الاعيان ولا امكان الجواب عن هذا
بان يقال بان ما ادعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا متحرك فيكون المنع باقيا على
فشرع فى جواب آخر بقوله على ان الكلام فى الاجسام تعدلت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعراض
والازمان فاما حدوثها اى حدوث الحركة والسكون وهى غير باقية لان العرض لو كان باقيا لكان
بقاؤه اما قائما به اى بذلك وبقيته والاول محال لان البناء عرض ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات
والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفى البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض
بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز عند الفلاسفة يجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة بالحركة قلنا لا نسلم
ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سرعة وبالى الاخر بطيئا ولكون هذا مخالفا له
احتاج الى الجواب بقوله ولان ما منه الحركة الخ ولكون الاشغال من الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى الجواب
الاخر بقوله ولان كل حركة الخ ولكون مجموع الحركة قديما عندهم احتاج الى قوله الاخر وهو قولهم الجسم وسيجئ مدار الجواب عن
قريب وهو قوله فى احد الاجوبة انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلان ما لا يخلو عن الحوادث فلا يخلو عنها
بسببه فى العلك ومنها اجاب الاول مدار بعد على قوله والاعيان اجسام وحوامد على جاعلى فى المطولات
مع انهم اثبتوا البقاء للجواهر بالدليل فى المطولات وسيجئ ايضا الاعيان الثابت وجودها اما جسم الاعراض
وجوهر لانه اما مركب او غير مركب الثانى لا يدل على حدوث جميع الاعراض مدار بعد على قوله واما
بعضها فالمسامحة وبعضها بان القديم ولا اعتبار للكلام امام السهل لان حدوث الاعيان المراد
من الاعيان منها السيولات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو سلم حدوث السيولات لان الحركة قائمة
بالسيولات فانها تعاقبها وبين الخصوم فاذا ثبت حدوث السيولات لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث

فهو حادث بيح الجمهور حادثة فاذا حدث الجمهور وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاوضاع
بالضرورة سواء شاهدناها او لم نشاهدها لان العقل الذي قام به البعض اذا كان حادثا كان ذلك العرض حادثا
ايضا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره اقول لما كان كذلك كان الاولى ان يذكر حدوث الاعيان اولا
بدليل لا سوفسطي على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادثة لان حدوث الاعيان لو لم يدع حدوث
الاعراض حتى لا يرد السوال الدوري بان يقال لما لم يجز حدوث الاعيان كحدوث الاعراض فلم قلت حدوث الاعراض
يحدوث الاعيان لزم الدور الثالث ان الازلي ليس عباره هذا السوال مردود على المتكلمين وهو قوله كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث الرابع كل جسم وجميع ما هو في حكمه فهو لان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في جهة الى لزم ان لا يكون فيما وراء ذلك الافلاك شيء حادث مما يمكن ان يكون الافلاك وهو ليس كذلك بل
فيما وراءه عدم محض هذا هو اخر الكلام في تحقيق دليل حدوث العالم مع سهولته واجوبته اعلم انه قال الامام
في المطالب العالية روي عن جالينوس انه قال في مرض توفي فيه لبعض تلامذته اكشف عني اني ما عرفت ان العالم
يحدث او قديم واني ما عرفت ان النفس هو المزاج او شيء اخر غير المزاج ومن الناس من جعل هذا طعنا فيه
وقال انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الاشياء ثم قال الامام وانا اقول هذا من ادل الدلائل
على ان الرجل كان متصفا بالحق فان الكلام في هذه المسئلة للمحققين قد بلغ في العسر والصعوبة الى حيث
يضمحل فيه اكثر العقول ولما ثبت ان العالم محدث يعني لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كان
مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد
من مخصص يرجح احد الجانبين على الاخر ويجب ان يكون واجب الوجود لانه لو كان جايز
الوجود لاحتاج الى مخصص وذاك الخ كذا الى ان يتصل او ينتهي الى من هو واجب الوجود لذاته وهو الصانع
جل جلاله اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبداء لها اذ الشيء يمتنع ان يكون علة
فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه
فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم في الاعتبار
واما في الحقيقة فلا وانما كان هذا مجموع الكلام قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلفت الاعتبارات

والعبارات من غير افتقار الى ابطال النسل وفيه بحث فان معنى عدم افتقار اثبات الصانع
الى ابطال النسل ان يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان النسل احدى مقدماته ولا يلزم من صحة الاستدلال
بهذا الدليل على ابطاله النسل ان يكون بطلانه احدى مقدمات هذا الدليل بل في ثبوت الواجب يكون
احدى مقدمات ابطال النسل لا يجوز ان يكون نفسها اى مجموع الممكنات لان المجموع نفس
السلسلة وانصالا يجوز ان يكون العلة كل واحد من الممكنات لانه حينئذ يلزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد ومن مشهور الادلة عطف على قوله بل هو اشارة الى احد بطلان النسل اعني استحالة
ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود وتقدير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية
واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احدهما من مبداء معين وما قبلها من مبداء
آخر قبل هذه الجملة المرسلة واحد اى حادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية ابعض من الجملة الاولى
بذلك الواحد ثم طبقنا الى آخر ما ذكر الشارح في الشرح وبرهان التطبيق سمي ان يفرض في
المعلولات الآتية الى ما لا نهاية لها في طرف المبداء والتي وجدت من المعلولات
فما دخل تحت الوجود سواء اجتمعت في الوجود كالعلل والمعلول او لم تجتمع كالموجودات الوهمية
فان برهان التطبيق يدل على امتناع عدم تناهيها وهذا تنبيه على ان النسل في الامور الاعتبارية
غير محقق لان تحققه يحقق عدم التناهي في الاعتبار والاعتبار ليس بلازم بخلافه في الامور المحققة
فان قلت برهان التطبيق يدل على استحالة النسل من طرفي المعلول في الامور الموجودة مع غير محال
اصلا فلم لا يحكم المعلولات الغير المتناهية بوقف على اثبات قدم العالم وهو غير ثابت عندنا
بل النصوص شاهدة على فساده ونظامه فان اوردوا نما يرد على الحكماء لا على المتكلمين وفاعلية العلة
المعلول مخصوص بالاشياء المعينة و قلا يرد النقض لانه يتناول الموجود والمعدوم وتوجيه
النقض انه لو صح الدليل لجمع المقدمات لزم ان يكون الاعداد متناهية بالطريق المذكور مع ان
الاعداد غير متناهية اجماعا ولا معلوما له انما يرد على قوله كان الناقض كالزايد اعلم ان
كل ما هو معلوم الله تعالى لا يلزم ان يكون مقدورا كالباري وصفاته لان المقدور ما يقتضي صحة

الوجود ومسبوقيته بالعدم اما الكل ما هو مقدور فهو معلوم ومولد وذلك اشارة الى عدم التناهي وكل
ان يكون اشاره اى فلا يرد الواحد الخ لقوني في هذه المسئلة طوايف الثنويه وهم فرقتان احدهما
المجوسي القائلون بان خالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن اى الشيطان ووصفوا يزدان بما وصف الله به
وقالوا اهرمن حادث منه بفكرة ردية في دفع من ينازعه في الملك والاخرى غير المجوس القائلون
بان خالق الخير النور وخالق الشر الظلمة وهما قديمان وحدوث العالم من امتزاجهما وشبهة الطائفتين
ان الشيء الواحد لا يكون خيرا وشرا لان المختار لا يكون فعله الا واحدا منهما بالذات لان ذاته ان
اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان الخيرين ان قدر على
دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضا بالشر شر وان لم يقدر عجز. كذا ذكره شارح العمدة
وفيهما لان الاول لا يمنع شرير المختار غايته انه لا يكون بالذات والثاني لا يمنع ان يقدر على دفع الشر
ويفعل وهو جيد فالاولى ان يقال كون الشر شرا بالنسبة الينا ما بالنسبة الله وكل فعله خير ومصلحة
فلا يرد شبهتهم برهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الا الله يشير الى ان
قوله هذا ليس برهان التمانع لما سيجيء ان قوله لو كان فيهما الهة حجة اقناعية والملازمة عادية
بمعنى ليست حجة قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية
والى ان هذا المذكور اى قوله وهذا تفصيل ما يقال عين برهان التمانع لانه حجة قطعية لا يحتمل النقيض
اصلا فلا يمكن هذا البرهان للرايحين في العلم والادلة عامة للناس جميعا لنزولها على وفق جري عاداتهم
وهذا تفصيل ما يقال اشاره الى ان الاعتراض المذكور الوارده على ظاهر قول هذا القايل ليست
بواردة في الحقيقة ايضا الا ان تقدير الشارح العلامة اسد لانها ليست بواردة اصلا او لا يكون المانعة
والمحالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها الخ وتقدير ورود المنع على ظاهر قول هذا القايل
ان يقال لم لا يجوز ان تعدد الالهة يستلزم المخالفة فنجوز ان المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها
الخ المذكور اعني اجتماع الضدين لانه على تقدير التعدد يجوز الاتفاق فلا جايز الى المخالفة ايضا يلزم الخ المذكور
فان قيل هل يجوز ان يراد بالخ في قوله للسلامة الخ الخ المذكور من البحر او اجتماع الضدين ام لا نقول

للجواز لانه اما ان يراد ان المخالفه غير ممكنه على تقدير التعدد وهو الظاهر او غير ممكنه في نفسها وهو خلاف
الظاهر لا سبيل الى الثاني لانه لا نزاع فيه وانما النزاع في كونها لازما للتعدد ممكنا عندها ويمنع
ممنوع لان الامتناع المخالفه لاستلزامها محالا لا ثاني في امكانها على تقدير التعدد لما سبق ان الاستلزام
والى الاول لا نسلم لانه يبقى قوله لاستلزامها الخ معنى لان محالية المخالفه لاستلزامها الخ لا يتوقف على تعدد
لان وجود العلة المستقلة يغني عن علة اخرى وتعدد الاندفاع ان اللازم للتعدد في ملازمته هذا التعدد
نفس المخالفه بالعقل بل امكانها وهو لازم قطعا لما عرفت والا لعاق لا ينافيه المانع لا معارض بان يقال
لانا نمنع انها امكان المخالفه لازم للتعدد لان شرط الامكان ان لا يلزم الفساد بفرض الوقوع وهنا ليس
كذلك لانه لو فرض وقوع المخالفه على تعدد التعدد يلزم الخ المذكور لانا نجيب بان كون المخالفه ممكنة على
تعدد لا ينافي كونها ممتنعة بغير ذلك التعدد فامكانها على تعدد التعدد وامتناعها لاستلزامها الخ اعني
المحالين وهما اجتماع الضدين والعجز فالحاصل ان امكان التعدد يستلزم امكان الخ فلو فرض
التعدد يلزم امكان الخ وهو محال يلزم اجتماع الضدين وهما الامكان والخ او الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وكلاهما محال لان وهذا الخ انما يلزم من فرض التعدد فيكون التعدد محالا وانما قلنا
يلزم من فرض التعدد لان هذه المخالفه في نفسها لاستلزامها الخ وانما يلزم امكانها بتقدم هذا التعدد فلو
لم تقدر هذا التعدد لا يلزم امكانها فلا يلزم امكان الخ بل يبقى على محاليته كما كان فلا يلزم منه محال آخر وهو
امكانها او نجيب بان نقول لما ثبت الملازمة بالبرهان كان ما يقابله من الدليل محض الغلط والغلط
لان البرهان لا يعارض بمثله والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا انما يثبت لو سلم ثبوت الملازمة
بالبرهان فان تسليم المعارض الدليل ليس لاعتماده حصصه في نفس الامر بالعجز عن ايراد المنع
في مقدماته او لعدم صورة التخلف عنده اعلم ان هذا الخ من شوارع انظار الاذكياء ومطارح
افكار الالباء فليفتح موارد السهم من اراد تحقيقه وليمعن النظر من اراد سوق تدقيقه وانه ولي التوفيق
وبده اعنه التحقيق المستلزم للخ وهو اجتماع النقيضين الضدين او العجز وهذا البحث سوق معرفة
النسبة بين الممانع بالعلل وبين الممانع بالاعاق وبين الممانع بالامكان وايضا شرط الامكان ان لا يحصل الفساد

ف

بغرض الجواز بجوز ان يقال اشار ره الى منع الملازمة اما اندفاع الاول فلان جواز الاجتماع لا يستلزم جواز الاجتماع
وامكان الاجتماع كان في اثبات العجز لكن ذكره ان شاء الله واما اندفاع الثاني فلان استحالة الملكة نشأت من الغير
ومثلها لا ينافي قدرة الواجب ومنه يعلم عدم ورود ان يقال على قولنا ان لم يقدر على مخالفة الاخ لزوم عجزه فلم لا يجوز ان يكون
مخالفة الاخ ممكنا والى غير ذلك داخل في قدرته اذ يمكن تحصيل بعض قدرته اذ يمكن تحصيل بعض المقدور بالوسائط لا المحال بالغير لان الممانعة والمحالية
في نفسها تمكن واما اندفاع الثالث فلانه لا تضاد بين الارادتين فكيف يستلزم اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو
بين المرادين في المعنى الاخرين وهما الاذن وكونها ان اشار ره الى منع الملازمة ايضا كما صرح في الاول وان
المراد بالممانعة والمخالفة ما هو بالفعل لا بالامكان قوله اقناعية اي غير قطعية بل ظنية والا اي وان لم يكن
ظنية بل كانت اي قطعية والملازمة عقلية فان اريد بالنفي والقول على انه ره منع الملازمة مبنيان على ان
مخالفة احدهما للاخر اما ان يكون مقارنة للاخر او الاخر اولى بل يكون بعد ايجاده فان كانت مقارنة يلزم عدم التكون
اما بالفعل او بالوقوع فقوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ يعني ان الملازمة المذكورة في الاية الكريمة
على تقرير كل يعني انه لو فرض الخ لا يصدق فضلا عن ان يكون قطعية لان فرض التعدد والاكثر فيهما لا يستلزم الامكان
التمانع الخ وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون النقيض موافقا للمدعى
وهو قوله ره لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان المقصود اثبات ان فرض التعدد يوجب عدم المصنوع وهو ينافي
الف وحاصل قوله لا يقال اشار ره الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان
على سبيله وقوله على انه يرد اشار ره الى منع الملازمة على تقدير عدم التكون بالفعل ونظرا الى ظاهر الملازمة ولا يخفى ان كلمة ان اشار ره
في هذا المقام مبنية على اعتبار الفعل والامكان في الف وفي السؤال الاول ما يقال اما ان يراد الف بالفعل
او الف بالامكان وفي عدم التكون ايضا في السؤال الثاني يقال اما ان يراد عدم التكون بالفعل
او عدم التكون بالامكان ولو اوردت هذا الرد فالممانعة والمخالفة ايضا لم يبعد بان اردت المخالفة بالفعل
او بالامكان وكذا في الممانعة وغيرها ان اريد عدم التكون بالفعل اي ان اريد ان التكون بالفعل معدوم
على تقدير فرض الآلهة والملازمة ممنوعة لان كون التكون بالفعل معدوما انما يكون مبنيا على كون المخالفة بالفعل على تقدير فرض الآلهة مع عدم لزوم المحال جوازه
شيوع الاتفاق على ذلك التقدير واما خصوصا بالمخالفة بالفعل لان التكون بالفعل لا يستلزم عدم المخالفة بالامكان والاعلم انه يمكن ان يقال بدل قوله ان

ارد

صاد

ا

ان المعدوم بالفعل والا لاستقيم المنع الثاني وهو قوله ان اريد بالامكان اي ان اريد ان المكون
معدوم بالامكان بناء على امكان النمانع بمنع انه لو حرص اشارة الى اثبات الملازمة قوله فلم يكن احدهما
صانعا اي كل واحد منهما فلم يدخل مصنوع لامكان النمانع في الافعال وهو قوله امكان النمانع لاستلزام الاعدام بعد
الصانع الخ اقول ان السائل لم يدع ان امكان النمانع بمجرده يستلزم اسناد المصنوع بل امكان النمانع على تقدير
بعد الصانع يستلزم اسناد المصنوع وهو صحيح على انه يرد منع الملازمة لجواز الاسناد على البدل والمكون قوله مالا
اي ان اريد عدم المكون بالامكان ان اسناد الفعل في الزمان الماضي لا يقال اذا دخل الكلام على اسناد
الفعل في الزمان الماضي يسلب اسناد التعدد وقد حصل الغلط وهو دلالته على اسناد التعدد ويكون اسنادا من
الى الموثر الثاني نقول لا نم حصول الغلط فان الغلط حصوله بالاستدلال وههنا ليس كذلك فانه لما دل الكلام على اسناد
اللازم يسلب الملزوم ثبت اسناد اللازم بالدليل وهي اسناد الملزوم بلا دليل وهو خلاف الغلط هذا التوضيح بما علم
التزاما قيل هذا الشيخ لصاحب العمدة حيث قال اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود فلا
لا اقامه الدليل لان وجوب الوجود يستلزم العدم بل الاصل هذا الشيخ على المعتزلة حيث احضر في اداء المسئلة عامة الاقصا
فلا يليق بحاله هذا التطويل قوله بحسب الصدق اي التحقيق انه متساو في الصدق ام لا حتى ذهب بعضهم الى ان العدم
اعم وان كانا عند الجمهور متساويين في الصدق فلا يكون الكلام بالترادف فصار وقاحكان مرادهم بالترادف في الصدق
في المستلزم الكلام قوله فهي تامة سناء هو ليس بل كان الصواب ان اصل الصور يقال انها بقضاء الوجوه الواجبي بخلاف
صفات المحدثات فان اصل وجودها العلة وبقاءها العلة اعني كاصل وجود البناء علة البناء واستمساك البناء
علة بقائها فان القول بتعدد الواجب يعني ان قلنا بامكان الصفات يلزم حدوث الصفات فلهذا اصار صعبا
اللهم ان يقال ان صفات الله واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفاتي ذات الموصوف بالمعنى
الصفاتي واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولا بوجوب الذوات
المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذور فيه فقوله الى
الذاتي والزماني فالعدم الذاتي ان لا يكون وجوده من غيره اخص من القدم الزماني والحدوث الزماني
اخص من الذاتي وذلك لان الحدوث بعض العدم وبعض الاعم اخص من بعض الاخص رفض لكثير من النحاة على المثل بان الصواب صعبا ٢٣١

ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات نسلم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة ايضا فهذا من نقض
القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه الى القادر قال الامام الغزالي في الاحياء والدليل على
كونه حيا سوان من بيت علم وقدرة سبب حيوانيته ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون ان يكون
حيا لجاز ان يشك في حيوة الحيوانات عند تردد ما في الحركات والسكنات بل في حيوة ارباب الحرف
والصناعات وذلك انخناس في غمرة الجهالة فكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب
ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما وايضا قد ورد الشرع بهما
اى ان الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث قال فلا يحيطون بشيء من علمه وانزله بعلمه وانه سميع بصير
ذو القوة المتين الى غير ذلك من الآيات وبعضها مما لا يوقف الا كانه اشار الى جواب سوال مقدر
مفاده بان الله تعالى مثبت الشرع فكيف يستدل به على صفات الله فلزم ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا
فاجاب بان بعضها مما لا يوقف سوى الشرع عليها ليس بعرض وانما قدم العرض على غيره لكونه اعرف
واثبت في نفي الالوهية ولذلك لم يعلل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم يعلل به احد فان الطائفة
من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة وسماء ضان والطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع ومي
كلها اعراض قلت العالمون النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكرنا في
البصيرة فلم يكونا من الاعراض فكذا الطبايعيين والا فكيف يقولون بكون العرض صادقا للعالم اورد
الشارح هذا المطلب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يوم بذاته وثانيهما مزيف وهو قوله
ولانه يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض دليل المحالية وقوله وهذا مبني اشار الى تزييف الدليل
الثاني يعني لان البقاء ليس امرا زايدا على الشيء بل هو استمرار الوجود وعدم ازواله ولان معنى القيام
هو الاختصاص الناعت كما هو مذهب الحكماء ليستقيم قولنا صفات الله قايمة بذاته ويكون معنى قيام العرض
بالشيء هذا المعنى الى التبعية في التحيز فيدل دليل استحالة بقاء الاعراض وجوه احدها ان العرض لو كان باقيا
ببقاء محله لكان باقيا ببقاء واحد ولو كان ببقاوه غير بقاء الجوهر لجاز بقاء العرض مع فناء محله فان قيل
لم لا يجوز ان يكون باقيا ببقاء محله قلنا لا يجوز لوجهين احدهما انه لو جاز ان يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز

ان يكون القدرة مثلا حيّة عالمة قادرة متحركة بقيام هذه الصفات بمحلها والثاني ان العرض لو كان باقيا
ببقاء محله يلزم استحالة فناء العرض مع بقاء محله وللستحيل ذلك لا يقال العرض ممكن لذاته فلو استحالة
فناء العرض مع بقاء محله وللستحيل ذلك لا يقال العرض ممكن لذاته فلو استحال بقاؤه لصار الممكن
لذاته ممتنعا لذاته وانه محال لانا نقول لم لا يجوز ان يصير ممتنعا لذاته بل لغيره وهو وجوده في الزمان الاول حتى لو
فرض عدمه في الزمان الاول جاز فرض وجوده في الزمان الثاني والثاني فصل في جواب من قال ان
بقاء السواد والبياض محسوس مشاهد لنا لم ذلك ولم تنكر ان الالوان في تجددها كالماء المصبوب
والنار المشتعل بظنه الناظر شيئا واحدا وهو اشياء متواصلة والثالث لو كان العرض باقيا لكان اما باقيا بلا بقاء
وهو المحال وان الباقي مفتقر الى البقاء فلو جاز وجود الباقي بلا بقاء لجاز وجود الاسود بلا سواد والمتحرك بلا حركة
ولو كان باقيا بالبقاء يلزم قيام العرض بالعرض وقد انفى المتكلمون بامتناعه سوى مجمر من المعتزلة وفصل وجوه اخر
طويناذكرها مخافة الاطناب في الاملال والله اعلم بحقيقة الحال ومعنى قولنا وحدة ولم يسم اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال ان البقاء لو لم يكن امرا زائدا على الذات بل صح قولهم وحدة ولم يسم كالم يصح ان يقال
وحدة ولم يوحد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات او الاصح نفيه عنها وفيه مباحث الاول ان البقاء
الوجود في الزمان الثاني فمعنى وجد في الزمان الاول دون الثاني فلا يلزم من هذا عروض البقاء يصح نفي الوجود ايضا
الثاني ان قولهم وحدة ولم يسم ان الوجود عينه في الممكن اصلا والمحصلون من اهل السنة على انه زائد في الواجب والممكن
الثالث على استدلاله على كون البقاء عرضا لكونه زائدا على الذات يشعر بان المراد بالعرض ههنا
العارض اي المحمول الخارج وليس كذلك بل المراد هو الذي يقابل الجوهر سواء كان داخلا او خارجا ويريد بهذا الاعراض
الاعراض بالسواد واللون ونحوها وحاصله غير خارج وان العام هو الاختصاص بالسواد للاشعار
معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود يعني ان صفات الله تعالى بذاتها مع امتناع خبره وقوله
وان ابقاء الاجسام في كل ان مشاهد الخ متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود فحق البقاء قائم
بذاته يعني لو قلت ان البقاء والاعراض في كل ان ومشاهدة بقائها بحسب تجددها الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا بهذا القول
في الاجسام مع الاعراض بطريق الاولى بهذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه فلا يسلم تمسك المتكلمين

على هذا المط بهذه الادلة واول معناه كما ان بقاء الاعراض يحدد الامثال يكون بقاء الاجسام ايضا
بحدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه وهذا
الذي بمقصود الشارح قال الشارح في التلويح على عدم معقولية بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام
الالوان في كل آنٍ وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آنٍ وقد سبق له بسطة
لا يحتمل لان يقال انه ليس ببعيد بل ابعد منه لانا نقول هذا بناء على قدرة الله تعالى وعلى ان الممكن يحتاج الى علته في حال
وجوده وتعلق القدرة ببقاء الاجسام اسهل من تعلقها ببقاء الاعراض ولا جسم جوز اليهود والحنابلة
اطلاق الجسم عليه بمعنى المركب والمتبعض وسم المخطوء لفظا ومعنى اما لفظا فسيجيء واما معنى فلان كل بعض
اما موصوف بصفات الله تعالى فلا والاول يوجب تعدد الآلهة والثاني يوجب اتصافه بالجزء بالجزء الذي هو
اما ضدادها مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية وبعض
من الحكيم يطلقون الجسم بمعنى العالم بالذات لا المركب وسم المخطوء لفظا فقط لان بعض اسماء الله توقيفية ولذا
لا تسمية طبيعيا وفقيها مع ان في الجسم مبادرة الذهن الى المركب لانه معناه لغة قال في الهادي
ومن اطلق الجسم واراد به الموجود فهو مخطئ في اطلاق هذا الاسم لانه اسم للمركب في اللغة فانهم يقولون هذا جسيم
للمبالغة وجسم منه للتفضيل ولو ان الجسم اسم للمركب الذي يجري فيه التزايد فيهما لما جرى فيه المبالغة
والتفضيل الا يرى ان الوجود والعلم بالذات للعالم يجري التزايد فيهما فلا يصح ان يقال هذا اوجد من ذلك واقوم
منه بالذات وان جعلوا اي الجوهر اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام
لكنهم جعلوا الجوهر من اقسام الممكن واراد وا بالجوهر الماهية الممكنة واما اذا اراد وا بالجسم والجوهر العالم بذاته
والموجود لا في موضوع فانما منع اطلاق الجسم والجوهر على الصانع لامرين احدهما عدم ورود الشرع والامر
دفع قول المجسمة والنظار فانهم اطلقوا على الله تعالى الجوهر وعنوا به تارة المتحيز وتارة معنى آخر غير لائق بذات
الله تعالى وقد تعالى اشار الى جواب آخر للسوال المتقدم وهو منظور فيه عند الشارح وجه النظر يتبين
احدهما يرجع الى منع التراديف للقطع بتغايرهما مفهوما تهما وانما الكلام بحسب المساوي في الصدق ولذا لم
يتبين وجه النظر لما قد سبق من الشارح اشارة الى منعه والآخر يرجع الى منع ايجاد حكمي المترادفين او المتلازمين

اخرى

في الاطلاق عليه اى لانم ان اطلاق اسم بلغة يكون اذنا باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة
او باطلاق ما يلازم معناه لان الشافعي يطلق على الله ولا يطلق عليه الطبيب وان كان يلازم معناه
اقول هذا الكلام سيقيم في الملازم اما في المترادفين فلان الحكم المترادفين وان كانا من لغتين واحد
الا ترى انهم يطلقون بالفارسية لفظ خدا على الله وان لم يرد به الشرع من غير نكير احد وكذا في غيره
من اللغات ولم يكن اطلاق احد المترادفين اذنا باطلاق ما يرادفه لما جوزوا ذلك اللهم الا ان يكون موهما
لمعنى يجب تنزيه الله عنه فح لا يطلق ولا يحدود خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه
من جهات جنس متناه من جهة واحدة وجهته السفل التي يلاقي بها العرش ولا متبعض
ولا متحيز خلافا لليهود لعنهم الله والفرق بين المتبعض والمتجزي ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى
الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متحيزا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا وقوله من اي جنس سمع
وكل ذي جنس شبيه بجنسه وكان العقول بما شهود بالتشبيه ومن روى ان الحاج ان تلد ما ثيبة لا
يعرفها الا صوفعد اقيرا عليه ولا يتمكن في مكان وعند الشبه والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم
انه تعالى على العرش لا بمعنى التمكن ولكنه يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه في كل مكان بذاته
المعتزلة
وقالت انه بكل مكان بالعلم لا بذاته وكل ذلك بط كذا في البداية والمكان ابعاد مجردة عن المادة فاذا
حصل في مادة حصل الجسم والمراد بالابعاد الطول والعرض والعمق وحسن من هذا التعريف ان يقال انه
بعد مجرد ممتد في الجهات الثلث من شانه ان يملأ جسم وان يخلو عنه كذا في شرح الصحائف في بعض
متونهم اشار الى مذهب المتكلمين او محققي اشاعرة الى مذهب الحكماء والغائبون بوجود الخلاء هم المتكلمون
والخلاء عندي صحيح الحركة ومعنى ثابت لان الحركة تقوم بالجوهر والجوهر لا يخلو الجوهر فثبت ان الفضح معنى فسمي وكل
المعنى خلاء فكل جوهر يجوز عليه الحركة في مكانه فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه يعني ان عدم البعد لا يدل
على عدم التحيز قولنا شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزى والمتكلم سوا النزاع المتوهم الذي
شغله جسم فقط لم يكن في جهة ولا علو ولا سفل لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق
الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن بهذه الجهات الموجود البتة وايضا لا تمدح في جهة

اى حافظ،

من قوله
الفوقية اذ الحارس فوق السلطان من حيث الصوت والسلطان فوقه من حيث الفهر والغلبة وهو المراد
وهو القاهر فوق عباده ورفع الايدي الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض في السجود
والاستقبال في الصلوة الى الكعبة عبارة عن مجدد بقدره مجدد مثل يوم وليلة تقدر بهما الشهر ومثل
الشهر تقدر به السنة ومثل السنة تقدر به العمر والدهر وغير ذلك . على ما اشرنا اليه من انه ليس بعرض
لانه لا يقوم بذاته بل ينتقل الى محل تقومه فيكون ممكنا وفي قوله ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة
الحدوث الى غير ذلك ومن تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد لا على ما ذهب اليه المشايخ
هذا شنيع على صاحب العمدة وغيره لان هذه الثلثة تفسيرات واصطلاحات فالنزاع المبني عليها نزاع
لفظي لا يليق بالفن مع ان هذه التفسيرات في صدد المنع عند الخصوم بان يقال لانم ان معنى العرض ما يمنع
بقاؤه ولانم ايضا معنى الجوهر ما ركب عنه غيره وان معنى الجسم ما ركب هو عن غيره ولو سلم فالمعاني
اللغوية غير مرادة في صورة النزاع فاجراؤه اما ان يضيف بصفات الكمال فلنا ان اردت
بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما لا يخفى فلانم انه يلزم تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال ع الاجزاء
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الممانعة فلانم انه لو انعدم هذه الصفات يلزم النقص في الكل او
على بعضها وهي مسلوبة الاقدام فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الرجحان بلا مرجح
اول هذا ايضا في صدد المنع عند الخصوم بان قالوا لانم كونها مسلوبة الاقدام بل اما تفيد المدح
لكونها على صورة الآدمي على ما قاله المشبهة او الذم وهو كونها على دلك الصورة لانها تمسكات ضعيفة
تعليل لعدم كونها مبنيا على ما ذهب اليه المشايخ وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق فلا نعيد
في الجهة كقوله ﷺ الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله ﷺ ان الله خلق ادم على صورته وقوله ﷺ رأيت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب املح الجوارح كقوله بل يداه مبسوطتان وقوله ﷺ وخلقت
بيدي وقوله ﷺ قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله ان الله ليضحك على اوليائه
حتى يبدو انواجذه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها ما لم تؤول فسل في تاويل قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى ان هذا النص محتمل اذ الاستواء يذكر للانعام كقوله ﷺ ولما بلغ اشده واستوى
قوة

ورد

وندكر للاستقرار كقوله ﷺ واستوت على الجودي ويذكر للاستيلاء كقول الشاعر وقد استوى بشر على العراق (من غير سيف ودم مهراق) وابن الزبير غافل عن شانه والرجح للاستيلاء لان الاستيلاء الذي للمدح ينبغي ان يفهم منه الاستيلاء وتخصيص الاستيلاء بالعرش اعتبار انه من اعظم المخلوقات فان قلت حمله على الاستيلاء غير جايز لان الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله ﷻ محال لانه ﷺ منزه عن الشريك والمنازع ولانه انما يقال فلان استوى على كذا ولما كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا في حق الله ﷻ محال لان العرش انما حدث بتخليقه واجيب بان الاستيلاء مفسر بالاقتدار ولقد اتى الامام الغزالي في الاحياء بكلام عجيب في هذا المقام في تاويل قوله ثم استوى الى السماء وهي دخان قال ليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء فاضطر اهل الحق الى هذا التاويل ما اضطر اهل الباطل الى تاويل قوله ﷺ وهو معكم اينما كنتم اذ حمل على الاتفاق بالاحاطة والعلم وحمل قوله ﷺ قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن الحديث على القدرة والقهر وقوله ﷺ الحجر الاسود يمين الله في الارض على التشريف والاكرام لانه لو ثبت على ظاهره للزم منه المحال وكذا الاستواء لو نزل على الاستقرار والمكان للزم كون المكان جسما قائما على العرش اما مثله او اكبر او اصغر وذلك محال وما يودي الى المحال فهو محال فليقبل في تاويل هذه الآية اقوال آخر لو اشتغلنا بنقلها ونقل التاويلات المذكورة في الايات والاحاديث والحديث المروية في هذه الباب لطال الكلام وفات المرام وكثير الملام والجواب الجامع ان يقال للجميع ان هذه الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هي من اصل الكتاب ولو سلم كونها محكمات فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه موقوف على ما توقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل في صدقه المعجزة ولو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب النقل الذي هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لان تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم يعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما نفوض علمها الى الله ﷻ كما هو مذهب السلف واما نشتغل بتاويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهذا طريق المحققين من المتاخرين

واول من قبح هذا الباب على اول الباب امام الورى علم الهدى سراج الامة حافظ الملة ابو نوح رح
سدادا ما اصل عليه المتكلمون وفى اصول الفقه وفروعه وينبغى ان تقدم النقل على العقل الا ترى
انهم تقدمون النص بدا على القياس الذى هو الدليل العقلى وقالوا شرط صحة القياس ان لا يوجد فى الفرع
نص سواء وافق القياس او خالفه فان النص معمول به دون القياس اشار اللطيف الا سلم وانما
كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار لغرض المراد وتشويش العقيدة على من لا يشرع له فتح التاويلات
وفهمه ليدافع الاستعارات والثانى احكم لاحكامه اساس الذين عن تطرق خلل اليه نظرا لهم بتبادر مثل الفهم
الى ما لا يصح ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك فالاول بالنسبة الى العامة والثانى اوفق بالقياس لا
لخاصة ولا شبهة شئ والمذكور هو الدليل العقلى واما النقلى فقوله ليس كمثله شئ اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد فى الحقيقة فظاهر ان ليس من الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع وما يقوله الاشعرى من تبعة
كلام الشيخ ابى المعين وانظاهر انه لا مجال له هذا توفيق من جانب الشارح بين القولين
والفلاسفة لانه لا يعلم الجزئيات وشبههم فى ذلك انه لو كان عالما بان زيدا فى الدار عند كونه فيها
فعند خروجه من الدار ان بقى علمه لكونها فيها يكون جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على
الله محال فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة واما الكليات فلا تتغير فلا يلزم التغير فى علم البارى فيكون
عالما بالكليات فلما ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتة فى نفس العالم كما هو قول
الفلاسفة لتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن صفة تتجلى بها المذكور لمن قامت به
فكان العلم صفة ينكشف بها الشئ كما سوان كان زيد فى الدار فى الدار وان كان خارجا فكان انكشاف ف
الشئ كما هو شرط لتحقق العلم وما هو شرط لتحقق العلم كيف يكون مزيدا له قال الامام فى تفسيره وتبين
هذا بمثال فى الحساب وهو المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصقلة اذا علقت من موضع وقوبل بوجهها
جهة ولم يحرك ثم عبر عليها عمرو فى الحس اصغر نظره فيها كذلك فهل يقع فى ذهن احد ان المرآة فى كونها
حديدا تغيرت او يقع له انها فى تدويرها تبدلت او ينسب وهم الى الخزف فى صقالها اختلفت او يخطر
ببال له انها عن مقابلها انتقلت لا يقع لاحد شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله من هذا المثال فان المرآة

ممكنة التغيير وعلم الله غير ممكن عليه ذلك ولا يقدر من واحد على اكثر لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود ولكن يسندون الحوادث الى الله وقوله على مثل مقدور
العبد كالصوم والصلوة وقوله على نفس مقدور العبد كتحرك اليد والرجل والراس وله صفات لما بينا
صفاته السلبية من نفي كونه جسما وجوهرا وعرضا وغير ذلك ردا على المشبهة جنبنا الى اثبات صفات الكمال
ردا على المعطلة لينضح المنهج التقديم وكلما طرق الامور ديمومة وجه الا اوسطها فصل لا ينبغي للمؤمن ان يتوغل
في جانب النفي الى حيث سمي الى التعطيل ولا يتوغل في جانب الاثبات الى حيث ينتهي الى التشبيه
بل ينبغي على الطريق المستقيم الفاضل التشبيه والتعطيل وكذا على الطريق المستقيم من الفاضل بين الجبر
والقدر وكذا في الرجاء والتنوط وكذا في العمل والكسب وغيرها ينبغي ان يراعي التوسط كما يزعم المعتزلة
انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له ويقولون اجراء هذه الصفات عليه تنفي اضدادها لا بطريق التحقيق
فلنا قولك العالم بلا علم كقولك غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان المعلوم والعالم والعلم
متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يصور قاتل بلا قتل ولا قتيل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم
فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم قال صاحب العمدة حجة وعلم الخلافا
للمعتزلة لان المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف فالعلم بما ثل لكونه علما لكونه عرضا
وحادثا فلو وصف بعلم لثبت المماثل وهو فاسد فالقدرة على حد من تساوي القدرة التي يحمل بها
غيره مائة من في اخص اوصافها وهي القدرة الى يمكن بها الفعل والترك ونفسر اخص الاوصاف ان
العلم مثلا لكونه اوصاف بوجود ومعلوم وعلم وعرض والوجود اعم الاوصاف والعرض اوسطها وكونها
علما اخص بها والمراد بالاشتراك في اعم الاوصاف هو ان سر الكون في الكون المطلق اعم من ان يكون كون العلم او كون
العرض او كون الحادث ولبس النزاع في العلم والقدرة اعلم ان المتكلمين ذاهبون الى ان علم الباري
بالاشياء صفة قديمة قائمة بذاته زائدة على نفس حقيقته وقوم من بعضهم انهم اراد وا ان العلم بالاشياء ارسام
صورة مادة ذاتها كالعلم الحادث للنفوس الناطقة لان كونها من جملة الكيفيات والملكات وذهبت الحكماء
الى ان علم الواجب هو نفس ذاته مرة اخرى مما يرد على المتكلمين من لزوم كون ذات الواجب فاعلا وقابلا لعلمه

ثم قال ذلك لوازمهم فالحكماء وان لم يجيبوا عن ذلك لكنهم غفلوا عن فساد آخر لزمهم في ذلك وهو نفي العلم عن ذات
الواجب بالحقيقة لان من جعل العلم نفس الذات فعند نفي الارتسام والعلم انما هو الارتسام لا غير فيكون
منافيا للعلم بالحقيقة فقال بعض المتاخرين من طرف الحكماء في جواب هذا الاعتراض بهذه العبارة
وهذا الرد انما يتوجه عليهم ان لو انحصر العلم في الارتسام ولهم ان يمنعوه ويقولون العلم هو ان يحصل عند
العالم حقيقة المعلوم اما بنفسها او بارتسام صورة منها فيه او في آلته فالارتسام احد من العلم فلا يلزم
من انتفاء الاخص انتفاء الاعم اقول ان هذه الاقسام كلها للعلم الانساني الذي هو عرض قائم بزيد عليه
حادث والمتكلمون صرحوا بان محل النزاع ليس هو العلم الانساني المغاير بالذات للزمان بل هو ليس بعرض ولا
مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب فاين هذا من ذاك فان صفاته ينبغي ان تعقل بلا كيف ولا كم
كذاته فانه لا يدركه الحواس ولا يقاس بالناس فهم من فهم فانكره الفلاسفة والمعتزلة وعلم
من قول صاحب العمدة وبعض شراحه المغايرة من مذهب الحكماء والمعتزلة لانه قرر بمثل ما قالت الفلاسفة
ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق ومتى تثبت بالاشتراك في مجرد
التسمية عند هم وهو باطل لانها لو ثبتت لتماثلت المتضادات وقال ايضا وله حياة وقدرة وعلم
وسمع وبصر وارادة خلافا للمعتزلة اي بهذا الكلام صاحب العمدة وذكر شارحه مذهب المتاخرين من الفلاسفة
الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله عالم لا علم بل بالذات حي لا حياة بل
بالذات وكذا الباقي ومنهم من قول صاحب البداية ما يروى هذا الكلام ايضا لانه قرر بمثله وانكرت
الباطنية والفلاسفة كون الله حيا عالما قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به
الله وافرطت المعتزلة باتصاف الله بانه حي عالم قادر سميع بصير متكلم ولكن انكرت وجود
هذه الصفات وقيامها بذات الله اقول انهم متفقون في انكار الصفات والمعاندة بين مذهب المعتزلة
ومن الفلاسفة انما هو في اطلاق الفاظ الصفات على الله فتجوز المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة والجواب
اي جواب المتكلمين ما سبق في بحث العدم ويلزمهم اي الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قديما الخ
وانه ضروري البطلان والا لكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا وكون الواجب غير قابل بذاته لان العلم

عرض ينقض محالا لينو مديه لا كما يزعم الكرامه وهو بتحتين الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن
حذام لاتحاله على قوله لا كما يزعم ولا تشكن المعتزله حاصل هذا الكلام ان المعتزله لما تمسكوا بان ح الصفات
الكل التوحيد لما انها موجودان قديمه معان حصلهم قدم غير الله وتعدد القدما، اصابا بان
الصفات ليست غير الذات والا غيرها ولا يلزم قدم الغير ولا تعدد القدما، ومعتقدان النصارى يسلمون
المعايير المسلوم لتعدد الذات القديمه القديمه وان لم يصح ابدا لكل هذا اصار معتقدهم كوا لين
لكم ان الصفات غير الذات عند بروفادكريم ولو سلم فلا لم المغايره الى سطل التوحيد موجود في معتقدنا
لان المغايره الى سطل التوحيد هو المغايره بمعنى جواز الانفكاك الى سلوم كونها دوان متغايره على
ما هو معتقد النصارى فاذا لم توجد المغايره بين الذات والصفات لم يلوم التعدد والكثره
ولا سطل التوحيد فان قلت سمع توصف التعدد والكثره على المغايره بمعنى جواز الانفكاك لان جواز
الاعداد من الواحد والاثنين متعدده ولا تغايرهم بالمعنى المذكور قلت كلامنا في التعدد الذي
سطل التوحيد وهو موقوف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك ولا تعلق التعدد وتكثرنا وبهذا اتضح
الجواب عن السوال الثاني بطهر عبد العامل بعني ان صفات الله ليست من الذات كما زعمت المعتزله والفلاسفه
ولا غير الذات كما ذهب اليه الكرامه بزعمهم ان اقنوم العلم بعني انهم قالوا انه نزل من السماء
والجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح هو اقنوم من قنوم من اقنوم لاسوى واقنوم ماسوى
والمسمى بالاسماء هو الذات لما عرفت من امتناع انعكاس الاعراض اعلم ان هولاء الجهال يزعمون
ان الله جوهر له ثلثه ما ئتم والاقنوم الصفه عندهم فيكون معناه ان جوهر واحد له ثلثه صفات ويعتبر ان
ذلك انه ذلف وعلم وحيوه وسمون الذات ابا والعلم ابنا والحيوه روحه وهذه حالات متعاكسه
منهم حيث يجعلون الواحد ثلثه والثلثه واحدا ويجعلون الذات صفه وبعدونها في الصفات وكذا
يجعلون الذات مالكا والصفه اسما يجعلون الاب والابن حدا معين مع انه لابد من قديم الاب
على الابن وهذه خرافات بعيد كتبها عن الاطباء والذات في ردها قال في الهدايه وقول المسلمه
قط لانهم جعلوا الذات مع العلم والحيوه ثلثه فهذا جعلوه مع القدره والاراده خمسه ومع السمع والبصر

الى غير ذلك من صفات الكمال فكانت دوالا متغايرة ولكن لا يجوز اتصاف الصفات القديمة
من الذات فلا تكون التغاير بين العدما، صوحد التوفقة بين اعتقادنا واعتقاد النصارى
واذ لا تعاير الكل اى بالمعنى الذى لم يجز اتصافه لا بمعنى الذى ان مفهومه ليس غير مفهومه بل الجزء
تغاير الكل من حيث ان مفهومه غير مفهومه وانما لا تصور اشارة الى رد قوله ولا يكثر العدما،
لا تكون مفهومه معلوم الاخر عن الغيبة ولا يخرجه عن حد لزومه احترازا عن الجزء ولا يتغاير بالمغايرة
الى سوى هنا احترازا عن قول ان قول ذات الله موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا تصور
وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وهذا بسط القول لم لا يجوز ان تكون من عدم التعرية
من اذ سم عدم الانفكاك من الطرفين فى الوجود الخارجى ان تكون مرادهم بالذات مجموع الموصوف بالذات
والصفة لان الشئ انما سمى باعتبار مجموع صفة يصح ان يراد بها المجموع فما لتقسم الاول سقط العالم مع الصانع
والعرض مع المحل وبالتقسيم الثانى سقط وجود الذات بدون الصفة لان المجموع لا يجوز وجوده
بدون البعض ويحمل الحكم على الكل والجزء لان الواحد اذا وجد بدونها لا يكون ذلك الواحد اخص
لا يغنى اعتبار الاصحاب صفة فى محله مفهومه بل بحسب اعتبارها فيما صدق عليه وعلى صفات الله تبع
لعدم الانفكاك بينهما فى الوجود الخارجى فان قلت ولئن سلمنا ان الواحد الموجود بدون العشرة
غير الواحد الذى هو جزء منها لكن الواحد المطلق جزء للمفيد وجزء الجزء جزء، ولا شبهة فى وجود هذا
الجزء الذى هو المطلق بدون العشرة قلت لا نسلم وجود المطلق بدون المقيد ولئن سلمنا وجود
المستقل والمراد ذلك وبالتنبيه عن هذه الغموض يجرى على الطعن فيما اتفق عليه المشايخ يعود
بالله هذا الكلام بعض المتأخرين بعبادته وكذا بين الذات والصفة وهذا بحث لانه لا يخلو اما ان
يكون المراد ان الواجب وصفه فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة لها ووجود
الملزوم بدون اللازم يجوز اوان يكون المراد الذات والصفة المجردة ولا نسلم انهما يتغايران
ويمكن ان يحاب بالمراد ان الواجب وصفه ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون الصفة
وان لم يكن من حيث انها ملزومة لها لا يقال اجيب بان المراد صحة الانفكاك من الجانبين بمعنى

امكان تصور وجود كل منها مع عدم الاخر لم يردوا هذا المعنى اى من المغايرة وهو امكان
تصور وجود البعض مع عدم الاخر مع انه لا تسلم في العرض مع المحل لانه لا يمكن تصور وجود
العرض بدون المحل فلو اعتبروا وصف الاضافة هذا الثاني الى ان ظهور فساد ما ذكر
الواحد بدون العشرة واعترض ايضا بان الاولى قوله مع ولو كان فيهما الا الله لقد تامع
عن بصريح الحاد مع انه ليس بمعتزلي ينكر في الوجود عن الاخر والا لم يلزم التوحيد في الالهية لان معنى
حل لوحدا الله لم ينكر عنهم الله بل كان احدهما يلزم فساد هما وجوابه ان غير اقد استعمل بمعنى الولى
والاولى لانه بمعنى هذا الغير ولا يرد او بمعنى الذي ذكروه للغير وسوغ ينكر في الوجود
عن الاخر هو المعنى الاصطلاحي والذي ذكر في الاية الكريمة بمعناه اللغوي اعلم ان هذا الاعتراض
انما يرد وان لو كان كلمة لو لغوا اما اذا استعملت لانتفاء لا يرد الاعتراض ولا يخفى ما فيه اي فيما
ورد الاعتراض عليه وهو انه لم يلزم الواحد عن نقه اذا صار عن العشرة لان الواحد عن العشرة
من حيث الكلية والجزئية وهذا لا يستلزم كون الواحد غير نقه وقيل لا يخفى ما فيه من ان وصف الاضافة
معتبر وح يلزم ان لا تكون المعايرة بين المتضايفين بل بين المعايرين ينكشف المعلومات
عند تعلقها بها ولا يلزم من اصر المتقن من المعرف في هذه العبارات دون ان المعرف المعنى
الاصطلاحي والمعرف المعنى اللغوي ولا يخفى ان الاسناد بين العلم والمعلومات توثر في المعلومات
اي فالانكاد في الاعدام كذلك اما تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات
الله فلا يلزم كون ذات محل الحوادث ومن هذا الا يصح ان يقال صفاته حلت ذاته ولا ان
ذاته لان الحلول انتقال في الصفات مع ولا يلزم من هذا سائر الادراكات من الشم والذوق
واللمس كان فقدها نقصان لان المحتجز من اهل الحق حصوا باثبات انواع الادراكات مع السمع
والبصر القدر الذي هو كمال دون الاسباب المقترنة بانتفاء العادة من الحاسة والملامسات كما جوزوا
ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر لكن لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم
يمكن اطلاق غيره كذا ذكره الهادي مع انه سواء نسبة القدرة اي الكل فعلم منه ان الارادة غير

عين القدرة وكون تعلق العلم تابعا للموضوع فعلم ان الارادة غير العلم ولا تكون متقضية للموضوع
بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للموضوع ليس الارادة بعد القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين
على السوية بالضرورة ولا تعني العلم كما قال الحكماء حان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم
تابع للموضوع فلا يكون الموضوع تابعا له والا لزم الدور حان قيل نسبة الارادة الى الضدين على
السوية ايضا فلابد من مرجح اخر والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا مرجح قلنا لا نسلم ذلك بل تعلق
احدهما لذاته والقول بوجوب ذلك كاف لوجوب سلب الاضداد سلمنا ان وجوب الشيء بالاختيار
لا ينافي الاضطرار بل تحقق جميع افعال الحكماء بانا لا نسلم ان كل علم فهو تابع للموضوع واعتقاد كل في العلم
الافعال وعما ذكرنا تنبيه على دفع عدة مما من الصفات لازلية فتكون اذا على القول الاول
وهو قول النجارية وعلى قول الثاني وهو قول النظام والكعبي من المعتزلة كيف اي كيف يكون
الارادة والمشية بمعنى الاخر ولو سلم فلو قوع اي لو سلمنا دلالة الايمان وسايير الواجبات لوقوع اي تحصل
الايمان وسايير الواجبات من جميع المكلفين لانه امر بها واذا كان لا كذلك فلا يكون معنى الارادة
ما زعمت المعتزلة لانا نزعم الكرامية من ان صفات الله من جميع المكلفين قديم قايمة بذاته كالعلم والحيوة
والقدرة والارادة وصفات الفعل غير قايمة بذاته كالتكوين والاحياء والامانة والمراد بصفات
الذات التي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها وسيجيء هذا كلا
نفسيا اي المعنى الذي وجد في النفس وكانت هذه العبارة دالة على المعنى القايم بذاته وهو كون
امرا وناهيا ومخبرا وكذا يدل قوله تعالى في النفسهم مالا يبدون لك يعني من الكلام الذي
يخفونه على بطلان كلام النفس وهو المعنى القايم بذات المتكلم وهو الذي ان من الكلام في نفسه ويعبر
عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة عن الحروف وهو احتجاج الشيخ ابي منصور اغاير دوهو
القدرة لا هل السنة في باب العقايد جزاه الله خيرا فان قيل صدق رسول الله موقوف
على تصديق الله اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وكلام حاصل له فاثبات الكلام به دور قلنا
لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعنى والمعجزة على وفق دعواه وهو الذي يدل على صدقه

ثبت

ثبت الكلام اولم تثبت فثبت ان الله بصفة قائمة قال فى شرح الطوالع لدار الحدثى الصفات ثمانية
هى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل هى تسع هى هذا الثمانية مع
التكوين ازلية قال فى الهادى البادى هو متكلم بكلام واحد ازلى قايم بذاته ليس من جنس الحروف والا صواب
وهذه العبارة ليست بكلام لدلالتها عليه فان عبر عنه بالعربية فهو قران وان عبر بالسريانية فهو انجيل وان
عبر عنها بالعبرية فهو توريد والاختلاف فى العبارات الموجودة لا عليه كما ان الله يوصف بعبارات مختلفة بالالسنة
وفى لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى واحد حال الامام العزالى فى الاحياء ولا شبهة كلام كما لا شيئية ووجود غيره
والكلام بالحقيقة كلام النفس واما الاصوات فخلقت حروفا للدلالة كما يدل عليها تارة بالحركات والاثار وان
ومع ذلك فهو قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الاصوات والحروف لكنهم
لا يقولون بقدمها كما صرح ان رج فهيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية من ان له صفات
لكنها حادثة بانه لا يروى نفس المتكلم لان المتكلم بالكلام الظاهرى لا بد ان يريد فى نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام
الظاهرى وذلك التدبير سمه كلاما باطنا وهو مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبير لان
السكوت اللغطى ضد النطق اللغطى دون الكلام المعنوى الذى هو ضد السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام
المعنوى الذى هو مدلول اللغطى متكلم بها اى بتلك الصفة تكثر الى الامر والنهى وهذا مثل رجل اصطلح
مع غلامه على انه اذا قال زيد لكان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالتعلم بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبار
بدخول الامير البلد ثم اذا قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا وسمى را مع
ذلك كلاما واحدا لما ان ذلك انما كون الصفة واحدة هذه الاقسام اى الامر والنهى والخبر اقسام للكلام لا
لانعدم وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلام كلى والكلى لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الجزئى فعلم
فعلم انه ازلى موجود وذهب بعضهم وهو اختيار صاحب العمدة والتدبير وردة ما هب الى البعض
بان يعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة مع ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهى والاستخبار
والتزام البعض للبعض لا يوجب الاثنينية دلان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر
استحقاق الثواب على الفعل على النزل لازم لهذا المفهوم قوله فان قيل هذا السوال من طرف المعتزلة الفائلين

بحدوث الكلام فقوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يعني سمعنا الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم والاخبار الاتي عن ارسال نوح بلفظ الماضي ونوح وقومه يوجد بعد وكذا اخبار الله عن عصيان ادم بقوله وعصى ادم ربه فغوى عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ونظايره هذا كثيرة جدا ولو جود هذه الافعال بكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الاول فيلزم الكذب على الله قلنا اخبار الله لا يتنوع الى ماضي ومستقبل بل هو قايم بذات الله تع في الازل وهو اخبار عن ارسال نوح وانه باق من الازل الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا الى ارسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان ادم وغيره وهو نظير علمه تع فانه تع عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان ونسبة هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر العالم فكذا المتغير على المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره كان خلفه واذا حول يمينه كان يمينه واذا حول ساده كان عن ساده والتغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشارة الشارح بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علما فيكون مع مخاطب على حسب زمانه وحاله لان الحاب تحصيل المامور به يعني ان الامر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز واما الامر ليحث وقت وجوده فجايز او بقول لعبارة اخر المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الموجود الا يرى ان المنزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا الى يوم القيمة فكل من وجد وعقل وبلغ وجب الاحكام على المامور به والانتهاء عن المنهي بذلك الامر ولم يكن ذلك ممتنعا كذا ههنا كما ذهب اليه الحنابلة لانهم قالوا ليس كلام الله غير الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة ومع ذلك فهي قديمة لان كلام الله مسموع بقوله في خبره حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على ان كلام الله قديم فوجب ان تكون الحروف المسموعة قديمة اعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ بقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى ان لفظ جبرايل لقوله انه لقول رسول كريم والمراد به جبرايل وزعم آخرون ان لفظ محمد عم لقوله نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عم وقول من توقف

فان

ی ان کلام اللہ حادث او قدیم مخلوق او غیر مخلوق بط لان الموصوف بوصف السکل والشک فیما یفترض اعتقادہ
کالانکار سواء فیکون کمن زعم انی اعتقد ان اللہ تع موجود ولکن انوقف انہ واحد او اثنان او ثلثہ لاختلاف
الناس فی ذلک واما استدلالہم واستدلوا ایضا بقولہ تع انا جعلناہ عربیا والجعل والتخلیق واحد بقولہ
ما یاتیہم من ذکر من ربہم محدث ولا فرق بین المحدث والمخلوق ولان الکلام فی انا حد من حس الحروف و الاصوات
فیکون فی الغائب کذلک لان الشاھد دلیل الغائب وبستحیل قیام الحادث بذاتہ علی المراد من الایتین الاصوات
والحروف ونحن نقول بحدوثہ لدلیل کونہ عربیا وبدلیل الاتیان ولانم ان الکلام فی انا حد من حس الاصوات
علی سو المعنی العام بالنص بدلیل قول الاخطل ان الکلام لفی الفواد وجدح بطلام النبیں یقولون فی القسم
لولا یعذبنا اللہ زعم جمہور المعتزلہ ان اللہ لم یکن متکلما فی الازل حتی لنفسہ کلاما وان کلامہ حادث غیر قایم
بذاتہ ثم اختلفوا فیما بینہم فقال بعضہم انہ من حس الاصوات حین صار متکلما بخلق الحروف والاصوات فی محل النواہ
وقال بعضہم انہ من جنس الحروف والاکلان حین صار متکلما باحداث الحروف فی اللوح المحفوظ قال الامام منقوضا
علیہم باطناق الجوارح ویلزم علی مذھبہم ان یکون المتکلم ھو اللہ تع لانہ الذی فعل وخلقہ فی الاعضاء
والجوارح لا ما کان موصوفا بہ کما قالوا فی الشجرہ فیکون الشاھد ھنا ھو اللہ لا الاعضاء وظاھر الوان
بخلافہ لانہم قالوا ثم شید ثم علینا قالوا انطقنا اللہ الذی انطق کل شئ ولا ینتقض ھذا المقام حتی انتصاب
الامام مراد السوال والجواب اوردہ بعض الفضلاء بقولہ فان قیل ان ما وجد بخلق اللہ تع وان لم یسم اتصاف
المحل بہ کان صفۃ للمحل کالسواد والبیاض والکلام فی الحی وما سمع وصفہ بالکلام ان لزم یقبل الکلام واستحال
وجود الکلام قلنا ان المصحح للاتصاف ان کان ھو المحلیۃ وجب ان یکون المتصف بالصفات ھو المحال دون
الموجود لت وان کان للمصحح ھو الایجاد وجب ان یکون المتصف بالصفات ھو الموجد لا المحال فاما
الاتصاف بہ للموجد تارہ وللمحل تارۃ اخری فکم وتوجہ بدون الفرق علی ان المعتزلہ ما فضوا الکلام
حیث قالوا فی مسئلہ خلق الاعمال لو کان اعمال العباد من الکفر والعصیان والطاعۃ والایمان مخلوقۃ
للہ لکان المتصف بھذہ الصفات ھو اللہ تع مع صلاحیۃ الاتصاف بھذہ الصفات للعباد بالاعراض
المخلوقۃ لہ بان یقال اللہ اکل بمعنی ایجاد الاکل فی الغیر او اسعد بمعنی ایجاد السواد فی الغیر وبقولہ المخلوقۃ لہ احتراز

عن الاعراض العبر المخلوقة الله عندهم كالافعال القائمة بالعباد ولو قال المعتزلة عدم الاضافة لعدم الاذن
الشرعي لم يسمع منهم لان اسماء الله تع توقيفية عندنا وعندهم ليست توقيفية كما في قولنا قرات يوسف القرآن
بذا مثال وجود الشئ في العبارة وقوله كما في قولنا حفظت القرآن هذا مثال وجود الشئ في الاذهان
وقوله كما في قولنا كم من القرآن هذا مثال وجود في الكتابة ووجود الشئ في الاعيان حقيقة ووجوده
في الاذهان وفي العبارة في الكتابة مجاز وتقول تعلق الكلام بالقرآن لازم من لوازم المخلوق لان تعلق القديم
حادث والمتعلق محل الحوادث والمحل الحوادث حادث وهكذا تقول في القراءة والحفظ قوله للنظم والمعنى اي
مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله لانهم اختلفوا في ان العبارة الفارسية يقوم مقام العربية ام لا
لوجود المفهوم من اللفظ العربي واذ غير متصور في المعنى القائم بذات الله وان كان مراد المتكلمين من المعنى القائم بذات
الله على ما يصرح به بعض المحققين انه لا يلزم مطابقة الاصطلاحين فعند تغاير جهتي التحيث لا يجوز المعنى
ثنى لما روى عن ابي ح رحمه الله اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة حاصة فذهب الاشعري الى انه يجوز ان
يسمع وقال ابن حوزكي المسموع عند قراءة القاري شبان صوت القاري وكلام الله تع وقال ابوبكر الباقلاني
كلامه غير مسموع على العادة الجارية ولكن يجوز ان يسمع الله كلامه من شاء من خلقه على خلاف العادة وعند هؤلاء
سمع موسى كلام الله تع من غير واسطة الصوت والحرف كذا في البداية كما يقال سمعت علم فلان وسمعه العلم لا يسمع
بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه كما يقال فلان انظر الى قدرة الله تع اي ما يدل على ما قدرته وعندهم لا يسمع موسى
صوتا دالا على كلام الله تع قوله خص باسم الكلام لانه ليس فيه واسطة الصوت والحرف اذ السماع في الشاهد يتعلق
بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وصيل لما ان ذلك الصوت يخلقه الله تع واسطة كسب العبد واما غيره
من الانبياء فلا يكلمهم الله تع الا بواسطة الكتاب في الكل ومعنى الاضافة انه مخلوق الله فعلى هذا يكون القول
بكون الفاظ القرآن لفظ جبرائيل او لفظ محمد عليهما السلام ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه لمحض خلق الله فلذا اصار معجزا
لا يمكن للبشر معارضته فلا فرق عليهم الوضع والسمة لان التسمية باعتبار معنى لا يجوز ان يكون معنى حسيا ايضا
كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب بعض المحققين وهو مولانا عضد الدين ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ
والمعنى الخ اي مرادهم من قولهم القرآن اسم اللفظ والمعنى والحال انهم يقولون القرآن قديم ليس كما ذكره المحاسبي

من قدم

من قدم النظم المولف بل يعني ان اللفظ القايم بذات الله ليس بمرب الاجراء التي يلزم من التربب الحدوث
والتكوين الخ قال اصحابنا ان جميع الصفات قديمة بذات الله تع خلافا لاشعريه قايمه والمعتزله ماكان
من صفات الذات فهو قديم بذات الله وماكان من صفات الفعل فهو حادث غير قايم بذات الله سهو عن
المكون او غيره وزعم الاشعري انه عين المكون وزعم عامه المعتزله انه مغاير (ا) المكون ثم اختلف المعتزله في محله قال
ابو الهذيل العلاف ان التكوين قايم بالمكون وقال ابو الهاوندي وشيوخ المعتزله انه لا محل وقلت الكرامية
ان التكوين حادث قايم بذات الله ويوصف الله تع عندهم في الازل بانه خالق بالخالقيه وانما عادة عن
القدره على الخلق اذا كان من الايجاد والخلق وغيرهما واحدا فتخصيص لفظ التكوين بالذكر للاقتدا بالسلف
الاولة والتكوين ازلي والمكون حادث وتكوينه باق ازلا وابدا يتعلق وجود كل موجود بتكوين بالذكر
الازلي في وقت وجوده وبنظير هذا في الحكمات رجل قال لامراته في شعبان اذا جاء رمضان فانت
طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المراة مطلقة بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلق بها في شعبان
ليقع في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان او انه قادر على الخلق على ما ذهب اليه الكرامية وبما بل الكرامية
بقوله تع هو الله الخالق بانه خالق في الازل يعني الخالقيه وهو قدرته على الخلق ناويل فاسد لان الاسم المشتق
من القدره هو القادر لا الخالق ولان القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سايه الصفات من الا
عراض اي لزم ان يقال الله اسود يعني القادر على السواد ويلزم من حدوث التكوين وهو تعطيل الصانع
لانه اذا جاز حدوث بلا دون التلوين يجاز ايضا حدوث جميع الحوادث وهو تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث
التلوين يحدث اما في ذات الله تع على ما ذهب الكرامية ويكون باطلا على ان هذا الكلام لا يصح في الاعراض
لما ان فهم الشيء بالعرض ح ولان التكوين لو كان هو المكون او غايرا به لكان وجود المكون بنفسه ويستغني في
وجوده عن غيره فيكون قديما والخصم انما امتنع عن القول بعدم التكوين تحرزا عن القول بقدم الملونات وقد
وقع فيما فر عنه مع ركون هذا المحل وهو قيام الشيء بالعرض والمختوم من المطابس وهذا اميل
من الشارح الى المذهب الاشعري لانه القايل بكون التكوين صفة اضافية حادثة بل لوقت وجوده بمعنى
ان التكوين ح الازل ما كان ليكون العالم به في الازل بل ليكون في كل شيء كائنا به وقت وجوده على حسب علمه

وارادته وتكوينه باق من الازل الى الابد فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي فكيف خرج
لها ما يوم السبت فسيري حتى مات المخروج يوم الجمعة كان الخارج قائلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة
فكذا هذا ومذا التحقيق ما نقل وقايل هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكره صاحب البدايه
وان يقول اى وجود العالم بذات الله تع او صفة من صفاته وسوبقا على ان عند الاشعري تعلق وجود العالم
بخطاب كن فيكون تكوينا وانه قديم قايما بذات الله تع فيكون من قضا القول في مسئلة التكوين اعلم ان اهل
السنة لا يقولون تعلق وجود الاشياء لذا الامر بل وجوده متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه
وسوصفه الازلية وسدا الكلام عباره عن سرعة حصول المخلوق بالايجاد وكمال قدرته على ذلك
بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدره البشر ايجاد الاشياء عن العدم بلذه
الكلم التي ليست في كلامهم ما سوا وحروف الدلالة التكوين منها تكون ما ارادوا وجوده غيب
الكلم بلذه الكلم بلا صيغ الحرف منهم الس تكوين الايجاد عليهم وعامة البشر فتكوين العالم واما له
اليسير على الله يكن وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء منكلم بكلام الازلي
وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من صوت وحروف او الكلام وقت اوحاله تع عن ذلك علوا كبيرا
وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعلق التكوين بالتكوين فتعلقوه بالامر وعندنا لما كان
التكوين صفة بالله الازلية امكن تعليق الوجود فلا حاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عباره عن سرعة الايجاد
وسهولته لانه مجاز عن الايجاد والتكوين حقيقة كما ذهب الاشعري كذا ذكره في شرح البزدوي وما
يقال من القول ان هذا جواب صاحب المعتزلة يعني احاجه الى ان يقال ان المكون حادث بحدوث
المتعلق على حسب العلم والارادة بل بمجرد التعلق يقتضي حدوث المكون فوله بهذا المعنى اى بالمعنى الذي يقوله
المتكلم قوله حوالا حدوثه لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث ومن ههنا اى من المراد بالحادث الوجوده
بذاته اى يكون مسبوقا بالعدم وقيل اى من ان مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده
المتكلمون والا فهم اى وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى فالحكم، قائلون بحدوث الصيرورة بمعنى تكونه
بالغير لانها عند هم حادث بالذات لا بالزمان على ما وقع في عباره المشايخ واصر الاشعري على ما يسبق عند

قوله

قوله والمعتزلة من المتكلمين على انه من الاضافات فلا يندفع بما قال اى لا يندفع هذا الاستدلال بالجواب الذى
ينال اى وهذا الجواب لصاحب العمدة اذ لو تاخر لانعدم سوى الالم لان العرض لا يبقى زمانين
قوله بخلاف فعل البارى هذا المستقيم اذ فعل البارى حقيقة اما اذا كانت صفة اضافية فلا يكون ازليا
وموجوده المكون عندنا اى اهل السنة خلافا للاشعرى والمعتزلة وشبهه الاشاعرة والمعتزلة بقوله يوهذا
خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله يوان فى خلق السموات والارض اجيب عن هذا بان
الخلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايع وكذا فى المتعارف اجتمع خلق عظيم مريدون به المخلوق
خالق سواد هذا الحجر سوداء الثانى يلزم ان تكون ذات الله سوداء اذا كان التكوين عين المكون
لان التكوين صفة ازلية قايمة به فتكون تكوين السواد قايما به فتكون سوداء ويلزم ايضا ان تكون الحجر خالق
السواد اذا كان التكوين عين المكون لان اسم الخالق هو من قام به الخلق وذا هو الحجر فيكون خالقا
وهذا التفسير على ما ذكره بعضهم وسما ان التكوين والمكون اللذين عبر عنهما بالخلق والسواد لان السواد
لما كان مكونا وهو بعينه تكوين فكل ذات قام به السواد قام به التكوين لامحالة ضرورة اتحاد سما فاذا
وصف ذاتا بانه سوداء لقيام السواد به ان يلزم ان يصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله
بانه سوداء لان السواد لم يقم به لا يمكن ان يصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا الكلام ان كان صادقا
وذات قام به الحجر كان حجرا صادقا وكل ذات لم يقم به الحجر لم يمكن ان يخبر اولا صادقا ضرورة اتحادهما
هذا الحكم تنبيه هذا ميل من الشارح الى المذهب الاشعرى وبعض للمحصل فانه لما قال عندنا فكانه يشير
القول بان التكوين عين المكون يعنى ان مفهوم التكوين عين مفهوم المكون الى المعتزلة بل الى الشافعية
وليس كذلك بل التكوين عين المكون عند الكل على المعنى الذى ذكره الشارح الا عند بعض على ما وراء
النهر فالحاصل ان من قال ان التكوين عين المكون يقول الى الوجود فى الخارج ومن قال انه غير يقول الى المفهوم
فلا يكون بينهما نزاع والا فى الحقيقة اما ان" اعتبارى او نفس القدرة فيلزم اما ان لا تكون التكوين
ازليا او لا تكون الصفات عامة لكل شيء فقوله مغايرة للمفعول فى الخارج وعلى هذا نقول فى العلم
ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيا فليس هناك فى الخارج الا العالم والمعلوم ولما العلم قائم بغيره

الفعل وكذا القادر غير مفهوم المكون فشئ يتعلق من له ادنى مسكة فكيف ينسب الى الراسخين في العلم
ام كيف يحتاج في اثباته الى الادلة ام كيف كون مفهوم هذا اللفظ غير مفهوم ذلك اوعينه من امهات
مسايل الاصول بل هو كلام دو فصول هوله تحقق اخر فعلم من هذا ان النزاع في الحقيقة بين من يقول
ان الوجود عين الماهية وبين من يقول انه غيرها فافهم فلا يتم هذا الراى اى قول من قال ان التكوين
عين المكون والحاصل من هذا الكلام انكار كون التكوين صفة قديمة الا باثبات ان يكون الاشياء
حدوثها سوى على صفة حقيقة انما هلما في اساسه انه صفة يقتضي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
وهو غير الارادة لان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات وغير القدرة ان
القدرة لا تخصص طرفي الايجاد بل تتحقق في كلا الطرفين تتصف بالايجاد والاعدام وندعي انه صفة
حقيقة كما سوى سايد الصفات الاخر من العلم والحيوة وغيرها وهذا بالاتفاق فكل من اثبتة
الصفات المتفق عليها في كونها حقيقة اثبتنا في التكوين فعلينا الالزام وعليكم البيان وامثال
هذه الكلمات التي كتبها الشارح في هذا المقام انما يتاتى من غاوه التعصب عصمنا الله عنها
لفضله وكرمه والارادة اوارد الارادة غير التكوين اذ بدون يلزم الجبر والله منزه عن كونه
مجبورا في تكوينه فوجب سبق ثبوت الارادة له بعد سبق ثبوت التكوين له فقوله كرر ذلك تاكيدا كرر الشارح
ذكر التكرار للتنبيه على ان ما قال اولا بساب صفة قديمة تغير للارادة والمريد من قامت به الارادة فيلزم
القول بسبق الارادة القديمة القايمة بذاته ليلا يكون محلا للحوادث والدليل المفعول على ثبوت صفة
الارادة وسوان ما وجد من المحدثات بمقدار ما هي اوقاتها الاستحيل في العقل ان يقع على خلاف ذلك
المقدار ان يتقدم اويتاخر عن ذلك الوقت بالنسبة الى قدرة الله وخلقه فلولا وجود الارادة التي توجب
تخصيصها بذلك القدر والوقت لما وجدت كذلك ولان الارادة لو انتفت عن ذات الله لكان مجبورا
في ايجاد العالم اذ لا واسطة بين الجبر والارادة وبين الاضطرار والاختيار والمجبور عاجز لان في محل
اقول هذا ايضا فان تكون الارادة لو حدثت باحداث الله ام بذاتها فان قيل بذاتها لزم
تعطيل الصانع وان قال باحداث الله فنقول احداثها بارادة او بغير ارادة قال نعم ارادة تكون مجبورا

في احداثها

فى حدوثها وان قال بارادة تعود بلك الارادة قديمة الحكم حادثة ان قال قديمة فهى التى نثبتها وان
قال حادثة تعود السوالى اثبات صفات الارادة هذا رد على النجارية وقوله بلزوم قيام صفة
الشئ به هذا رد على بعض المعتزلة وقوله امتناع قيام الحوادث بذاته هو هذا رد على الكرامية وقوله
انصانظام العالم هذا رد على الفلاسفة وقوله اذ لو كان صانعه موجبا هذا دليل حدوثه اما لو كان
صانعا للاجناس بارادة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك
الانكشاف والانكشاف بالبصر اشارة الى الرؤية حالة زائدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيئا علما جليا
ثم رأيناه علمنا بالبداهة تفرقة بين الحالة التى مع حصول العلم فيها قبل هذه الحالة الزائدة عند النظر الى ذلك
المرئى هى الرؤية والفرق انا نشير فى تمثيله بالنظر الى البدر ثم نقول اتفق اهل السنة على ان الله
يصح ان يرى فى الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون سبب ذلك الانكشاف الى ذاته
بالخصوصية كنسبة الابصار الى هذه المبصرات المادية بحيث يكون مجردا عن ارتسام صورة المرئى عن المقابل
الشفاف بالمرئى وعن المحاذاة والجهة والمكان خلافا للمعتزلة فى الرؤية مطلقا والمشبهة والكرامية
فى خلوها من المواجهة والمكان فانهم جوزوا رؤية الله تعالى لاعتقادهم كونه فى الجهة والمكان فيكون مذهبا وسطا
بين مذهب المعتزلة المائلة الى التعطيل وبين مذهب المشبهة والكرامية المائلة الى التشبيه من علة مشتركة
اى بين الاعراض والاعيان لان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والاعراض وانكر الامام كون الجوهر مرئيا بل المرئى
هو الاعراض فقوله سلمنا اى بين الصانع وغيره ويحتمل ان يراد بين الاعيان والاعراض والامكان عن عدم
ضرورة الوجود والعدم اى سلب الضرورة عن الطرفين ولا مدخل للعدم فى العلية فلا يكون الحادث علة
لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان
لانه عبارة عن سلب طرفى الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقى الوجود فقط لا يدرك
الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك والوجود سلم متحقق بقوله وانما لا يدرى لها يعنى هذا السؤال
صدر عن الجهل بكيفية الحاجة فان ما ادعينا ان الوجود علة وجوب الرؤية كل موجود بل ادعينا ان
الوجود علة الجواز والوقوع يعنى لا يلزم من كون الشئ جائز الرؤية ما لم يخلق الله فينا

رؤيته الا يرى ان الحمرة ترى الغائبة في الليل وكذا لا يراه وكذا المعروض يرى الحس ولا يراه الحاجز
وكذا السمع يرى جبريل ومن عنده من الصبي ولا يرونه فان الصحيح عدميته لانها عبارة عن
عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او بحال صحة الرؤية لعدمه لانها عبارة عن
امكان الرؤية ولا يحتاج الى علة ولو سلم فالعدمي اي لو سلم الحاجة عامها علة وهو الحدوث او الامكان
يصلح علة للعدمي وهو صحة الرؤية لو سلم اي ولو سلم كون الصحة وجودية فلا يتناول الوجود اي
من الصانع وغيره بل وجود كل شيء عينه على مذهب الاشعري ثم لا يخفى ان هذا استناد الى وجوب
قوله ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا سواء ما اي الشخص والقالب
وقد لا نقدر فان الرؤية تحصل اولا الى المجلة ثم الى التفصيل على سبيل كون شيء ما وذلك حصل الاولى
تمنا، وبعد الله ان الدليل السمعي ان موسى عليه السلام وقد سال الرؤية الى اخره حال الامم في الاحيا
وليت شعري كيف عرف المعتزلة من صفة رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا
ولعل الجهل بذوي البدع والاهواء من الجهلاء اولى به من الجهل بالانبياء ولو كان كل جهلا
منه بالله يهاوجارحا عن الحكيم لعالمه كما عاب يوح عليه السلام بقوله اعيا ان اعصتك ان تكون
حيث سال الحاله من العوق بل هذا اولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه لبلغ مرتبة الكفر وعلم
بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى عليه السلام رب ارني آية اي علامة نعلم بها على طريق الضرورة
قلنا هذا تاويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم يقل انظر اليها والثاني
انه قال ان ترائي ولم يقل ترى اني اي علامتي والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من اعلام الله
مثل العصا ويده البيضاء من الجيب وحلق اليد والبدء البيضاء وغير ذلك من الايات الحسية الدالة
على وجود الصانع بطريق الضرورة حيث يستغني معها عن طلب اية اخرى والحاصل ان موسى عليه السلام كان
يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يعد ان يكون يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به
وجودك ودليل اخر على جواز الرؤية انه تعالى اراه تجلى ربه للجبل وهو عبارة عن خلق الحيوة و
والعلم والرؤية في الجبل بنص علماء الشيخ الوهمصور ما تبدى اي تجلى على جواز الرؤية فان قيل

ان كان

ان كان ما ذكرتم يدل على جواز الرؤية فقوله لن ترانى وارد بصيغة النفى على العابد يدل على السحالة فلنا نحن
كما يدل لنا ما لا يه على جواز الرؤية وقوله لن ترانى يقتضى نفى الوجوب لا نفى الجواز فلا يقع التعارض قوله
انه نفى على نفى العابد قلنا لا نم ان كلمة لن للتاكيد بحسب الدليل عليه قوله بعد فلن اكلم اليوم
انسيا قرينا باليوم والعاه سمع العاجبت بيننا خصام ولو كان للتاسيد لكن المراد منه النفى ودار
الاخرة والدليل عليه قوله بعد ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم ثم اخبر انهم يتمنون الموت فى دار الاخرة
بقوله يا ونا ويا مالك ليقض علينا ربك هكذا ذكره فى الهداية لان معناه اى معنى يتعلق الممكن بالممكن
ثبوت المعلق وبدوه الله وعند ثبوت المتعلق بصورة المحال والمحال لا ثبوت له اصلا خلاف الظاهر لان النفى
اذا علم امتناع الشئ ثم سال لاجل الغير كان ممنوعا على العادة الى ربها ناظرة واعرضت المعتزلة بان النظر
فى الايه لا يدل على جواز الرؤية لان يحمل على واحد الالاء وهو النعماء الباطنة ويحمل النظر على الانتظار فيكون معنى الاية
وجوه يومئذ ناظرة الى نعم ربها منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب فيكون معناه الى ثواب
ربها منتظرة والجواب اعنى النظر اذا استعمل بنفسه اى لا يكون الا بحرف العين وحمل النظر بمعنى الانتظار ليس
بصواب لان الانتظار سبب الغم المنافى للنعيم كما قيل الانتظار موت الاحمر ولان النظر اذا اريد به انتظار
لا يتعلق بالوجه ولا يعدى بالى بل بما فى حواليه ينظره ثم يرجع المرسلون اى منتظرة وعورض هذا القول بقوله
الى ميسرة قولهم انكم سترون ربكم كما ترون ليلة البدر وفى هذا تشبيه رؤيته الله برؤيته العرفى التيقن
والوضوح لا تشبيه المركب بالمرئى كذا فى الهداية حرى لا فى مكان ولا على جهة قال الامام فى الاحياء فان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس له جهة جاز تعلق الرؤية
من غير جهة ولما لم يجز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة وقاس القائل
على ان هذا قياس اعلم المغيبين بمعنى التمثيل كقولنا شاهدنا الغائب والاصل والمشبه شاهدنا هذا
والغائب سموه قياسا لما فيه من حدود جزئى والجامع به من قاس الشئ اذا قدره على مثاله ويسمون
الاصل فرعا والمشبه به اصلا لانتهاء الاصل عليه فى ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة
قوله عند اجتماع الشرائط اى شرائط الرؤية وهى ثمانية الاول سلامة الحاسة بان كون الشئ بحيث

يكون جايز الوجود والثالث ان يكون مقابلا للواى اوفى حكم المقابل فالاول كالجسم المحادى للواى والثانى
كالاعراض المرئيه فانها ليست مقابله للراء اذا لوصح لاكون مقابلا للجسم للواى اوفى حكم المقابل ولكنها حالة
فى الجسم المقابل للواى لكان فى حكم المقابل للواى الرابع ان لاتكون المرئى فى غاية البعد والخامس ان لاتكون
فى غاية القرب السادس ان لاتكون فى غاية الصغر السابع ان لاتكون فى غاية اللطافة الثامن ان لايكون
بين الواى والمرئى حجاب اذا تقرر هذا فنقول لانم وجوب الروية عند حصول الشرايط الثمانية وكلا
الجبال الثمانية والشموس المضيئة ساقطة لانا نقول لانم انتفاء الجواز عاية ما فى الباب انه غير واقع ولكن
عدم الوقوع لايستلزم عدم الجواز بجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا ان ماء وجه لم سعلت دما
ولا دهناج امكان ذلك والذى يدل على عدم الوجوب هو انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وليس
صغيرا جزأ من المرئى والا لانشاه كبيرا فالمرئى بعض الاجزاء دون البعض فنقول لانم ان بكل الشرايط حاصلة
بالنسبة الى الاجزاء الوان المرئية بحسب حصولها بالنسبة الى المرئية او نسلم ان هذه الشرايط
ينبغى وجوب رؤية الشاهد لكن لانم انها توجب رؤية الله سبحانه لما بينهما من
والمخالفة بالماهية لانسلم اقتضاء فى اللوازم فجاز ان تكون رؤية البارى سبحانه موقوفة على شرط
لم يحصل الان مع انه يمكن حصوله فى الاخرة فلم يلزم امتناع والمتكلمون خطوا وافحش والحق ان الاطلاع
على جميع صفات الله جل جلاله الذى هو كنه حقيقة الله وكنه صفاته محجوب عن العقول فالحق حقايق
بالقبول انه لادلالة فيه هذا جواب المعتزلة والجواب بعد تسليم انا على عموم الاوقات والاحوال فاذا
كان كذلك لايدل هذه الاية على عدم جواز الرؤية لانجواز ان يكون عدم الادراك فى الدنيا ولا الاخرة
وفى الاخرة انما يكون فى وقت فى حال دون حال على ما دلت عليه الاحاديث الصحيحة
وايضا البصر فى اللغة والعرف هو القوة المرتبة فى العين فجاز ان يكون المراد من الابصار القوة
واللغة وهذا لايرد ما اورد الملاعين الله بسط الرزق قوة اصناف ما نقول بها على رؤيته الاباب
الواردة فى سؤال الرؤية كقولهم وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملايكة او نرى
ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا

لما كان

بل الكلام ذلك بازله منزله الطلب لسايل المغرات وكقوله ع واذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة واخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وكقول سائل اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك وقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم ذكر ذلك
ظلما وجاز امره في الحال ولو جاز لكان سوالا لاجل فاسد والجواب اما الكلام ذلك لطلبهم الرؤية تعنتا وعنا
ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتب مع امكانها بعشر بواء احدى ذلك الا انهم لما طلبوه
على سبيل العباد ذمهم الله على ذلك فكذا في سوال الرؤية ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى
عن ذلك كما فعله حين سلوان يجعل لهم الها وقال بل انتم قوم تجهلون والرؤية يكفي ذهب
قوم من الدين اثبتة الرؤية الى ان رؤيته المنام ستحيل لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة
ومثال وكيفية والله منزه عنها والصحيح جوازه على ما حكيت من اكابر الصحابة كعمر وعن السلف
كطاوس عن حمزة الفارسي قراء على الله القران من اوله الى آخره في المنام حتى روى انه اذا بلغ قوله
وهو القاهر فوق عباده وقال الله يا حمزة قل وانت القاهر والجواب عن منع المانعين بان الصورة صفة
الراي ومرئية يتجلى فيها ذلك الله فيرى فيها والله خالق افعال العباد لما فرغ عن حدث ذات الله
وصفاته شرع في بيان افعال الله وهذا اللباب مشتمل على مسايل الاولى في خلق الاعمال ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير في قدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان
بقدرة الله وهذا المذهب سمي بالجبر كذا في شرح الطوالع لاراء الحديثة وزعم المعتزلة ان العبد يوجد افعاله
باعتبار ذاته وارادته وهذا المذهب سمي بالقدرية يعني قالوا قدرة العبد على الافعال تابعة ضرورة الامر بها
كقوله ع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والامر للعاجز مع فانتفت قدرة الباري عنها وتقع المذ صبان
عن اصل وصوان قول مقدور واحد من قدرين مع ما لو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين
وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في حق الاخر لزم ان يوجد
وكل الفعل وان لا يوجد وصوا مع ما المعتزلة نظروا الى الدلايل الموجبة لكون العباد فاعلين فاخرجوا
افعالهم من قدرة الله والجبرية نظروا الى الدلايل الموجبة دخول هذه الافعال تحت قدرة الله فاخرجوا

افعالهم عن قدرتهم وقال الاستاذ ابو اسحاق المستغرابي انما دلت الفعل بجموع القدرتين لغ قدرة الله
وقدرة العبد وهذا هو الماحود من اهل السنة لان اصحابنا لما تاملوا في افعال الحيوانات
لاسيما في افعال الانسان لم تاملوا في افعال الجمادات وجدوا الضرورة من الصوبين
وكذا وجدوا التفرقة بين حركة المرتعش وبين حركة غيره ما دعاهم ذلك الى القول بان العبد مختار والكن
البرهان القاطع على الجبر منعهم عن القول بالاختيار فاراد والجمع بين البرهان وبين ما وجدوا من
التفرقة فقالوا ان الافعال كواقعة بقدرة الله وكسب العبد وعلى هذا يصح ان العبد مع صميم العزم
على ان يفعل الطاعة فالله يخلقها له بان عادة الله جارية بخلقها عند ما يصمم العزم على فعلها ومع صميم على ان
يفعل المعصية فالله يخلقها له بان عادة الله جارية بذلك وعلى هذا الفعل يندفع قول المعتزلة لان الممكنة بهذا المعنى
كافية في توجه التكليف واضافة الى العبد فلو قيل ان حصول العزم اما ان يكون بقدرة
العبد او بقدرة الله فان كان الاول لزم تسلسل قول المعتزلة وان كان العبد مضطرا قلنا نختار
الاول ولا نسلم قول المعتزلة وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل باختياره فانهم حينئذ يمتنعون
يمتنعون وفي بعض النسخ لا يتمارون على اطلاق لفظ الخالق والمعنى واحد بيننا وبين السكاكي
المتخلل والحركات المتنوعة و فان المشي من موضع الى موضع هذا حط الى افعاله الظاهرة
وليس هذا وهولا هلا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا ذهول
عن العلم وليس بعدم العلم فاجاب الشارح بقوله وليس هذا ذهولا عن العلم الخ لان عدم العلم لاجل
الذهول يوصل على واما اذا ما ملت في حركات اعضائه هذا نظير احمل الخشبة فالام اظهر
اي في عدم العلم لاجل الذهول بل الحاصل بالمصدر يعني العمل تقدير لانه المعنى المصدري كالحركة في
ومراده المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة يكون المحرك عليها في كل جزء من المسافة وهو اثر الاول
وذلك ان الثاني موجود واختلف في الاول اعني ما يشاهد من الحركات على ما يدل عليه قوله
فتشتمل على سكنات متخللة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطا، الا شعور لكم بذلك
وللذهول عن هذه النكتة سوانا او دنا بالفعل الحاصل بالمصدر وح يكون الاستدلال بالآية تامة

ولو كان

لوكان لغوا اما موصولة اى ممكن ويشهد بهذا التوجيه اعتراض الخصم بقوله هو خالق كل شئ بانه لزم ان
الخ وهو ان كل يكون البارى خالقا لذاته وصفاته قلنا المفهوم من العرف من مثل هذا الخطاب انما
يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب لتجاح الى تخصيصه بدليل كما انا ضارب من فى الدار وهذا الضارب
فى الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه فقوله واصحاب المعتزلة وهو على مسئلة خلق الافعال مسايل منها
ان المتولدات عندنا يخلق الله كالالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج وعند المعتزلة كخلق العبد ومنها ان
المقتول ميت باجله لان العبد فعل فعل الله وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مزيد بجميع الحيوانات
عينا او عرضا طاعة او معصية لانها حالتها بالاختيار فتكون مزيدا بها ضرورة خلافا لهم فى المعصية ومنها
مسئلة الهدى والاضلال عندنا الهدى خلق الاهتداء فى العبد وكذا فى ضده وعندهم الاضلال تسمية العبد
ضالا او حكما بالضلالة عند خلق العبد الضلال فى نفسه ومنها ان الاصلح ليس بواجب على الله لانه خلق الكفر
والمعاصى وليس للعبد فيه مصلحة خلافا لهم لامن اوجب الايرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد مثلا
فالسواد قايم بالثوب فالثوب اسود والصباغ هو الموجد لانه اسود والاولى ان يقال ان المصنف بالشئ
من قام به مأخذ الاشتقاق لامر اوجد ذلك الشئ لان السواد والساخن قايم بالمحل فيصف المحل بها واما الاكل
والشرب فليس قايما بالمحل فلا يحور قياس احدهما بالاخر قوله وقد يجاب نحن اى المعتزلة نقول
التقدير والملجئ الفعل مع التقدير جايز كما اخبر الله تع عن عيسى باراداته ومشيته وقالت المعتزلة
ليست بعصاة الله وبغدرهم كما قالوا فى الارادة وهى مبنية على مسئلة خلق الافعال كذا فى الكلام البديع
مع زيادة احكام وعليه قول انى وديب البدرى وعليهما مدار دوران قصايدهما وارد ووضع
السوابع تبع قصايدهما اى احكامها وفى المقطع فان قلت وجب الرضا فى القضاء بالكفر
وجوبا بالكفر لان الكفر مقتضى وهو لا يكون الا بالقضاء فليس ان الرضاء بالكفر كالرضاء
بالقضاء بغير عكس فكيف سبهما عموم مطلقا ح الرضاء بالقضاء لا كالرضاء بالكفر لان العام
لا كالخاص نعم لو الرضاء بالقضاء من حيث انه متعلق بالكفر كالرضاء بالكفر والكلام
ليس فيه على ان المراد بالحديث الامراض والمصايب التى تصيب الانسان من غير اختيار

واما مايكشره باختيار فهو يرضى به اشد الرضاء من غير تحريض فلا يكون مرادا بالحديث كما ذكرنا
وبل الحديث في البداية كما انه علم منها اى الله يعني ان الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله يقع فقوعه فهو مراد
الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم فحصول ما علم الله ان يوجد شر الكان او خيرا هو مراد له اولم
يامر والله تعالى ابو حنيفة ثم حيث سال بعض القدرية على علمه في الازل ما يكون من الشرور والقبائح لولا
فاضطرب الى الاقرار ثم قال هل اراد ان يظهر ما علم كما علم او اراد ان يظهر بخلاف ما علم فصعر علمه حملا فرح
من مذهبه فغاب والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح قال الامام في الاحياء ويدل على
ما قلنا من جهة العقل ان الشيء ان كان الله تعالى يكرهها ولا يريدها ولا يرضاها وقد جاري عليه وقف ارادة
المخلوق لعين القوم انه عدو الله فالجاري على وفق ارادة العدو اكثر من الجاري على وفق ارادته
فليت شعري كيف يجبر المسلم ان يرد ربه الملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى ربه لو رد الباقي
ربكم زعم صنعه لاستنكف منها اذ لو كان ما يستقبح لعدو الزعم الغوية اكثر مما يستنكف منه
من رعامته وتبرء عن ولايته والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جاز عند المبتدعة على خلاف
ارادة الخالق وهذا غاية الضعف والعجز بل على ذلك على واكبر بل القبيح كسب القبيح والحاصل
ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وعبر عنها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة
ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها فان خلق المعصية
وارادتها ليس بقبيح لوارجع لها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى عبده الف
دينار مع علمه بان بعض الالف تصرفه هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنها تعطيها لسعة ملكه غيره فلا
يكاد يعد ذلك احدا ولا يوقفها الى مثله مثل الزمني معصوم مطلق وما صدر له او موصوله وهذا
كقوله به مثل ما انكم تطعمون قبل ان عمر بن عبيد كان معتزليا ولذا الزمه المجوس ولو كان سنيا لما الزمه
لانا نقول ان الله تعالى يريد اسلامكم ولكن لسانا طعن لا يغير كونكم بل يقول انت خيرت الكفر فان
الله يريد افعال العباد اختيارهم وهو الذي سديد والاولى ان ذلك الرجل حيرانا ولذا الزمه
المجوس ولو كان سنيا او كان معتزليا لقال ان الله يريد افعال العباد اختيارهم

المعتزلة

المعتزلة والحاكمون باحصار الكلي والمراد بايراد هذه الحكاية ان نشير ان المجوسي قائل بارادة الله تع دون المعتزلة
مع كونه مجوسيا وحكى ان القاضي العبد الجبار وهو شيخ اهل الاعتزال وعنده الاستاذ ابو اسحاق وهو شيخ اهل
السنة فلما رأى القاضي الاستاذ قال القاضي سبحان من سره عن الخلق يعني لا يسند القاضي الشيخ الى الله الا
يعني ان مسببه الله تع جاريه على التباع ايضا وقد يمسك من اجاز هذا بالاباب مثل قوله تع لو شاء الرحمن ما عبدناهم
والمعتزلة استندوا بهذه الاية على انه لا يجوز ان يريد الله من الكافر كفره بوجهين احدهما انه تع حكى عنهم انهم
قالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم وكلمة لو تعد امتناع الشيء لامتناع غيره فهذا يدل على انه لم يوجد مشيئة الله تع لعدم عبادتهم
فهذا عين مذهب المعتزلة ثم انه تع ابطله بقوله مالهم بذلك من علم انهم الا يخرصون فبين انه حكى مذهبهم ثم اورد عليه
بالابطال والافساد فبين ان هذا المذهب باطل وبطلانه في صورة الانعام بقوله الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
الى قوله وانهم لكاذبون فالوجه الثاني الذي حكى عنهم قبل هذه الاية انواع كفرهم فالهاهم وجعلوا له من عباده جزءا وثانيها
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وثالثها لو شاء الرحمن ما عبدناهم فلما حكى هذا القائل الباطل بعضها عن البعض
ان القول الاول لهم كفر وكذلك هذا القول الثالث والجواب انهم استدلوا بمشيئة الله الكفر على انه لا يجوز ورود الامر بالايمان
فاعتقدوا ان الامر والارادة يجب كونهما مطابقين كما هو مذهب المعتزلة والقوم لما سمعوا الدليل يخرجهم ان الله يريد
الكفر من الكافر بل لاجل انهم قالوا لما اراد الكفر من الكافر وجب ان يقع منه الكافر بالايمان فالذم فالذم موقوف
الى هذه المقام فالاية دليل عليهم لا لهم وهذا وجه يمكن ان يخلص به عن اشكال هذا الكلام في ما يقال الا ما ولعل بلغ
جار الله في الرد على اهل السنة في هذه الاية كما هو داءه وهذا الجواب تقطع اصله عناد بدفع في خمس يلحد في اياته بمعرفة
حركات الجماد والموقوف والنابضة وتشبيههم بجهم بن صفوان الترمذي واضافة الفعل الى الحي عندهم مجازا على حسب
اضافة الشيء الى محله لا الى فاعله وعندهم قولك جاءني زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر
مع الوجوب والامتناع فعلى هذه النسخة يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب
فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا على ولا اختيار فيكون معناه
ولا امتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا على هذه النسخة يكون على تقدير واحد على التقديرين
فعلى كلا التقديرين العبد يكون مجبورا وايضا منقوض بافعال الباري يعني ان افعال الباري واجبة ومع هذا

لا ينافي الاختيار بل لكونه لان الله يفعل بالاختيار وارادته وعلمه متعلق بفعله وتركه فيكون فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا فلزم ان لا يكون فعله اختياريا ولا يقال ان الوجوب في فعل الله من ذاته فلا يكون الوجوب منافيا لاختياريته
بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تع فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام في الفعل
بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الله او غيره لا ينافي الاختيار ولا يكون واجبا بل ممكنا فيكون
الوجوب منافيا للاختيار مطلقا فالجواب ما قاله الشارح قال الامام عبد العزيز في شرحه للبزدوي في تحرير قوله وان كان
ذلك الاختيار لما سبق للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله منه كان مضطرا اصورة لا معنى في ذلك الاختيار كما يمكن على المشي الى المعتاد
فانه يختار في رفع الاقدام جميعه ويجوز ان يكون معناه العبد مضطر في سعي هذه الصنعة كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا
وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصنعة ولا سلبها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها
بان الله خالق والعبد كاسب انما احتجنا الى هذا التاويل لانهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الانكار للضروري
وهو عين المكابرة والعناد وان لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الانكار بالبرهان وهو عين السفسطة فان قيل
هذا قياس استثنائي موجب للعلم فلا حاجة الى الاعداد سوله وان لم نعد رد اعلى ازيد لانا نقول الكلام في الفعل
وهو لا يكون الا لحق الله تع فيرجع السؤال المذكور لانا نقول وان كان لحق الله ولكنه كسب العبد اذ اسند الكلام الى ان فعل
العبد لحق الله مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فلم يرجع وحاصل ان القدرة والاختيار ان كان فعل العبد فهو غير مسلم
وان كان من فعل الله فالجبر لازم لا يقال لا كلام في ان القدرة والاختيار من فعل الله وانما الكلام في حرف القدرة والاختيار
فهو فعل العبد لانا نقول ان الصرف مسند بالارادة والاختيار وما فعل الله ومثل انهما فعل العبد نقول اما اضطراريان فلا يكون
فعل العبد او اختياريان فيكون مسبوقين بالاختيار ومثل الكلام الى الاختيار نعم الوصل ان الاختيار انما يحصل على مذهب
المعتزلة يحصل العصمي لكن يلزم فساد اخر وهو الرجوع الى مذهب المعتزلة بخلاف طوعه يعني ان كسب الصحيح مع صحته والاختيار
لا يكون صحيحا مع حدوثه وشدته تاثيره لشمول المباح وفي التعبير عن هذا القدر بسطا لان المكروه من الصحيح يصدق عليه
ما لا يكون متعلق للذم والعقاب وهو تعريف الحسن ولا يصدق عليه تعريف الصحيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع
والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والصحيح بما يكون متعلق النهي او المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه
فالاول داخل في الصحيح والثاني في الحسن فلا يرد النقض برضاء الله ومشيته ومحبته وامره وقضائه وقدره ليس برضاء الله

واره ومحبته لان محبه ورضاه برجحان الی کون الشئ مستحسنا وفرا بلیق بالطاعه دون المعصیه
وقیل الرضاء حاله تنشاء عقب حصول ملائم مع ابتهاج به فهو غیر الاراده بالضروره لانها سبق الفعل وهذا بعقبه
والرضاء بهذا المعنی یجاز فی حق الله تع لانه لا یحدث له صفه عقیب له البته کذا فی کشف الکشاف وعند
الاشعری المحبه والرضاء بمعنی کل موجود کالاراده واولوا قوله تع ولا یرضی لعباده الکفر بانه لا یرضی لعباده المطیعین
بدلیل الاضافه والاستطاعه والقدره والقوه والطاعه والاستطاعه اسماء مترادفه عند اهل اللغه متغایره عند اهل
المتکلمین وهی بالله للعباد وفی قول الاحسا ریه عند اهل السنه خلاق للحق تعالیهم قالوا العبد مجبور علی کل طاعاته
وفی القول ابطال الامر والنهی ورفع الشرایع وانکار الحسن والقبح والتحاق باکسو فسطائیه وقالت القدریه والمعتزله
وکثیر من الکرامیه الاستطاعه قبل الفعل لیکون التکلیف للقادر اهل السنه استطاعه الفعل مقارنه للفعل
والجمهور علی انه شرط وهو اشاره الی ان مذهب المعتزله اولی لان الشرط سابق واما القول بعلیته فیشعر باولویته
مذهبهان لان علة الشئ یقارنه لا یسبقون السمع بنی الجمعه القدره لا سبی الاسباب والالات لما کانت بالله لهم واما النفی
عنهم جمیعه القدره التی بها یتعلق العقل ای یصنع الاستطاعه للسمع او الذم انما یلحقهم بانعدام جمیعه القدره وانعدام جمیعه
ح یکون مصنعهم لاشتغالهم بصد اوامرهم وقوله اذا کانت الاستطاعه عرضا معطوف ومتفرع علی ما ذکره صاحب
البصره من انها عرض یخلق الله فی الحیوان لا سابقه علیه بهذا اشاره الی ان محل الاختلاف هو کون القدره سابقه لا
فانه لا اختلاف فی کونها مقارنه للفعل عند وجود الشرط کما یجی فمن هذا علم ان المقارنه تستلزم عدم السبق ثم ان
ادعیتم ان الفعل لا یمکن ان یحصل باول ما یحدث من القدره لانها عرض فلا بد للقدره التی بها الفعل من امثال سابقه حتی تکون
القدره بها فیمکن الفعل بها فاحاصل ان القدره التی بها الفعل هو صفه فی حصول الفعل بها امثال سابقه لا نفی لو لم
علیها لکانت هی اول ما یحصل فلا یحصل بها الفعل فیحتاج الی قدره اخری حتی یحصل بها الفعل فیکون هی من امثال سابقه
وانما یدعی انه لا بد من بقاء القدره لانه قد ثبت انها عرض لا سیما مع ان البقاء لا یوجب سبقها فاما بطل
ما یحدث من القدره یعنی ان الفعل لا یمکن بحدوث القدره اول لا بل لا بد من بقاء القدره او من قدره اخری حتی یمکن
الفعل بها فلا یحصل باول القدره فعلیکم البیان فاذا لم یسبق فیکون الفعل بالقدره المقارنه فقط لانه ظن ان الفعل لا یحصل
بدون القدره واما بقال هذا اشاره الی ان دعواهم هذه یندفع بما قلنا من قولنا والا لزم وقوع الفعل وهی قولنا

سقوط

فعليكم السلام لا بما يقال لو فوضنا الخ فعلم من هذا ان قوله واما ما يقال اشارة الى جواب وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون
هكذا مدلول الجواب المذكور لما يقال السيد على السؤال المذكور للمعتزلة فاجاب الشارح بقوله فعوقب بطرا وتقول في جوابهم مبني على سلمنا ان
يقاء القدرة حتى لم سعكم لنعلي يحدد الامثال لان القدرة ان حدث معاقبة للفعل حتمه لا ح اما ان يكون قدرة
هذا العقل المقارن او قدرة فعل اخر يتعقبها ان سلم قدرة الفعل المقارن ان القول بحصول الفعل بالقدرة المقارنة
وبصير القدرة السابقة ضائعة مما يرجع الى وجود هذا العقل فيكون وجودها كعدمها فان سلم قدرة فعل اخر يتعقبها
صدر حالا هذا العقل عن قدرة وان كان قادرا على فعل اخر فيكون الفعل من لا قدرة له ولو جاز هذا لجاز الفعل مع البعد بينهم
انما شرط سبق القدرة لصحة التكليف فاصح الفعل بدون القدرة قاله حاصله الى اشتراطها دون التكليف فان قالوا
بامتناعه اى بامتناع الفعل بالقدرة السابقة اذ الفعل بحالها اى كما في الحالة الاولى لم يكن ضعيفا اولا لم موثرة
ثانيا سواء بالقدرة المثل المجدد او غيره ولم يحدث فيها معنى اى لم يكن في اول القدرة ما نع مع حصول الفعل بها
او لم يكن في اخر القدرة داعيا الى الفعل لان العرض والحدوث عرض لا تقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والا لزم
قيام المعنى بالمعنى قدرة سابقة عليه بالزمان عليه البتة بحد الامثال لان القدرة اما علة حتى لا سبق على المعلول بالزمان
واما سبق في الفعل واما شرط والشرط لا يستلزم العدم على المعلول بالزمان بجواز وجوده مع المعلول كما تضوء
للصلوة ان مع لح باشارة الى النظر في السبق الذاتي في الحالين اى في الحالة الاولى وفي الثانية فلو امتنع الفعل في الحالة
الاولى وامكن في الثانية لحصل التحكم والترجيح بلا مرجح من معاقبة جميع الشرائط ومن مهما ذهب بعضهم اشارة الى ما
ذكر الامام في شرح الملخص فعال التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ان اريد بالقدرة الصفة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وارتفاع
الموانع ولا شك في انه يجب كونها مع الفعل لانها لو عدمت على الفعل لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان اريد بها
القوة القابلة التي ينضم اليها الارادة الجازمة وجد الفعل فلا شك في كونها قبل الفعل لانها على هذا السدد يكون جزء من العلة
التامة للفعل وجزء العلة التامة يعدم على الفعل ضرورة فالحق انها مع الفعل والا فصلة يعني ان لم يرد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة لجميع الشرائط مذهب اهل السنة حق وان اريد بالاستطاعة القدرة لا مع الشرائط مذهب المعتزلة اولى فان قيل
لا يجوز ان يكون الاستطاعة سابقة لما مر اولا من امتناع بقاء الاعراض فلما امتناع بقاء الاعراض لا سبابه على عدمه صعبة
فلو سلم هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حق مطلقا والا مذهب المعتزلة اولى شرطان يكون المراد القدرة لا مع الشرائط

نظرا الى ظاهرها وبهذه المقدمات المذكورة امر محقق زايد يعني ان البقاء معنى زايد على ذات العين قلنا
لم لا يجوز ان يكون نفس ذاته ونفس وجوده هذا هو المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقوله وانه يمتنع
قيام العرض بالعرض وهذا ايضا في حيز النزاع والمنع وقوله وانه تمتنع قيامهما معا بالمحل اشاره الى المقدمة
الثالثة وهو ايضا ممنوع يعني لم لا يجوز ان يكون قيامهما معا في الجوهر المحل لهما يعني ان لم يكن بقاء
الشيء زايدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض قيامهما معا بالمحل فلا يمتنع
ايضا سبق القدرة على العقل وبقائها الى زمان الفعل فلو لم يكن الاستطاعة محققة اى حصول القدرة
التي هو جزء السبب فلنا هذا لا يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح للضدين وهو قول ابي حنيفة رح
وجواب من قال انها لا يصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييع القدرة وممنوع معذور القدرة م
فامتنع القدرة لا تكون معذورا فاصحابنا اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة اثناء وقت الاداء (كافر)
والاشعرية لا يشترطونها بصحة التكليف بالايمان عندهم والمعتزلة الحقت حصول القدرة بقدرة
سلامة الاسباب والالات في اشتراط التقدم والحقت الجبرية بسلامة الاسباب والالات لحصول القدرة
في عدم الاشتراط فان اريد بالعجز هذا هو جواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة
قبل الفعل لزم تكليف العاجز وانه مردود والعجز ولم يرد في الاستطاعة بان يقال المراد اما المعنى الاول
او الثاني لان الاستطاعة المتنازعة فيها سمي القدرة بها الفعل وهو المعنى الاول فلانم انتفى التكليف
العاجز يعني لو سلم الملازمة لكن لانم استحالة اللازم لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام
فلانم لزومه اى لزوم تكليف العاجز وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين قال في البداية ثم القدرة
هل تصلح للضدين ام لا قال عامة الاشعرية وتكلموا اهل الحديث انها لا تصلح قال ابو حنيفة رح تصلح
ولكن على سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء فعل ذلك وما به قال الكلاسي وابن شريح
وابن الروندي لان محل القدرة وهي الآلة صالحة للضدين كاللسان تصلح للصدق والكذب
الابرار والكفار وكذا القدرة الخصيصة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية ما تحلقان بالنسبة الى الامر
والنهي لان من حيث انه يجب الله طاعة والصنم معصية والاتفاق في حالة السجود والايمان

القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سمت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي حال
في ذاتها واحد لانها وضع الجبهة على الارض انتهى كلامه وعلى هذا فلا يبقى هذا الجواب تسليما لكون
القدرة قبل الفعل وانما يلزم ذلك لو كان الكفر والايمان ضدين متغايرين بحسب الذات ولا نم
ذلك بل هو في الذات واحد وانما تثبت المغايرة بحسب ما يتعلق به وهو الكفر بالله والايمان به اذ
ترى ان الكفر بالطاعوت وهو عين الايمان وهكذا السجدة لله طاعة وللصنم معصية وهي في ذاتها
واحد وهي وضع الجبهة على الارض فاذا كان الفعل متحدا لم تتصور سبقية القدرة على الفعل فلا يلزم محذور
مما لا يصور فيه نزاع نزاع اي ليس النزاع في القدرة التي تقارن الفعل وتتعلق به بل في التي تصلح
لان تكون مناطا للفعل بحيث يصدر منه اولا واما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى انما يلزم مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل لا تكون له معنى مفيدا لان المقارن للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل ومن
تحقيق الكلام في هذا المقام ما نقل عن الامام في شرح المحصل زعم بعض العلماء ان القدرة غير صالحة
لان يتبع بها الضدان واخرون زعموا انها صالحة لذلك الامام وميل الى ان التحقيق في هذه المسئلة
ايضا ان يقال ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي عبارة عن مجموع الامور التي تترتب عليها الاثر
ولا شك ان القدرة ليست صالحة لان يتبع بها الضدان لانها لو كانت صالحة لذلك وما لم يجب صدور
الفعل الاثر عن المؤثر لا يصدر عنه ذلك الاثر ولو كانت صالحة بالنسبة الى الضدين لوجب صدورهما
عنها معا فيلزم حصول الضدين وانه محال وان اريد بها القوة الفضلية وحدها فقط اي التي هي بحاله
مع الضم اليها العضو الى الحد الثاني حصل الضد الثاني فلا شك ان القدرة على هذا المعنى جاز ان
تكون صالحة لان يتبع بها الضدان لان القدرة حينئذ تكون معنى ما مشتركا بين الامرين الذين احدهما
عليه بالقوة لاحد الضدين والاخر عليه بالقوة للضد الاخر ولا استبعاد في اشتراك عليهما المتباينين امر
ولا تكليف العبد بما ليس في وسعه لان فائدة التكليف انما الاداء كما هو مذهب المعتزلة
او الابتداء كما هو مذهبنا وهذا لا يصور فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر وكذلك الابتداء لانه اذا كان بحال
لا يصور وجوده لا يتحقق معنى الابتداء اذ هو انما يتحقق في امر اتى به بثواب عليه ولو امتنع يعاقب

وا

وذا فيما يصور وجودها لاعما يمنع فان قيل ليس انه يكلف اباجهل وفرعون بالايمان
وعلم انهما لا يومنان وخلاف معلوم الله محال فلما اول ما يلزم على هذا السوال مخالفة ظاهر الاجماع ثم يكذب
اخبار الله اما مخالفة الاجماع فلان الامة اجمعت على ان تكليف ليس في الوسع ليس بكائن وانما احلنا
ف
في جوازه عقلا واما تكذيب الخبر فهو لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمحال ليس في وسع واحد وخلاف معلوم الله
محال فلما المحال ما لا يمكن في العقل بتقدير وجوده والجائز ما يمكن ان يتقدر وجود الشئ وعدمه من غير النسبة الى علم
ارادته ص
الله وحده ودلالته ذلك انا اتفقنا ان العالم حادث جايز الوجود والعدم مع علم الله انه يوجد ويحدث وحققنا
في المحال اذ لو صار ما علم وجوده واجبا وما علم ان لا يوجد مستحيلا لم يمكن يجايز الوجود يحدث ويمكن ويكفر
الدال لتميز الواجب من المحال لا يخصص احدا الجايزين وانه خلاف قول العقلاء د للتعجيز توجه
صيغة الامر لاظهار عجزهم وانه جايز وكذا ما روى في الحديث ان رسول الله للمصورين لا يوم القيمة احيوا
ما خلقتم وجوابه ان الامر باحياء الصور ليس بتكليف اصلا بل هو نوع تعذيب لهم على ارتكابه المحظور
يوضحه انه يكون في العقبى وهي دار الجزاء لا دار البلاء ليس المراد بالمحال هو التكليف لان التكليف هو
الامر بالفعل بحيث لو فعل يثاب ولو تمنع يعاقب وبالعكس في النهي وعندنا يجوز ان يحمله حبلا لا يطيقه
فيموت ولا يجوز تكليف محال جبلي بحيث لو فعل يثاب ولو امتنع يعاقب لعدم تكليف العاجز خارج عن الحكمة
كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي ولا ينسب الى الحكيم لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال
وهو كون الله تعالى مقدما شرطيه وهو لكنه لو وقع لزم كذب الله معلوم استثنائية يعني لكنه لزم من
فرض وقوعه محال وهو كذب كلام الله كما يقول ان التكليف بما ليس في الوسع ليس بجايز لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه
محال وكذب اخبار الله بقوله لا يكلف نفسا الا وسعها وهو محال ويرد عليه النقض بما يعلم لا يلزم انه لو
جاز لما لزم من فرض وقوعه محال واشار اليه بقوله لا يلزم ان كل ما يكون الخ نحو ما يعلم لا يلزم انه لو جاز لما يلزم
من فرض وقوعه محال الا يرى ان الله اخبر نبيه بان ابا جهل لا يصدقه لم امر بان يصدق وجميع اقواله
وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكلف بتصديقه مع انه لا يصدقه وتالي هذا الامر وجوبا وذلك لكن
محال لتنه على الغيب لا مرد له لو لم يعرض للامتناع بالغير له كما ان فرض التكليف بما ليس في الوسع وهو ممكن يلزم منه محال لعروض الامتناع بالغير له

و ذلک لان التکلیف ممتنع بسبب تعلق اخبار الله به تعالیٰ الاتری اشارة الی امثلہ
اخر بنفی کلمة الشرط و ما یوجد من الاسم هذا اثر فعل العبد عند المعتزلة و عندنا اثر فعل الله
ای غیر الله کالقبائح فی افعال العباد احرازا عن افعال الله و قوله قالوا اشارة الی بیان اسناد
بعض الافعال الی غیر الله و اهل السنة لما لم یسندوا لم یقولوا بل یقولوا جمیع الافعال خالقه هو الله و
ولیس بالتولید و انما التخلیق ای المتولدات هذا الفصل لما اجمله فی صنع العبد لا کما زعم بعض المعتزلة
فانهم قالوا تولد موته من افعال القاتل لانه لولا القتل لعاش الی اجله بناء علی علم الله و اصل هذا
ان الله کما علم المعدوم یوجد انه کیف یوجد علم المعدوم الذی لا یوجد انه لو وجد کیف یوجد کما اخبر
عن اهل النار انهم لو ردوا الی الدنیا لعادوا الی کفرهم مع علمه انهم لا یردون لقوله لو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه محلوه عن معنی الاضافة الی الله فعلی هذا یکون معنی الاختلاف علی تفسیر الرزق و الا لا اختلاف
بینهما عند اتحادهما فی التفسیر متفرع علیهما و مبنی هذا الاختلاف الی سوال وارد علی اهل السنة تقریره
لو کان عند کم بین الاکل حراما طول عمره یکون ممن یرزقه الله و لزم ان لا یکون ممن یستحق العقاب
و سوبط و جوابه ان ذلک بسوء مباشرة اسبابه باختیاره علی ان الاضافة الی الله هذا اشارة الی مبنی
مذهب اهل السنة و قوله و ان العبد الخ اشارة الی مذهب المعتزلة و الحرام لا یکون رزقا عند
المعتزلة لانه لا یسوغه و الرزق ما ساقه الله و لانه قبیح و القبیح لا یسند الی الله قال صاحب التبصرة
الرزق فی اللغة اسم للقوة المقدرة و سوبذکر و یراد به الملک قال الله و مما رزقناهم و قد یذکر و یراد
به الغذاء قال الله و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها فقراء الدواب لا ملک لعدم اسباب المنعة
فکان المراد به ما یحصل به الاغتذاء و قیل الخلاف من حیث العبارة لا غیر و لیس فی التحقیق خلاف
و هو الصواب و کل یستوفی رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس یمکن ان یستوفی کالانبیاء
و بعضه لا لان بعض الحرام لا یکون رزقه و فی التقیید ای بالمشیة فی قوله یضل من یشاء
و یهدی اشارة الی ان الهدایة بیان الطریق علی ما قاله المعتزلة و قوله و لا اضلال عباده عن
وجدان العبد ضالا و هذا ایضا مذهب المعتزلة و عندهم الاضلال تسمیة العبد ضالا او حکمه بالضلالة عند خلق

العبد

العبد الضلال فی نفسه اذ لا معنی لتعلیق ذلک بمشیة الله رد لقول المعتزلة یعنی ان خلق الضلال یخص
بالله فعلیه یشمه الله مقیدوا اما الوجدان والتسمیه ولیس بمخصوص لله بل یصح نسبة الوجدان
والتسمیه الی العبد فلا معنی لتعلیق ذلک بمشیة الله والحاصل ان تخلق خلق الضلالة بالمشیه معنی
لانه لیس عاما فی حق الکل بخلاف الوجدان والتسمیه وایضا قول الاضلال لو کان تسمیة العبد
ضالا لیفید ذلک تسمیة العبد لا تسمیة الله ٢ لان ذلک یبتنی علی قصد العبد اختیاره ذلک ویدل
علی ما قلنا ان یقال ان بیان الطریق علی العموم وتعلیق الهدایة بالمشیة فی اباب لا یخص تحقیقه ان بیان
الطریق ونصب الادلة واجب عند الخصوم فلا یجوز تعلیقه بالمشیة ویقولون ایضا الاضلال تسمیة
ضالا کاقال اضله ای سماه ضالا او وجده ضالا کما یقال احمدت فلانا ای وجدته محمودا والجواب ان تعلیق
الهدایة والاضلال بالمشیة فی الاناب یبطل جمیع هذه التاویلات لان التسمیة والوجدان لا تعلق بالمشیة بل من وجد منه
فعل الضلال یسمی ضالا ویوجد ضالا ومن لا فلا وهذا کالقول بانه سمی اسود من شاء وکل ما لیس له
السبب کما فی قوله ع وانک لتهدی الی صراط مستقیم والمراد البیان والدعوة کما سند الی الله ان فی قوله ان هذا
القرآن یهدی الذی هی اقوم لکونه کثیرا من الناس الا به والعمل الواحد لا یضاف الی الله ولا غیره بجهة واحدة فکان
المراد ما قلنا کذا فی الهدایة انک لتهدی من احببت ای لا تقدر علی خلق الهدایة ولو کان الهدی بمعنی طریق الصواب
لما صح النفی عن النبی ع لانه من الهدی لمن احب والبعض وعند الاشاعرة یصل الی المطلوب بهذا المعنی معنی قول المعتزلة
وهو قولهم هی بمعنی طریق الصواب فکل شیء یرد علی قولهم یرد علی المشهور ایضا قلنا هذا القول وان کان مشهورا
الا ان المذکور فی کلام المسیح ان الهدایة هی خلق الاهتداء واختاره الشارح ذلک القول ایضا فی تفسیر کلام المص بقوله
بمعنی خلق الضلالة والاهتداء ولولا ورود السؤال لعدل عنه المشایخ ولا الشارح وعند الاشاعرة الضلال
العبد ای الف ولانه قول لکون الله یخ موجبا بالذات لا فاعلا بالاختیار وهو مذهب المعتزلة والحال ان المعتزلة
قائلون ان الله یخ فاعل بالاختیار ولیس لهم فیه سبیل الا الانکار وعدل المعربا عادة الطیبوة فی الجسد
وان توقفنا فی اعادة الروح حتی لم قیل العدان علی الروح وقیل علیهما ان لم یحسه ولا یشتغل بکیفیته کقوله تعالی
اعرواها دخلوها راو الباء للتعدیة والترتیب بلا تراخ وذا لا یکون الا فی الدسالان اعراضهم کان فیها فکذا یکون

او خال النار فيها وكذا الاساء عليهم السلام عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسألون لان عرصة السؤال انما يسأل عن الشئ ليكلف
يسأل عن نفسه ويسأل اطفال المؤمنين وابوح احم يوقف في اطفال المشركين في السؤال ودخول الجنة كما يوقف النبي
عم حتى يسئل عنهم يقول الله اعلم بما كانوا عاملين كذا ذكر في المصابيح وانكره الفلاسفة وزعموا ان الحشر للارواح
دون الاجساد وشبههم ان حشر الاجساد لا يسلم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون
عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا شئ حتى يعاد فلما اطلاق حادث بعد وجوده اما ان كان لذاته او بمعنى لا جايز
ان يكون بمعنى والا لدام الفعل واذا كان جواز وجوده لذاته بقي جواز وجوده ثابتا ما لم يمنعه اولا ثم العدم سيسم
في علم الله تع الى ما سبق اليه الوجود الى ما لم يسبق لما ان العدم الازلي سيصير الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة
ان يسدل الله تع بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود ويعاده اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعدم العدم عاد الوجود
والله تع قادر على جميع الطايرات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم ومهد استظهر اشارة الى قوله
لان مراد ما ان الله يجمع الاجزاء الاصلية وذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا وله في الاكل الاصلية ما يعلم ان الانسان
باق مدة والاجزاء التي تحصل من الغذاء يتوارد عليه ويزول وبعض وكذا السمن والهزال وسايد الاوصاف
صح وان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة فان قيل هذا قول بالتناسخ والثانية التناسخ
هو التعلق روح الانسان بدن انسان وبدن حيوان اخر نباتي فيتناسخ والجسم نباتي فيتناسخ وجسم جمادي والمجرد
جمع الاجراد وهو الذي لا يشار اليه على بدنه واسكانها الجنة وكذا اخراجهما من الجنة وكذا النار اذ لا يقبل بالعرض فان
عورض اي من جانب المعتزلة قلنا اي في الجواب عن المعارضة لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل المأكول
وهو ثمرة الجنة بانفاق من المفسرين ودوام اكل غير دايم ضرورة فانه عند اهل الجنة بأكلهم لا ينافي التمتع بهذا
المعنى اشارة الى قوله لا تراء عليهما عدم تسمم على انه قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء
وذهب الجهمية فانهم وهو الى انه اذا دخل اهل الجنة وهل النار واستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واوفى الله اهل النار
العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم ان الله يعني الجنة والنار والحق انهما اسمان اضافيان واعترض بانه لو كانت الصغيرة
والكبيرة من الاضافيات لا يعلم كون الشئ من المعاصي كبيرة او صغيرة ولا كون الرجل اجتنب الكبايد ام لا ما لم يعلم
قدر عقاب كل معصية وثواب كل طاعة والنسبة ولا سبيل للعقل الى ذلك فاجيب بان ما ذكر تحقيق وجه التسمية بعد ما وضعت

الكبيرة

الكبيرة والصغيرة بنعين الشارح لا يعرف لهما كذا ذكره الشارح شرح كشاف خلافا للحواشي اقول قال النص
قد نطق بعصمة الانبياء عن الصغيرة فلا اقل من الصغيرة فان قالوا يكون الانبياء معذورين ان لم يتوبوا فقد تركوا
مذهبهم وهو بطلان قولهم فلا يخرج المؤمن ممن وجد منه اقرار عن تصديق القلب ان صف بكونه مؤمنا فما لم يبدل
التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا اذ لا واسطة بين
التصديق والتكذيب الا الشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق فمذهب بعضهم وهو الاشعري الى آخر عوان
الشر كعقلا وانما عرف عدم عفوانه بدليل السمع لانه عند الاشعري لا يصح من الله شيء وعلى مذهبه ورد البيت الغازي
شود هرچه ان خسرو كند شرين كند چون در حق ترك كند جمله ترك كند وعندنا لا يجوز عقلا ان الله حكيم
وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاشارة الى المحسن والانعام لا المشتي وضع الشيء في غير موضعه وكان ظلما
وذا السحل من الله والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة بكون سفها
مع التوبة ابدا وبنهاي التوبة عن يرجع عن القبيح والاخلال بالواجب بالندم عليهما والعزم على ان لا يعود ولان المرجوع
عنه قبيح واخلال بالواجب وان كان قبيحا عند حي لم يكن بد من البعض على طريقه وذي حاتم ان اعرابيا دخل مسجد
رسول الله ﷺ وقال اللهم اني استغفرك واتوب اليك فلما رجع وكبر فلما فرغ من صلوته على رضيه باهذا ان سرعة
اللسان بالاستغفار وتوبته الكاذبين وتوبتك تحتاج الى توبة فقال يا امير المؤمنين التوبة بنفع على ست معان على الماضي
من الذنوب الندامة وتصميم العزائم الاعادة رد المظالم واذاقة النفس مرارة الطاعة كما ذاقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته كذا ذكره في الكشاف
وقيل افضل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود اليه في المستقبل ثم الذنوب
على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله وهو الزنا والواطة والعصمة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته فان ذكر
فان ذلك كله ذنب فيما بينه وبين الله تع فاذا تاب الى الله تع فان الله يغفر له واما اذا بلغ الى الذي بهته فاذا جعله
الذي بهته في حل وتاب الى الله فانا نرجو بان الله يغفر له وكذلك اذا بامراته وطلق زوج فان بهتانا لم يجعله
ذلك الرجل فان الله لا يغفر له لان بهتانا حصل لاوي واذا جعله ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تع
فان الله يغفر له ويكتفي محل بهتانا ولا تذكر الزنا ولكن قال كل حق لك عليك معد جعلته في حل وعفوت عن ذلك وعن كل

خصوصه بينى وبينك ودليلك ان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والاصلح بالمعلوم على المجهول جايز وهذا كراهة لهذه الامة لان الامم
السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله وهو ان ترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة
لا يكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لان بهما لم يات بالتوبة على شرائطها لان شرائط التوبة اى يودى ما ترك فكانه لم يتب
وذنب بينه وبين عباد الله وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا يكفيه ما لم يرض عنه خصمه هكذا ذكره
فى بعض اصول الكلام والجواب انها على تقدير عمومها يعنى لانهم انها عامة بل مخصوص بالكافرين فيكون من قبيل العام الذى
خص منه البعض ودعم اى فى الجواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشارح كيف يجوز فى الوعيد وهو بدل
للقول وفى اخبار جايز لان الاخبار مع العلم بان المخبر به على خلاف ما اخبر كذب سواء كان فى الماضى او المستقبل قال فى العمدة
ولا حكم الخلف فى الوعيد والوعد فى الصحيح ولهذا بدل النصوص على تخليد العصاة وفيه نظر لانه اذا كان كذلك يكون المذكور
فى النصوص جزاء الكفر لا جزاء العصيان لما لم يحز اى لما لم يحز العفو بدون الشفاعة لم يحز بالشفاعة ايضا فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ان منهما شفاعة الا انه لا تنفعهم ولو لم يكن منهما شفاعة لم يكن لتخصيص عدم نفعها للكافر
معنى جمعا بين الادلة الاصل اعمال الادلة اسمالها وان لم يحز تخصيص هذه الادلة بالكفار يلزم اسمال ادلة
الثبوت اذ ادلة النفى فيجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وقيل مجازوه جهنم خالدا فيها هذه الاية
الا انه محمولة على المستحل وفيه نظر لان المذكور فى الاية جزاء قتل العمد واذا حمل على المستحل كان المذكور جزاء
الردة ولان زيادة الاستخلال زيادة شرط على النص فيكون نسخا وهذا لا يجوز بالتامل فلو حصل
هذا المعنى هذا شروع للجواب عن الاشكالات المورودة فى هذا المقام هو التصديق بما جاء به النبى عرف من عند الله
الايمان فى اللغة هو التصديق اجماعا واما فى الشرع فقد اختلفوا فمذهب اصحابنا الا انه عبارة عن التصديق لكل
ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول عرف باطراد التواتر كوجوب الصلوة ووجوب صوم رمضان والزكوة
والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عرف وقال اهل الحديث هو الاقرار والتصديق والعمل وهو
الشافعى ومالك واحمد بن حنبل وقال كثير من اصحابنا هو الاقرار والتصديق وقالت الكرامية الايمان هو الاقرار
المجرد وقال جهم والحسين الصالحى من القدرية الايمان هو المعرفة وقال المحققين من اصحابنا الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار شرط اجراء الاحكام نص عليه ابو حنيفة رحمه الله فيكون فيه خمسة اقوال واما
الاعمال

واجيب اصحابنا على ابطال مذهب اهل الحديث والمعتزلة بان قالوا لو كان هذه الطاعة نفس المسمى الايمان لكان ذهاب
المعتزلة او جزء من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلفي لكن تعدد الايمان بالطاعة تكرار بالمعصية فيتناقضا ولو كان كذلك لما قيد الله
بالطاعة ولا بالمعصية ولكن تعدده بهما اما بالطاعة ففي قوله والذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية ففي قوله ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم مع القطع بانه لا يحسن للشيخ بدون ركنه اي على تقدير ان يكون الاعمال ركنا من الايمان لان انتفاء الجزء
انتفاء الكل فعلى مذهب الشافعي التارك لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الضعف لانه اذا كان اسما لمجموع امور تعدد قولك بعضها سمي
ذلك المجموع اذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه فوجب ان لا يبقى الايمان واما المعتزلة والخوارج فاعتلهم مطردة لانهم قائلون بالتناقض
يخرج من الايمان فاشار الشارح الى الاعتذار عن هذا والفرق بين مذهب الشافعي والمعتزلة بقوله ولا يخفى ان هذه الوجوه
الخ اقول اذا انتفى ركن صح سمي ان سمي ذلك سواء كان ركن الشيء الكامل او ركن الشيء الناقص كما في الصلوة فانه
اذا انتفى ركنها فسدت سواء وجدت ذلك الانتفاء في الصلوة الكامل بالادب والسنن وغيرها او في الصلوة
الناقص لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل والعجب من الشارح انه حكم بهذا بالقطع على هذا الكلام بعد سطر ثم زعم انه
بعد ما وجد لهذا الكامل خرج عن عهدته ولو اراد الوجه سئل ان يقول بعدم ركنيته حتى يسعها له كلام في هذا المقام
قوله ان جمهور الايمان لا يرتد اي باظلم الطاعات ولا بعصي اي ارتكاب المعاصي قيل وفي قولهم نظر وبعض دليل على
ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو مزيد عليه مدده والزائد موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد
بنفسه فالخوارج لا نسلم ان مدده بالكل بل مدده بالكمال ولا نسلم ان تعاقب الصلوة مدده بالركوع والسجود بل مدده بالادا
والسنن وفيه نظر اي بما ذكره الامام الروح وجزء من الايمان لا مدد اذ ما هو ما كون من مدده وذا لا يصور الا في عرض السيء
ومدده النظر ان لانسلم ان زيادة الايمان لا يكون الا مدده ما بحث الايمان كما ذكرتم فلا يجوز ان يكون زيادته
بحسب كونه اجمالا وتفصيلا اذ لا خفاء في ان الاجمال منحط درجته من التفصيل في الكل وان كانت لا يحط
في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل له ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالي الذي حصل للاخر
والجواب عن هذا النظر انا لانسلم ان التفصيل ازيد واكمل بل الاجمالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكان
الايمان الاجمالي ناقصا علما لكن ايمانا لان تعاقبا دائي الشيء يستلزم تغيره ومدده وما يحال من كون الاجمالي
لا يحط درجته انما هو الاتصاف باصل الايمان فهو على غايته الشجاعة اذ اثبات الاصل والنوع في نفس الايمان

حول ولم يسل بواحد وكلام سلامن مضايق الفن وقوله لان الاطلاع على تحاصيل الفرايض ممكن اى على ما في هذا الزمان تعالى
الفرايض كانيان فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة التي قررها نوح وحم كما تصور في ذلك يتصور في هذا
الزمان وفيه نظر لان حصول المثل اى فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان والجواب عن هذا بان يقال
نظر كما ورد على تحاصيل لان القايل بهذا القول لا يقول بانه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده بزيادة
بالثبات عامة ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوى بعد العمل ليس بعرض
حتى يتحد الامثال وسطر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة في شئ قيل المراد زيادة ثمرة
واشراق نوره لما روى عليه السلام لو وزن ايمان ابى بكر مع ايمان جميع اطلاق نرجح ايمان ابى بكر بعينه من جهة نوره
وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان قال بعض المحققين فلنا ان اردتم ان مدار الايمان وجوده
على الزيادة والنقصان بمعنى ان اجزاءها مدار على ما كانت عليها او بعض تلك الاجزاء على ما كانت عليها فلا نسلم
امكانها لانها اذا انتفى جزء من الجوهر اعنى ذلك الجوهر لان اجزاء اجزاء لسلام الكل فاذا زيد جزء على جوهر يكون
المركب شيئا اخر لا عينه كما اذا زيد على الطوان الناطق يكون جوهرا اخر وكما اذا زيد على المسح شئ يكون غسلا وكما اذا زيد
على غسل اعضاء الوضوء غسل كما البدن يكون غسلا وهذا في الحقايق الجوهرية والشرعية اكثر من ان تحصى وان اردتم ان الجوهر
في ضمن الافراد يقبل الزيادة في النقصان من جهة الضياء والنور فمسلم ولا يلزم منه قبول الماهية الزيادة والنقصان
من حيث هي هي وهذا هو المراد في هذا الموضع من عدم قبول الزيادة والنقصان والمذكور في بعض كلام المشايخ هذا
اشارة الى بيان الفرق بين الموجود واستيفائها وبهذا الاعتبار ان تحصل بتلك الكيفية تكون بالاختيار ولا تكفي
الموجود اى لا يكون الايمان بدون التصديق لان الموجود قد يكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لا بد من التصديق
والذي الهادي ثم هذا المسلك اى اعتبار التصديق بدون العلم في حق من نشأ في قطر من الاقطار ونشأ بين
جبل من الجبال لم يبلغه الدعوة لشبهة مسلم فدعاه الى الدين وبين له بحر اعتقاده مصدوقا في جميع ذلك واما اهل دار
السلام عوامهم وخواصهم وصباهم ونسوانهم وكلهم مسلمون مؤمنون عارفون بالله ان تخلو احد منهم عن ضرب الاستدلال
وان كان الاهتدى الى العبادة ولا سيما وقع الشبهة الموجبة حتى ان واحدا منهم متى عاين الاهوال وان فواتح
يصف الله تع له بكمال القدرة ونعوت الجلالة فلم يكن فيه خلاف بين مشايخنا والا بينا وبين الاشعرى وانما الخلاف بيننا

وبين المعتزلة

وبين المعتزلة لان القدرة على دفع الشبهة المعرضة شرط عندهم وذكر في الميزان ان الوقوف على الدلايل في مسائل الكلام
فرض كفاية في حق عن رزق الله فيها وكلا وخاطر الطبعا فاما يحرك القوام الى ذلك ربما يقع في قلوبهم شبهة لا يحل
اما التصور في العلم او الخطاء المسئلة في نفسها او غلط خاطر البعض فالحرز عنه اولى واولئك جمعه التصديق على هذا
يكون منهومها متحدة ولا عبرة بمن المسلمين وهذا لان المسلمين المستثنى من المومنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يصح
الاستثناء وبالجملة وهذا اشارة الى الاتحاد بحسب الصدق قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا لان في المخلص
الادلة ان الايمان والاسلام واحد غلا معنى ان الايمان اسلام لا على العكس لان الاسلام هو الاستسلام وقد يحصل
بالايمان وقد يكون الاسلام لا لمعنى الايمان او قد يسلم الانسان بفرده بدون الايمان كما قال الله تعالى في حق الاعراب
الذين قالوا امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا مدل عليه قول ابراهيم عم اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واجعلنا
ربنا وجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين لامرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مومنين لانهما لم يزل كانا
مومنين اول معنى الاول ظهرت الاسلام ومعنى الثاني سوال الاتمام كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل
على التغاير فان اصل حديث جبرئيل في اول المصابيح مدل على الفرق بين الامرين قلنا ليس المراد الاسلام في الحديث جميعه الاسلام
لان الجميع يحكم من النار والانسان الى الجمع، وكرابنى في جواب قوله ما الاسلام واسمع عن الكتاب، وذكره في جواب
قوله ما الايمان لا يخرج من النار لانه مكذب واسمع احرار المنافقين في ذلك الاسفل من النار على ذكر في الرواية
الصحيحة انه سال في المرة الثانية عن شرايع الاسلام او ذكر الاسلام واراد به الشرايع بطريق المجاز كما يذكر
الايمان ويراد به الصلوة التي من الشرايع في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم او يحمل على انه اضمر لفظ الشرايع
واقام المضاف كقوله واسئل القرية والمراد من قوله الايمان بضع بكسر الباء العدد والذي من السبعة والعشرة ليس هذا
مثل قولك انا شاب انشاء الله معنى لا يحوز ان يقول اما مومن انشاء الله مثل انا شاب انشاء الله وبذا لان الايمان
شئ جعلي معلوم الحد وهو صدق جعلي لمحمد عم جاء به من عند الله فاذا حصل كان الذات به مومن كالتمام في العدد
والسواد والبياض لما كانت معان معلوم الحد كان الذات بها ما دام قائما والنقص والسواد اذا وجدت
خصلة منها وحكي عن ابي حنيفة رحمه الله قال لعتاده لم استثنى في ايمانك قال اتباعا لابراهيم في قوله يع والذي طمع ان يغفر لي خطيئتي
فقال هلا افتدت به في قوله لم تومنوا قال بلى كذا في الكشاف ثم ذكره في كشوفه قال الامام في التفسير الكبير كان لعتاده ان

اباح رحم وسول ول ابراهيم عزم ولكن ليطمئن صلى بعد حوله بل طلب لمزيد الكمال ه ودلكر مدل على جواز الاستثناء
والحق الاستثناء اما لحور اذا سئل عن الايمان مطلقا واما قيل مثلا انت مومن بالقدر مثلا فقال اما مومن انشاء الله
لا لحور لان الشرك لا معنى له واما في الاولى فلان الاطلاق مدل على الكمال وهو الايمان المسمع به في الاخرة على السنة
تفاوتهما وكان من الكافرين قالوا ان الله سبحانه كان معنا للملك كان كافرا السعيد من سعد في بطن امه السعيد
الذي تترتب على سعادة النجاة وهو من سعد في بطن امه والشقي الذي يترتب عليه الدركات هو من شقي في بطن
امه اه ، وقيل حصول السعادة قد يوجد بعد ان لم يكن وقد يعدم بعد وجوده فكذا في الشقاوة او تنزل المراد
من هذا الحديث السعادة والشقاوة الذي به من طول العمر وقصره وكثرة الرزق وصحة البدن وامراضه
اشارة الى ان الارسال واجب لا يعلمون انها تحت علم الله بالحاق احد ، لا يحاط علمه على نفسه يعلمون انها متاكدة
الوجود لانها تقتضيان الحكمة فيكون عدمه من باب السفه وهو محال وهذا كان علم الله وجوده يكون واجب الوجود لان
انعدامه يوجب الجهل وهو محال على الحكيم لا يمنع الوجوب على الله اشارة الى دفع ما يخال من انكم وهم فيما اسلم
من ان السؤال يوجب الاصلح للعباد فقال هذا واجب لا يمنع الوجوب على الله يرد ما علم من ان قضية الحكمة بقضية الاصلح
لما فيه من الحكم والمصالح فلو قال ان الوجوب الذي قلنا ايضا بمعنى ان قضية الحكمة بقضي حتما لا يمنع الاقتضاء الحكمة الوجوه على الله
ثم ارسل هم الذين اوحى اليهم كرعوم والانبياء هم الذين لم يوح اليهم ملكا او راوا في المنام او شئ اخر من الالهام
ثم الوسائط من درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يومن بكتمان ما ظهر في درجة النبوة قبل ان يوحى الله حرمان بل بدلكر
ولو على يكون دلكر منه زلة وصغيرة كما فعل داود في بروج امراة اوريا من عراسطار الوحي كحرمان دكان دلكر منه زلة
ولما كان محمد عرم النظر الوحي كحرمان في تزوج امراة زيد ولم يروح بما ظهر له في درجة النبوة قبل ان يوحى الله كذا ذكر في شرح
التقية الاكبر وكذا طي الاجرام الساقطة والقادرة اي السماوات الساقطة والقادرة وسئل في ان كل يوم هو في شان
سليمان سئل السماء وقال انا دواء على فلان ودواء الكل دواء الاسى وقيل اي الاجرام في الساقطة في الاخرة والقادرة
فيها وهي الحلال والحرام لا طريق واجبات ممتنعات خواص صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع المحالات وابدهم
بالمعجزة فان قيل المعجزة شبيهة بالسحر فلا يوثق بها لاشتباه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعلم والتلمذ يدخل
في السحر دون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثاني ان السحر لا يكون بالتحكم وافراج الموجبين

بل بحسب ما تعلمه بخلاف ترجمة ان حصول شبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السيح لا يحيلان
لا تزوج الا في اوقات مخصوصة و امكنة مخصوصة اما سوء محمد عم فسهل عند متقدم محمد عم كانت الشرايع باسرها
مندرسة والحكم باجمعها منطمسة و اثار الظلم باديه و اعلام الجور ماحيه والكفر قد طبق الارض بكنافها والباطل ملأ بها
باطرافها فالترب الحجر و الاصنام الهه و داد النباب شريعة لازمة والسعي في الارض بالسعاية عادة
دايمة وسفك الدماء طبيعة راسخة والنهب والغارة راجحة والنوس اشتغلوا بعبادة النيران و على الاتهاد والشك
والترك متابعون على تخريب البلاد و تعديب من طوقوا به من العباد مواظبون وعلى الرواكض في اطراف الارض
من الطول الى العرض ومنهم عبادة الاصنام و دينهم ظلم الانام وجمهور البهدى لا يعرفون الا عبادة الاوثان
واحراق انفسهم بالنيران واليهود لا يعرفون الا عبادة الاوثان و احراق انفسهم بالنيران واليهود مستعلون
بالتجسيد والتشبيه و يكذبون المسيح وانا نصارا بالجلول والسلب فلما عن الصادق المصدوق اعني محمد عم داعيا
الى ما تضمنه التعل السعل الصريح من التوحيد المحض و العبادات الخالصة ورفض الرسوم الخاسرة زالت هذه الجهالات
الحالكة والصلات الباطلة وصارت الملة باطنة لا تحوي الا بكثرة الاعوان وهو الاركان في عامة البلدان
واطعف الناس هو عبد الملك العلام و رجع الخلق من حب الدنيا الى حب المولى ولما لم يكن معنى النبوة الا تكميل
نفوس النوع البشري والعلة و هذا سبب معده علة الكل و اظهر ما كان تسبب موسى و عيسى وغيرهما فدعوة موسى منصورة
على بني اسرايل و تمم بالسيف البيضا كالعطرة الى البحر وما من بعض الا شرفه و هو وقوع في التليث علمنا انه كان افضل
الانبياء وسيد الاصفياء محمد عم في هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة فمذاهبهم الاول حول الطوية وهو انه يحرم عليهم الاقدام على الكبائر و الصغائر الدالة
لا تحرم بعد الكبيرة البينة والصغيرة بشرط ان لا تكون منفرة كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا تحرم الكبيرة ولا الصغيرة
عمدا ولا سهوا وهو مذهب الروافض والرابع لا تحرم عليهم الكبايد عمدا ولا سهوا واما الصغايد فيحرم صدورها
عنهم وهو مذهب اصحابنا فصرف على ظاهره ان امكن كقول ابراهيم عم حين راى كوكبا هذا ربي كان هذا على طريقة
الاستفهام اي اهذا ربي وهو من مثل بل فعله كبيرهم اي على سبيل الاستهزاء وعلى سبيل التعريض على انه كان
غير مكلف حين قال هذا القول الى غير ذلك من محامل وتاويلات مذكورة في التفاسير وغيرها وكما في قصة ادم

فان ابليس فاسمها حتى نسى ادم الامر فطن له بحرم اسم الله بتربان السحره فكان لا تفعل اد الا فضل له ان يدعى
النهى ولا يدخل فى الاجتهاد ومع وجود النص فلا نسى ودخل فى الاجتهاد كان ذلة منه واصل الانبياء محمد عم
وذكرنى شرح العقيدة الاكراهم احلوا فى نصل ادم ومحمد عم قال بعضهم محمدا فضل من ادم فهذا اصح من الاول كنتم
خير امة وقوله والذى نفسى بيده لا يومن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه وابويه واهله وولده والناس اجمعين
وحكى عن حماعة النبى ه كذا فى الكشاف وذكر الامام فى السيرة شرح السيروى والدليل على افضليته محمد على ما ذكره
من الاية اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق فى قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتومنن به من من الدلايل على انهم ممن بعث اخر انى وجوب اتباعه
وبهذا اظهر شرف نبينا وهو ممن له التعلب بطبيعة الرأس وسعة الرجل فمهد اصل السوء لادم عم ولم يزل
سموحتى بلغت الكمال بمحمد عم والغرض من هذا انه بعث الى جميع الناس حتى وجب على جميع المتقدمين والمتاخرين
اتباع شريعته فكان الكل بالنسبة اليه كقوم موسى عم حيا لما وسعه الا اتباعى الحديث واما ورود
ما ورد فعال الامام فى الملل والنحل كان الحكمة فى انزالها ان السحر كانوا يستبقون السمع من الشياطين
ويلقون ما سمعوه من اطلاق كاذب فلذلك شبهه وحى الملائكة على الانبياء قال الله وانزلنا الى الارض التعلم
للناس كيفية السحر ليتطهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة والله الاشارة بقوله انما نحن فتنة فلا تكفر
اى انا نحن فتنة فلا تكفر بتعلمنا السحر للصلوة الى الفرق بين المعجزة والسحر وصل معى فيه اى ابتداء
وامتحان من الله للعباد وادعا استحالة اى انا نبنى على اصول العلاسفة والاجسام المتشابهة
وتحوزها فيها وغير المتشابهة اصلا تحوزها فيها كالسموات والارض فان الاجسام المماثلة يصح عليها
على الاخر ولو كان السحر صعود البشر بالاستعداد بروز الملك وهو دى الى انكار النبوة وهو كفر
وذكر بان النيل يكبات عن اصله ما روى ان النيل كان لا يجرى الا قليلا حتى يلقى الله سبحانه ما كره فلما التقت يجرى على عادته
ولما كان الملك عن العاصى يحكو بهذه القصة ارسل المكتوب الى عمر ما علام الطال بم كتب عمر مكتوبا الى النيل
ان كنت تجرى بامر الله وان لم تجرى فلا تجرى ابدا فالقوا المكتوب فالقوا الى النيل فجرى بادن الله كما كان عادته
والاحسن ان يقال بعد الاستدلال المراد بالسحر السحر الوسيلة والشريعة لا الرياسة على ما اراده المص لان الكلام

في السحر

فى الفصله وان اريد كثره ما بعده والعقول من الفضائل فلا اى فلا جهه للتوقف فيه لان فضائل امير المومنين
على اكثر من ان يحصى وهذا ميل من الشارح الى الرجحان المراد بالافضليه موكثره الثواب على ما مر حواله فى الفضيله
الانبياء على الملائكه ان المراد بهذا اذا كان مبنى التفضيل على الاعمال كما هو راى المعتزله واما اذا كان مبنى الافضليه
على كثره اسباب الله تع كما نطق به الايات فى مواضع شتى كتفضيله تع ملك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا وفضلنا بعضهم على العالمين على ما هو راى اهل السنه فمعنى ان يرجع الى الدليل واما التفضيل بما بعده
فى العقول من الفضائل كالشجاعه والجود والعلم وغير ذلك فلا مدخل له فى هذا المقام لانه قد يوجد فى احاد
الامه هذه المعانى وكذا يوجد فى الصحابه غير الخلفاء كالعباده له بالعلم والشجاعه وخالد بن الوليد وحمزه ما لم يجتمع على ما ذهب
من الخلفى فلم يقل احد بتفضيل غير الصحابى على الصحابى وكذا بتفضيل غير الخلفاء فمعنى ان يرجع الى ترجيح دليل
احد الى من يعتقد السلف فى هذا الباب وترك الخلافه شورى ذكرنى الموت التشاور وجوبهم ترك غير الخلافه
شورى بين ستة اى متشاورا فيها يعنى جعلها فى ستة ولم يعين لها واحدا حتى وصاه ووصوا الاختيار الى عبد
الرحمن فاختار عثمان رض ثم يصير ملكا عضوضا اى يكون ظالما يعضهم بعضا من العض بمعنى الظلم بالعض لان الظالم
كانه يعض المظلوم وهذه الخلافه لاثنى عشر سنه واى عشر يوم وعشره لعثمان وستة لعلى وقدم ملكوا يوم
قتل على رضى الله عنهم اجمعين من ما قد لم يعرف امام زمانه الحديث قيل المراد من الامام من هذا الحديث
هو النبى الذى بعث فى ذلك الوقت كذا ذكره فى بعض كتب المتاخرين فعلى هذا لا يرد ما قال الشارح بعد
هذا بقوله فتعصى الامه كلهم ويكون ميته جاهليه ولا يحتاج الى ما ذكر الجواب وبقول الاستدلال على ما يجىء واما بعضهم
الامام اماما ذكره فى شرح الطوالع انعقدت الامه على ان نص الله ونص رسوله او نص الامام السابق على امامه يختص
باسباب معلومه يصير به اماما لكنهم اختلفوا فى انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص مثل اهل الحل
والعقد بالبيعه له بعد الامامه سبب لحصول وكذا الاستيلاء وذى الشوكه على خط الاسلام وذلك لان المقصود من الامامه
دفع الضرر والبحث على الطاعه وهذا المقصود يحصل بكل واحد من هذين فاول التنبيه على نبذ من المسايل
اى شتى يسير من المسايل كما يقال اصاب الارض بعد من المطر اى سيل قليل من المطر ما يليح هذا حاصل لا تصفه
والمصنف الفصل وهو ايضا مقول دون المدوا لضمير فى بصفه يرجع الى احد لا الى الله وقوله الله منصوب

بسعل تعدد رای ابق الله ومن وی من احهم موصوله لاشرطه سولسل دخول الفاء علی اطرد ان کانت شرطیه لا یدخل
الفاء لان الماضی اذا کان جزاء الشرط لا تدخل علیه الفاء لا سلع دلی درحم الاسماء لعوله عم فاطلعت
ولا عرس علی بعد العینس افضل من ابی بکر هذا یقتضی ان ابا بکر افضل من کل من لیس بنی دون کل من کان
نبیا سواء حمل البعد به علی بعد المرتبه او الشرف او بعد الزمان وعد دال اقدام الامم من الضلال
فی سعسل المولی علی السی عم حیث امر الله موسی عم علی ان اهل الکتاب ان موسی هذا لیس موسی بن عمران
بل هو موسی بن ثان ومن المحال ان یکون الولی ولیا ما معاه ما لنبی عم لم یوحد السی عم دون الولا ولا نقص
فی طلب موسی العلم لان الزیاده فی العلم مطلوبه حتی الی السلف کما یوسعلون من الحوار معناه انه عصمه من الذنوب
فلم یلحقه ضرر ها ومعناه انه اذا صدر من العبد ذنب بنیه الله علیه صار واستغفر وعفر له الذنوب فلم یضره
ای لم یلحقه الضرر والنصوص من الکتاب والسنة تحمل علی ظواهرها کما اجر اسرع من الحور والعصور والانهار
والاشجار والاطعمه وعذاب اهل من الزقوم والحمیم والسلال والاغلال خلافا للباطنیه والفلاسفه وقالت
ان اللذات العقلیه التی تقصر الافهام عن درکها مثل باللذات الحسیه فهو کفر صریح والقول به ابطال للشرایع
وسد لباب الاستداء والاقتداء بالانبیاء فانه اذا جاز الکذب علیهم لمصلحة بطل البعثة بقولهم کذا ذکره الهادی
ومع ذلک ففیها اشار خفیه الی دقایق وهی المشار الیها بقوله عم ان للقران بطنا وفی بطنه بطن الی
سبعة ابطن علی احلاف الروایتین مثاله قوله عم لا تدخل الملائکة بیتا فیه کلب والکلب بیت هو منزل الملائکة
ویهبط اثرهم ومحل استقرارهم والصفات الردیه مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والکبر والعجب
واخوتها کلاب نابحة فانه تدخله الملائکة وهو مشحون بالکلاب نور العلم لا یقذف فیه الا هو فی القلب الا بواسطة
الملائکة وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ومثل ما یرسل
من روحة العلوم الی بتولاها الملائکة الموکلون وهم المقدسون المطهرون المبرؤن عن المذمومات
فلا یلاحظون الا طیبا ولا یغرفون بما عندهم من احزان رحمة الله الا خیرا اولست اقول المراد بلفظ البیت
هو القلب وبالکلب هو الغضب ولکنی اقول هو یتبینه علیه وفرق بین الظاهر والباطن وبین الباطنیه
للباطن من ذکر الظاهر مع تقریر الظاهر ففارق الباطنیه بهذا الرقیقة کذا ذکر الامام الغزالی فی الاحیاء

قوله والجهمیه

والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ونحن نجمع بينهما بان نرجح القول بانه لا يكفر احد من
اهل القبلة على القول الثاني لان القول بكفر من قال بخلق القرآن واستحل به الدم وغيره ممنوع
عن بعض الائمة بطريق الاحاطة والقول الاول مشهور عن الائمة فلا يكون متعارضا وح لا ينفي الاشكال
الثابت المجمع على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء يختص بالموجود قال اصحابنا
المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم وقال
اكثر المعتزلة المعلوم ان يتحقق في نفسه اي يتقرر وتتميز في الخارج وهو الشيء الثابت وان لم يتحقق في نفسه
اي لم يتقرر وتتميز في الخارج كالمستحيل فهو المنفي والثابت ان يكون له في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له
كون في الاعيان فهو المعدوم فان قلت قد قيل لو كان الشيء هو الموجود لكانوا يقولون لما كان متعلقا
للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو الايجاد والايجاد الموجود محال
قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم والا لازم ايجاد موجود بوجود وهو اثر وكل
وهو ليس بمحال فان قيل قوله اذا اردناه ان يقول كن فيكون وقوله ولا نقول لشيء اني فاعل
ذلك الا ان يشاء الله وقوله هو الله بكل شيء عليم والله على كل شيء قدير مع الايات تدل على جواز اطلاق
على المعدوم اذ لو لم يجز لم يطلق اجيب بان اطلاق الشيء في الآية ما عدا الوجود العقلي
ونحن لا ندكره ولا كلام فيه بل هو ما اذا لم يعتبر الوجود العقلي الا يرى انه يصح نفي الشيئية عن المعدوم
حيث لم يعتبر الوجود العقلي الا ترى ولا خارجي حيث قال وخلقناك من قبل ولم تكن شيئا في الخارج
قالت المعتزلة ان الملائكة افضل من المؤمنين وقال اهل السنة ان المؤمنين افضل من الملائكة
لان المؤمنين ركب فيهم الهوى مع العقل وهذا يثاب المؤمنين على اعمالهم لانها اعمال الملائكة
لانه ركب فيهم العقل دون الهوى فحسب المعتزلة ان الافضل بالاعمال حتى قالوا بتفضيل الملائكة
على المؤمنين وليس كما حسبوا بل الفضل بتفضيل الله تعالى قال الله تعالى ملك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
اضاف التفضيل الى ذاته وهذا الاختلاف يرجع الى اختلاف منهم في نسبة الكمل الاعمال الى العباد
وهي خلق اعمالهم من الله وال عمران على العالمين قال فصل لتشكل هذا بقوله يا بني اسرائيل

وانی فضلتکم علی العالمین فان اقتضی ما ذکرتم دلالة هذه الآیة علی تفضیل بنی اسرائیل علی محمد ﷺ
والجواب ان تخصیص انه معینة لا یدل علی تخصیص سایر الآیات وایضا شرط العالم ان یکون
موجودا ومحمد ﷺ کان موجودا قبل وجود بنی اسرائیل واما الملائکة فانهم موجودون وجود
ال ابراهیم وآل عمران وکسب الکمال مع الشوائل والصوارف اشق واعلم ان هذا
الدلیل یدل علی تفضیل جمیع المطیعین من البشر علی الملائکة سواء کانوا اولا اقول ومدخص
من ذلک تفضیل عامة البشر علی رسول الملائکة مبنی معمولا به فیما عدی ذلک فافهم التخصیص
فقد اتعام علی بعض بدلیل مستقل وذا لا یجری فی الدلیل العقلی

تم بعون الله وحسن توفیقه وصلی الله علی سیدنا محمد
وآله اجمعین من سنة ستین وثمانمائة

کتبه الحقیر الفقیر ابراهیم عواض
من نظر فی بنات افکاری کان نبیه
بحق معبوده موفقا

دخل ملک فلان الفقی
فی سلک عباد الله الغنی
ابراهیم الفقیر وفقه الله

تم انى هذا الكتاب اقمر عبيد ربه
واصو جهم الى عفو ومغفرته
شيخ الذى عبد تحالى المالكى حامدا
مغفر الله ولوالديه ولمن نظر فيه
ودعا له بالمغفرة بحرمة الامين
جادر الدين ١٢٤٧