

شرح العقائد

Akaid Şerh-i Kesteli

TEFTAZANİ

(Sadettin Mesud Bin Ömer)

Satış Yeri :

Eser Kitabevi : HALİL ESER

Yeni Sahaflar Çarşısı No. 15

İstanbul — Beyazıt

ESER MATBAASI

İstanbul — 1976

حاشية الكستلي على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض بالجلود * ففاض عنه كل
 موجود * على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام * رحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة
 ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحباته
 الخيرة العظام * فالآلات الفور بانور * وتلاآت النور في الدور * وبعد * فهذا عقد
 من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازاني * اسعده الله بفوز
 الاماني * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتنى بهذا الكتاب *
 من هو بمنزلة الباب * من اولى الاباب * اكمل الوري * واكرم من فوق الثرى * لم يتر
 ولم يرو من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل *
 بوادر بيدهته نهاية افكار الفضلاء * ونوادر كنيته بضاعة مصاقع الخطباء * لا يدكر
 فن الاوله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأى الاو محكم رأيدله ناسخ * لوفاضله ابن سينا *
 لفضله مهينا * ولو عاصره سحبان وائل * لما سمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما
 لفاظ * قس بن ساعة قبل ان فاظ * واو كان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه *
 واو ساجله حاتم في سخاوته * لسجىل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند *
 لبرز عمرو في معرض فند * قدوة للطائفتين * اعيان الامة * وازكان الدولة * واسوة
 في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يتنى على القوة العملية * باسط بساط الامن
 والامان * ما هدمه اعدو العدل والاحسان * صاحب الاعظم * والملك المعظم بدر الدنيا
 والدين * فخر الملوك والسلاطين * لازل مسعودا * وكاسمه مجودا * ولحوز الامة
 ركننا ركينا * ولبصه الملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلمو بين عنايته على فرق
 الفرقدين * والوية الولاة تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا
 مورودا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيل * وبطن كفه سماء هامراً يستنزل منه
 شبيب المنى والامال * فلقد عم العام * باشمال الانعام * واتقد خص الخاص * باجل
 الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر البسوف القسوم * قد عاقنى

عن الاستعداد بخدمته والاكتمال بترتبة عتبه * ولم يحظني من جزيل نواله * وجيل افضاله
 واسباله * الاشفا من جرف هار * لا يسد ثلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذي
 انكسار * فكنت برهة من الزمان * واما مديدا ابلاني فيه الجديدان * اخزن حيناً
 واتأسف * واتأوه طورا وتلهف * واتملل بلعل وليت * واتمثل حالي بهذا البيت
 * شعر * «وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلي منه اسود مظلم» واجبل
 نظري في واحد من العمل * ينظمني في سنلك حصانة من الخدم والخلول * وكان
 التفكير يكدي والتدبر لا يجدي * ماله من الشان * وارفع المكان * مع مافي من اتضاع
 المال * وعدم اتساع المجال * حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان
 لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة سباحة كرمه * وفسحة باحة محاسن
 شيمه * ان يعصني عن مواضع زلله * وبعض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنى
 فيما لم يصب فيه سهمي * وان لم يصل الى تحقيقه فهمي * فاني لقصور

باعي عن امر التصنيف
 مقرر * وعلى هذا الاعتراف
 ما حيت مصر * على ان
 الامر لله يفعل ما يزيد *

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وينقص من خلقه ما يشاء * ويزيد * وهو المسئول لبيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها
 انا اخوض في المقصود * باذلا كنه الجهود * (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
 كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعملا
 بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي
 بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدر به
 وتجعله بادي بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بياقي عمالك على ما هو الشائع
 المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل
 والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحدين تمارضا اذ
 العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبدء للاصاق مشله في توك بداء واقسمت
 بالله فان البدء اصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز جعلها على الاستعانة
 اذ هي انما تنصير في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
 خداج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة
 مستعان بها في تمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه
 حسا وشرعا تيسير على العباد وصورنا لذكرا لله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لان بناء

الملابسة فيفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملبسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التسلف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقائقها فاتي بالحمد الذي هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عزفا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته *

اجيب عن حديث التعارض

بوجوه اخر غير طائفة لانظيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) « المقدس » اي المسبب به من توحد فلان برأيه امي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشيء وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الخليم اي باغ اقصى جهده في فعل الخلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل البناء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق الفطن في معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تتحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعماله وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي التي يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما سنقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) أي المتطهر
 والمتنزه والجبروت مثل العظمت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر
 واراد بنوع الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقدار من الشوب بمعنى
 الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثرت فيه بكي استعملت فيا حصل بالوسم
 ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى
 بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة
 الدارين منوطاة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي
 صلى الله تعالى وسلم ووصوله اليها من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة
 عليه اصالاة وعليهم تبعاً من روادف حده تعالى فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الخلى
 من سطح الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن
 وبالجمع ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع
 تعددها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق النواطئ ولو ادعاء وكذا

الحال في واضح البينات
 وضمير الحجج والبينات
 راجع الى النبي ورجوعه
 الى الله كاتوهم بعيد في اللفظ
 ركيك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
 * والصلوة على نبينا * محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
 بيناته * وعلى آله واصحابه * هداة طريق الحق ووجاته
 * وبعد * فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي
 الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل
 الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق ووجاته اشارة
 الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه وينب عنه ففيه رمز
 الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على
 الترتيب المتعبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة
 الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى الحج) اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على
 قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم
 من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى
 على توهم اما اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب
 وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص واما مقدره والفاء من قرأها ودالة على مكانها
 وهي العاملة في الظرف والواو مزينة تعويضا عن صورة املوزينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب في شيء بل ذلك فذلكته لما سبق وضبط اجالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة امانا كيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل الجمل الواقع في ذهنه فتأمل (قوله و اساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لدوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال سالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها ونما كان هذا الفن لماسالها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وسنقف على تمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عدم نافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع بنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

و اساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام
الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر
السنى اعلى الله تعالى درجته فى

وذلك لانه ما لم يثبت صانع
قادى مرسل للرسول منزل
لا يكتب لم يثبت كتاب ولا
سنة وما يتفرع عليها من
العلوم الشرعية كالفسير

والحديث والفقهاء وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانها متحدهان «دار» بالذات متغيران بالفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف بالكلام بانها العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تركز الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون اتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه للفروى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبارت بينه وبينها على ماسيجى تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى المنفعة الثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام المالك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصده والدين والملة محمدان
بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور باعتبارانه دين له الناس اى
يطيمه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويحتجون عليها يقال له ملة يقال
طريق عمل اى محبوب منسلك وملاذ الثوب اذا خطت الخياطة الاولى وجمت مقلعه
(قوله دار السلام) هى الجنة سميت به لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى
والملائكة يدخون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة
سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله
عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

التخية وفى الوجه الثانى
مصدر سلم وفى الوجد الثالث
يحتلها لكنته استعمل بمعنى
التسليم من النقايس او بمعنى
المسلم فى الاولى والعقبى
(قوله يشتمل من هذا
الفن على غير الفرائد)
غرة كل شىء اكرمه وهى
فى الاصل بياض فى جهة
الفرس فوق الدرهم وفرائد
الذرى كبارها واحدها فريد
واراد بالمفصول العبارات
التي ينفرد كل واحدة منها

دار السلام * يشمل من هذا الفن على غير الفرائد * ودرر
الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * وانشاء
نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية
من التنقيح والتهديب * ونهاية من حسن التنظيم
والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل بمجلاته
وبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته
مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتبيينه على المرام فى توضيح *
وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير
* وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد *
طاويا كشرح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجاوبا
عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى
الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين
الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قرب من التفسيري
واثناء الشىء تضاعفها واحدها فنى يقال انفذت كذا فنى كتابى اى فى طيه واراد
بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى
ما شأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار
مدلولاتها خيار المسائل التي يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق
من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهديب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها
اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكمح ما بين الخاصة الى الخلف وهو اخصر الاضلاع يقال فلان طوي عن كشمه اذا قطعك كانه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمي على الامر اذا اضمرته وسسترته والتجاني التباديل والاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) ذكر روجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسي وعطف الجملة على المفرد وان صم باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التثنية على ان لا بدله من تأمل لتوجيهه وتميل لتوجيهه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع للاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

وهو حسي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية «اعلم» معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وايداه بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في اوضح الكلام قل الله تعالى وقالوا حسينا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسينا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربه في معرفة اساليب الكلام

(وقد صرح)

وقد صرح به المعارض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما يده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر انا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول صرت برجل حسبك فتجمله صفة وهذا عبدالله حسبك فتصبه حالا . قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر بحسبك في القول ان يعلموا بانك فيهم غنى مضره وفي الحديث بحسب ابن آدم الكلمات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جد او عمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكنة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغيثه عن تأويل في الخبر وار تكاب يغيثه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

* اعلم * ان الاحكام الشرعية

صاحبه وبعد الاتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية

للاما ذكره واخرى بجملة من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بلي في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقف اغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لتأويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام * وما يتعلق به من النقص والابرار * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدعهما مسانن الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجبر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها وهو المقصود وازاد بالاحكام الذب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولاً (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتبان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة وسمتها وان كان الاثنان ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا يتكلف بعيدا وتصف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واتحاد لفظية الكيفية بما لاحاجة اليه

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فاندتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرفنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اي يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مني الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى وازادتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربية على ما هو المعنى الاصلى

لمشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادل الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما سرح به في المويج مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين في مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحثية (قوله ولما كانت) شروع في بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث

لما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والسبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدها فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم ولكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكية السمية بالفقه حاصلة لا احادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ماهي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقائع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمما على ما علل بهما لالتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلن بما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للنظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدمات لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاجكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبت ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما ين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظران الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنبئ بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيد الخ) فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلثها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وسموا معرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) أى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا المعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) أى وسموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافق صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يقيد
في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم
بما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم
الثثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات
من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق
المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه
ثلاث مراتب * الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف
عليه استخراجها ومنها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية
استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا
مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيوبته متى شاء من غير
تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء
ما يضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا
مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط
ولا يحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى
حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا
ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بفضا
آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام
مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل
كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه
وسموها باسمهم ثم انهم ربما تساهلوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على
مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للاقلة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك
وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على
المراتب الثثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسميتها كل منها باسم من الاسمى تقوم
مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه
مدة حياته من العلوم اماملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا
فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها به ما اشار الى
تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود
فقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك
عبارة عن أقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما نفى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا كان ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخفى عن الاشعار به في الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكها بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق بالامسائل وادراكها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكتفى في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتوا بتدوينها وتبويبها

وتمييز كل واحد منها باسم خاص اعنى اغناهم

لان عنوان مباحثه

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو كان حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصله للسلف وبه يعدون علماء كلام عدوا باسمي مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم مجرى مجرى بيان تسمية ما عداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل ما ياباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد اعلمه مما لا يتفوه به محصل القول بان المسائل لكونها مقرونة باذلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وكذلك يأبى جملتهما عبارة عن ادراكها اذ الشيء لا يفيد نفسه والتفصيل لتبصيره باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان المراد الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفة على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القديما ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اکتبتى بلضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام مجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية لسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلاسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تبيينها على هذا المعنى اكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكانه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين وعلته تركه لبعده ومن توهم ان مال الوجهين واحد فقد سبها (قوله ولانه اول ما يجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فتحين اعتنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا ووجد الاحتيا ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزمام الخصوم كما ينطق للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتمد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عده من العلوم كما يقال الاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل اللحم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علمه (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لعموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فينبغي ان يعتنى فيه بأخذ من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بما كانوا يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد (قوله ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية)

يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرران صرتك الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب امتى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فلو من بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصح لمالك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثانى يارب لم لم تمنى صغيرا التلا اعصى لك فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهمت الجبائى وترك الاشعري مذهبا واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبت ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حقه ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او انار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السمير واجيب بانه لو

سلم صدق المنفصلة فلا يستزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونها دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبی عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار مارراء النهر المسماة تریدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريدي قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشرعية فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

الفلسفة) هي الحكمة وعرفوها بأنه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي

والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثرهدهاء * وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه اوهامه * وزلت في مبادئه اقدمه * وصار تلك الاوهام * شبهة على قواعد الكلام * فاوردتها المتكلمون * لبيّنوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جزر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبية عليها وهي انه قد اتضح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فالأبأس ان لا يكون

لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجمعوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسباً يتدبه مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجات علومهم متميزة بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما واصل الواجبات واساس المشروعات ثم ما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهم فقال

في العلوم الالدية فاذا اعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فوجدت فيها «تارة» قولاشافيا ومنه لاجن شوب الكرس صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لاصابك من رؤس (قوله) رئيس العلوم الدينية (لنفاذ حكمه فيها) (قوله وغاياته الفوز) فان الاعتقادات اربعة متميزة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسأله هو اليقين وانه لا يكتفي فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للتعصب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف «الاولى من هو متمسب بتدبيره

تروج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه . والثانية من لم يرزق فطنة تفي
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه يفضى الى التشكيك في قواعد الدين فليبه ان تسم بسمه
العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج في الدين * تخطف طريق اليقين *
فعرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله وورده * والرابعة من يتوغل في الخوض
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورأه (قوله قال اهل
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاعتداء بسنتهم
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاب به اصلا وبه يظهر
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه
مما ياباه قول المص فيما بعد والا الهام ليس من اسباب المعرفة بحجة الشيء عند اهل
الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابلته وكان الصدق

قريبا منه في اغلب
استعمالاته مفسرا بما فسر
به الحق ومستعملا
في الموارد المذكورة كان
مظنة ان يتردد السامع هل
هما مترادفان وهل بينهما
تفاوت في الاستعمالات
وان مقابلته ماذا فاور دكلمة

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع
ومعنى حقيقته مطابقتها الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما زالة لتردده وتنصيلا للجمل للواقع في ذهنه فر كران بينهما تفاوت في الاستعمال بان
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخرى واستعمال الحق في الكل على
السواء وان مقابلته هو الكذب عرنا وبه ظهر انها مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان
كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل ان الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم
بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يحول الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله
ركونه مطابقا لواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالاعنى المصدرى لانه في الاصل بمعنى
المتحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

مثلا زمتان للماعلم ان صيغة المفاعلة المشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جبل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهوهما معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعي الكلي والجزئي وتقديم النظر للتحصيل اي به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاجراخ الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بنا او غيره فقديم يمكن ان يتصوره تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقره وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته وذاياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كاحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيده التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشيء » تصوره فاجاب اولابما ذكره بعضهم من جواز كون المستازم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والالماجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه وامه الاعم تصوره كاحد المضايقين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة) اي في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العناء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص ومعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
 اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
 فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها
 الى غيرها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
 اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف
 بهما بالنظر الى شئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تفرده
 فى الخارج يقل له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
 انه شئ والمعترلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم
 امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور
 فيما بين الجمهور من الحكماء
 وانكلمين قالوا وهذا
 الحكم ايضا بديهي خلافا
 للايام فانه تصدى لاثباته
 بالبرهان ومنهم من تصدى
 لتعريف مفهوم الوجود
 زعموا منه بانه كسبي ومنهم
 من قال بامتاع تصوره
 (قوله فان قيل) حاصله

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود
 والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
 فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا
 الامور الثابتة بائمة قلنا المراد به ان ما نعتقه حقايق الاشياء
 ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
 امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود
 موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل
 قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابو النجم وشعري شعري»
 على ما لا يخفى

ان الوجود امر اصداف للشئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية
 لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب
 ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي فى ذلك
 فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا
 متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء ففهم نتوجه
 الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة
 عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
 مفيد بل ربما لا يكون بديهيها فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله
 بنجزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود
 موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وحوده

او عدمه اولاً يقتضى شيئاً منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضاً فمبرعنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شىء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبّر عنه بلفظ الثابت فتحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى وشعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس اراد من محولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده * لله درى ما احسن صدرى * تنام عينى وفؤادى يسرى * مع العاريت بارض قنر * ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير لجة ولا حجة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشىء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشىء مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوماً مسلماً والثانى مجهولاً مطلوباً ثم ان عقده «والجواب» الموضوع قد يكون مستلزماً لعقد المحمول استلزماً جلياً فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل امالاً يكون مستلزماً او يكون مستلزماً غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيداً بدورها محتاجاً الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس وتجربة او حدس الى غير ذلك او نظرياً محتاجاً الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشىء اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه من بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستراق الانواع بموثة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصوراً لما هيئاتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فسادها فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضام حتى يحتاج وتأييد الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردهذا الجواب بانه لاغنى عن حل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا باقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب

شئ لا مستند له والشارح عند برئ وانا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان الجنس الحقائق وجودا

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر او عرضا او فرضا او قديما او قديما او حادنا فحادث وهم العنادية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جرا وهم اللادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما انه

في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققتا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفهها رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بما تمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطبين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مخلقة وحقائق مقايضة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العارم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المتكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى
 المرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع التقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس
 الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند
 اشتباه الامر لديهم * والنباس الحال عليهم * والعدادية اسوأ حالا حيث رفضوا
 الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلظة كاسدة وما احسن قول
 من قال * وان لم يصدق في ذلك المقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون
 هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله
 ان لم يتحقق نفي الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا
 للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهم الباطلة لم تكن الاشياء
 منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانفي فلا تصاف لشيء من الاشياء به

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة
 من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من
 الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم
 على العدادية وقالوا لضروريات منها حسيات والحس
 قد يغلط كثيرا كما حول يرى الواحد اثنين والصفراوي
 تجد الخوصرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات
 وتعرض شبهة فتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
 فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا اكثر فيها
 اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان
 يتحقق معنى النفي وتصرفه
 الاشياء حتى انتفت فقد
 تقرر ماهية من المساهيات
 وتميز حقيقة من الحقائق
 فيلزم بطلان مذهب العدادية
 لانكارهم الحقائق لا العدادية
 اذهم لا ينكرون الحقائق بل
 ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر
 ولهذا كان هذا الدليل قيا

برهانها صالحا لابطال مذهب الخصم لالاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا «لا ينافي»
 لاماتوهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن
 مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه
 اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة
 الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام خصم جدلي مركب مما هو مسلم عنده
 فتفهم قوا في تمام هذا الالزام على العدادية وفي عدم تمامه على العدادية ظنا منهم انه اشارة الى
 ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العدادية والعدادية مشتمل على تناقض حيث جزموا
 بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته في نفس الامر وليس الامر على
 ما زعموا بل ذلك الزام على الظائقين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام
 على العدادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث (قول والحس قد

ينظف كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض المواضع باعتبار انه معاوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلظه وعدم الاعتداد بشهادته فيالم يظهر فيه غلظه اذلا شهادة لثم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لاحاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بدها العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فسهووظ (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدرح في البديهيات كان ما قبله جواب عن شبهة القدرح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدرح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في جهلها الى

انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قاصح لافي الجزم بها ولا في بدها لان العقل انما يجزم بها ببديته لا ينظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى الحل فرما يحتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لخدغة المعلم وجذبا بضيع الافهام القاصرة في مظان الزلل (قوله وهو صفة تجل به المذكور)

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف واو الخلف في النصور لا ينافي البدهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق ان لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادارية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يجترقوا وسوفطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفاء معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفاء اي محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة تجل به المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قواهم

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الاجام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يسر عيننا لتخصيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جل لا يحتاج في فهمه الى اضممار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما نطعمك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صرح ان يستعمل بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكور ما هو باللسان كما هو المتبادر لاما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادارا كهما من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لاختفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بهما صار الاول عالما للثاني والثاني معلوماً للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجملوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصارت تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض ما لانه لا يمكن ثباتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يتجوز النقيض لافى الحال

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

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا
لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبعد * وتفصيل جملة ما قيل فيه . وتميز عنه من سمينه بيان فيه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من الالعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالالعيان من قبيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاجراجه ومن قال به اطلقه لاجراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالالعيان الخارجية كما اذا علمنا بيضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبية المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية امر خيالي والخيالى وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجي
 وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما شبه الحلال فيهما (قوله وللتصورات بناء على
 انها لاتقائض لها) اى لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة
 بين الادراكات الاترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
 لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله على
 ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به
 حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف
 للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال
 انه ليس بتميز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلى مشروطا
 بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيض
 المتساويين متساويان ونقيض المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس
 النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
 على ما ذكر بطالن الاحكام المتعلقة بعكس النقيض و اراد بذلك الاشكال انه يلزم

وللتصورات بناء على انها لاتقائض لها على ما زعموا
 لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشيء
 بوجه ما تصورا علميا
 مشروطا بالتصديق بثبوته

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
 لكن التصديق مسبق بالتصور فالأصل اما الدور او التس على انك قد عرفت
 ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل
 بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في غاية السقوط اذا لمحمولات في القضايا
 المذكورات ثابتة لما ربد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية ما في الباب ان عقود
 موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
 ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
 التصويرية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا
 او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
 على طريقتين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافيين وجودا وعدما
 البتة واما قوله بوجوب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اوجب عنه بان
 التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان
 او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لاكتشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لاكتشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصويرية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليمكن من احراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لاكتشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها فان كان سببا لاكتشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لاكتشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لاكتشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو

في هذا الحكم الضمني الاجالى
 لا في التصور وكشفه لا يقال
 قد يحصل مفهوم الحيوان
 الصاهل في الذهن فيجعل آلة
 ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل
 الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (الحلق) اي للمخلوق
 من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

في هذا الحكم الضمني الاجالى
 لا في التصور وكشفه لا يقال
 قد يحصل مفهوم الحيوان
 الصاهل في الذهن فيجعل آلة

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة للملاحظة افراد « فانه » الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو و بكر فيكون الحكم صادقا قطعاً مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لا ناقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لاكتشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لاكتشافه وآلة للملاحظة فتحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فهنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى اللفظ فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظة في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا هذا الاطناب عن حقايق هي لب الابواب ودقايق تميز

القشر عن الباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة الفعل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والافالعقل) لما كان ملائلا الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجيء من انه قوة للنفس بما تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقرار ووجه الضبطان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والافان كان آلة غير المدرك فالحواس والافالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه واجماده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاعخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضى اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم به بطريق جرمي المادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخس والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حصلت

باعتبار انها سبب للادراك في الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك قبل من الافعال والمدرك فاعل والافالعقل مبدأ القول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة الالهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدر واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها نسبة القبول والحل كذلك

نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاعخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة الاقرب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الماعل لافي قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمامة الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمامة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبها يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جعلها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار * ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار * وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

عقب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم عرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمويا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (حس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لا تغنى في ثبوتها ولا في صحتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل ثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل انما رجوع البدهييات

والتجريبات اليه فظ واما رجوع التجريبات والحدسيات فلاحتياج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السمخلة معنى يوجب العطف عليها فلوسم اذراكها غير ما يناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكل الحواسيات فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن النقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتقبلها بالآلات المذكورة (قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على مجرد النفس وكون العلم بمحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في الجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كافي المموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اول ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الإدراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة في العصبين الجوفقين اللذين تتلاقيان ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة في الزائدين الثالثين من مقدم الدماغ الشبهيين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كاي زعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كاي زعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) امان ينعطف النبات يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النبات يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنظم على كلام المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعء والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتعرج والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب والكارطوبة واليبوسة

وكالتقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس
البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عمديا لان الغرض تعديد
مطلق المبصر واما المبصر او لا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه المضيء واللون فقط وما
عداهما انما يدرك بواسطةهما على قياس العرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات
عند الجمهور هو المبصر او لا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة)
عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلاسفة فلعل ذلك الهواء

لا يخلو عن امتزاج من العناصر
وتفاعل فيما بينها يقبل به
من اجابا يستعد بذلك لقبول
تلك الكيفية بل ولا يخلو
في الاكثر عن مداخلة اجزاء
كثيرة متخللة من ذى الرائحة
حتى ظن ان الكيفية المشهومة
هي كيفية تلك الاجزاء البتة
لكن الحق ان التسم يحصل
بالطريق الاول ايضا
(قوله بمخاطبة الرطوبة
العابية التي هي في الفم
بالمطعم) فاما ان تتكيف
تلك الرطوبة بكيفية
المطعم وتصل الى الذائقة
فيكون المدرك كقيمتها
لا كبنية المطعم واما
ان تصل اجزاء من المطعم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخاطبة
الرطوبة العابية التي هي في الفم بالمطعم ووصولها الى
العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها
الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند
التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اي من الحواس
الخمس (يوقف) اذ يطالع (على ما وضعت هي) اي
تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلاما
تلك الحواس لا يدرك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه
خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة
تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
(والخبر الصادق) اي المطابق للواقع

بمدركة الرطوبة العابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان »
على قياس ما قيل في الشم (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اي جلده
كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على
ما صرح به في الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولاً تطابقه) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقاً متعلقاً بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولاً ووقوعها والتصديق كانهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولاً ووقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونسبتهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولاً وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بما يدل عليه ثانياً وبالعرض من الوقوع واللاوقوع

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولاً تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان معنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اولاً على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولاً تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم)

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

تتصور الا بين الشئتين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هي وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولاً تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع واللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو بثبوت المسند له وانتفاؤه عنه (قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لنة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلا تنزي اى واحدا بعد واحد واصله وترى
 (قوله اى لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة
 الى ان شرط التواتر عددشأنهم هذا لان لا يحصرهم عدة ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة
 ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كالشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما وجبه الشيعة
 ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيد ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او
 عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لماساس له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم
 مع الجواب عنها في المطولات
 (قوله ومصدقه وقوع العلم
 من غير شبهة) يريد انه
 ليس لبلوغ الخبرين حدا
 لا يتصور تواطؤهم على
 الكذب ضابط معلوم سوى
 حصول العلم للسامع من خبر
 هم بلا ارتياب فيه ولا
 اضطراب فان ذلك اثره
 ظاهر يصدقه ومسبب عنه
 معلوم يحققه (قوله والاول
 اقرب) اى معنى (وان كان
 ابعده) اى لفظا اما الثانى فلفظ
 واما الاول فلان ذكره هذا
 التيد على ذلك التقدير يكون
 حشوا بل مفسد الاشعاره
 بأن العلم بالملوك الماضية

اى لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصدقه وقوع
 العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم
 الضروري) كالعلم بالملوك الخالية في الا زمنة الماضية
 والبلدان النائية) تحمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
 والاول اقرب وان كان ابعده فهنا امران احدهما ان التواتر
 موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم
 بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالخبر والثانى ان العلم
 الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره
 حتى الصبيان الذين لا هتداء لهم بطريق الاكتساب
 وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
 السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع
 فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
 لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز
 كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا بما يكون مع الاجتماع
 ما لا يكون مع الانفراد كقوة الجبل المؤلف من الشعرات فان
 قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن
 نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
 اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لابلتواتر (قوله الثانى ان العلم « كالمعية »
 الحاصل به ضرورى) فان قيل انى تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر
 الدال عليه دأرا على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
 وحكمه لواقع مطابق ولهنا ذهب الكمى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا
 بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بأنه فعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إلى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما شرنا إليه (قوله فتواترهم) اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتُمون نعت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان نجت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشهية بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقل بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبدهم ففهم تحقق

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول (المؤيد) اى الثابت رسالته (بالهجزة) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبراصناهما (قوله الرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد به الحديث على ماروى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يعمر من بعثه لتقرير شرع

سابق كانبيا بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بني اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحي اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رض الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رحه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اي العلم الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل

وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو الخبير عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (قوله المعجزة امر)

يعم الفعل كفتق الجبل وقلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بان يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما مجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة والتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المهيئة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باسرها احد يخلقه الله عقيها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتبذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلة تعالى او مايقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

(ومايجري)

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به ائى مدقق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتتماز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى لتشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للمادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قال خير الرسول دون خيرا لنبى (قوله وهو الذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصوله عنده التوصل به اى يمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفرقه توصل به ناظر ارم يتوصل بقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل الفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان تيمد الحثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمفوض فقوله مؤلف ليعلم به عن قضايا وخرج به المؤلف من مفردات والمركبات الغير التجريبية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتثليل وغير البرهان من التياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ويجه اخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة بل وجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات مرتبت ترتيباً خاصاً فيحصل شيئان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين اما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلم الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اي لا قولنا العالم	فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيق. فلا ينافي « فالتقطع »
 تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة
 يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه
 بيراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده
 وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان يتيقن بعضها
 مستفاد من بعض آخر منها اما بحجده كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى
 الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم
 لكن لم نعرف الدليل على أي من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على
 ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي استفاد من يتيقن على الوجه المذكور
 العلم بشيء آخر اي يتيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيق
 تصدى لوجهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بأدلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلافساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها
(قوله فلاقطع بأن من
اظهر الله الخ) يريد
ان المعجزة كما تدل على
صدقه في دعوى الرسالة
كذلك تدل على صدقه فيما
يتعلق بها من الاحكام
اصلية كانت او فرعية
وبهذا القدر يتم المقصود
ههنا واما صدقه في
سائر اخباره فسيأتى بيانه
فيما بعد (قوله في التيقن
اي عدم احتمال النقيض)
هذا هو المعنى الاصل

فلاقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقه له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بضمونها قطعاً واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاى) اي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن) اي عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والالكان جهلا ووظنا وتقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اي علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفاً وهو غير مراد ههنا بقريئة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المقيده ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثيرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بداهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة ا

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كالالهام
او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك بتبلاغته
واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

الاول ادراك تصوري
يحصل للنفس بمجرد السمع
والثاني ادراك تصديقي
لحس البصر مدخل فيه
ايضا (قوله بمجرد كونه
خبرا) يريد ان المراد بالخبر
الذي جعلناه من اسباب العلم
خبري يكون مستبدا بأفادة العلم
بمضمونه مفصلا ولو بالنظر
في احواله والخبر المقرون
بالقرائن في الصورة المذكورة
انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام
تساوع قومه الى داره فان
كلامها يفيد الظن بقدم
زيد والعلم يحصل من
اجتماعهما فان قلت فكان
يجب ان يمد مجموعهما
من اسباب العلم قلت تلك
القرائن ليست بما يمكن ضبطه
اجالا ولا التخصيص عليه
تفصيلا لكثرتها واختلافها
واختلاف الطباع والافهام
فم يلفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن وانما خبر الواحد فانما لم يفد العلم
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل
فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام
كان العلم الحاصل بد ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات
والحسيات لاستدلالياتنا العلم الضروري في المتواتر هو
العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام
والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله
عليه السلام البينة المدعى واليمين على من انكر علم بالواتر انه
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم انه يجب
ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون
خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر
المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند
تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبري يكون سبب العلم لعامة
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة
للتيقن بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة
الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد
بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا
وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا (واما العقل)

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبعدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة »
يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجالا وكأنا ما كان فلم يعتد به واستند العلم بمضمونهما اليهما
(قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لابنه من سند فالاجماع على قبوله في الحكم الجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول ابناء على ان الحكم الجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وسختد في السند ان كان من السنة فالامرط وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبات فيمورد الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس

بها تستعد للعلوم والادراكات) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بحجة الفطرة الاولى زعفره بأنه قوة بها يجوز التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم نيزة اي صفة جبلية يتبها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات ان الحواس واما عند عدم سلامتها

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لسافيه من خلاف السمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابه للاجرام الكشيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك ائيب بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابد وكيف لم يتبها من قوله تدرك به ثم انهم قد تدارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتبها لمناسبات بينهم ما ومبانيات فتدرك فيهما معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجاهدها وجاهدها (قوله ما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات) سواء كان في الالهيات او الحسابيات

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة اخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا بالمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات ما نفيتم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا الذي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكرنا وما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

وما نقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكره شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لنفسه النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استبدال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم في تناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او تصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

بطلان مذهبا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقى دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفد عيوم العلم بافادته النظر مطلقا فان التمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزوم اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله انه دور) اي مثل الدور في استلزام تقديم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بافادته والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان التمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذ الآلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفى الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كاختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار
 للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو
 الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
 الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
 حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله
 النظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه
 بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
 ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
 استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى امامنا نقول هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوياً ذلك
 وهذا يفيد بالضرورة يشيخ ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت
 بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم مغير
 وكل متغير حادث يفيد العلم بحوادث العالم بالضرورة وليس
 ذلك لمخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
 بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم
 وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لانليق بهذا الكتاب
 (وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية)

ما ادناه الآمدي انضم اليه
 انه ليس افادته بمخصوصه
 بل لكونه صحيحا مقرونا
 بشرائطه فيكون كل نظر
 صحيح مقرون بشرائطه
 مفيدا للعلم لان الاشتراك في
 العلة يعطى الاشتراك في
 الحكم ثبت المطلوب بلا

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين
 لابعث في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد
 والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر التخصوص هو النظر
 الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعا لما هو حق قطعا وكل ما هو
 كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا ال
 معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم
 ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما ثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من
 افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم
 لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على
 وجه كلي مفروغا عنه لتلايقه الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك
 في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بذاتها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفاداة تظهر انها علوم مهم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلفت حاله ولا الى حال العقيد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل
يكفيها معرفة صحته وافادته
اجالا تحت الكلية فتدبر
هذا ما عندي من تحقيق
المقام وتوجيه كلام امام
الحرمين ودفع اعتراض
الامام الرازي عنه فأنزل
والله الموفق والمعين (قوله
اي بول التوجه من غير
احتياج الى الفكر) اردفه
به لادخال التجريبات
والجدسيات وكان الاول
بالنظر الى المعنى اللغوي
للفظ البديهة والثاني بالنظر
الى المعنى المراد منه عرفا
(قوله فهو لم يتصور معنى
الكل والجزء) بل ظن ان
الكل ما عدا ذلك الجزء
او ما عدا الزيادة المضافة
اليه حال عظمه وقد دل
كلامه على ان التصور
متابق البتة وان ما لا يطابق

اي بول النوجه من غير احتياج الى التفكير (فهو
ضروري) كاعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه بعد
تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء
ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت
بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا
من البتة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول على البتة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هنالك
نارا وقد يخصص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
(فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلالات وبالكسب وتقابيل الحدقة ونحو ذلك
في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالى لانه الذي يحصل
بالنظر في الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابي ولا عكس
كالبصائر الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصله مباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصله بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة « فظهر »
الاسباب) والكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كافي مباحث الافعال
وعلى الاستدلال كافي مباحث العلم والنظر والشارح جملة على المعنى الاول نظرا الى كلام
صاحب البديهة وجملة على المعنى الثاني اظهروا انسب بول كلامه (قوله ويفسر بما لا يمكن
تحصيله مقدورا للمخلوق) اي لا يكون للمخلوق تمكننا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازمالايجاد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراب ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لانا فلان تمكن من تحصيله وما لا تمكن من تحصيله لا يمكن من تركه وما لا يمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضرورى عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاختطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر ولكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورى بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذته والمدوسائر عوارضه النفسانية المعلومه بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضى الى العلم فى الجملة وان هذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعالم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعالم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعالم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصفة الشئ

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرة تناو لهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الدهول عن الشعور بالشهور وتحقيق ذلك على اصول الفلاسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لا يفتب عن انه فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم ااصله لا يلزم دوامه فحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد تشبه الفطن بما ذكره على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعلم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير بما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعى ما بطريق الفيض اى من غير سابقه طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفانضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغيرالاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلته في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها نجورها وتقويها وال جواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل وقدمران الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررہ وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا ليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اي ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلى عليه البعض من تخصيص العلم بالمركات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصالح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شيء يعلمه كالطابع بما يطبع به والخاتم بما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان « بجمع » وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة ما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة الاسماء به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كالايقال عالم زيد ولاعلى صفة واحدة من صفاته لذلك ولاعلى جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحمل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولايخفى عليك وجهه جلاله على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فاما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وصموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق القدم اى سببا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جبل ذلك تفسيراً لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سيأتى ان النزاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافعرض وكل منهما حادث لما سنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يميز بنفسه غير تابع تميزه لتمييز شىء آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع لتمييز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

التعريف بالسريرقانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السريرقان عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولاخفاً في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقة من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اشياء واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علل فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارده عنده مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علته فيتم وجوده

و معنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متميزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اي ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احد ان يصطاح على ما يشاء

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشبهه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا ينبغي

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطلق الشيء (بل هو) اي الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة) اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث ويبدأ بالطول والعرض والعمق اي الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاها جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء التركيب من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولماتبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطيين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع البعدين الاولين. هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمن الطول والعرض والعمق عندهؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع في ان الخ) يريدان معنى لفظ الجسم لانه معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والظاهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افضل من الجسامه) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والحجمية فزيادة الجسامه تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحدا انه اجسم من الآخر فلوان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افضل من الجسامه بمعنى الضخامة وعظم المقادير يقال اجسم الشيء اى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والافانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذين او تماسين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم في الشئ الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كلياً والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى لكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطرق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن شخصيا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرج عن الجزئية ويجمله شيئا اذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمتعا في نفسه ويكون فرضه، ممكنا وقد يكون فرضه كمنفصل متمتعا (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد فالعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احتراز عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم بما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال للماشير اليه من المختصر مقصور على

المسائل بل الفرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ماد على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبه على مواضع الخلاف فيها واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لا بد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة اتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى الة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيق لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء « وذلك » آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

كما صرح به ووح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) اظ انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا يتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه ان يحاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزأؤهما متناهية اذ او كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الاخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكمليته لكلمة المحل يسمى حلوله حلول السريان

كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكمليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام الحد الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي * والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازع عنافيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للجزء وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالوجود وهذا مع اولواعليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحها مستويا لاقتها بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضى ثبوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهرهما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقي بكمليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجز من السطح وفاداه ظاهر وان اراد ان جز منها لاقي بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يحملون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المميز يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهى (قوله والافتراق ممكن الى النهاية) بمعنى انه لا يتهى الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنقرب تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقا غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق اليجاد بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن الى النهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة التي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى النوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او اختصاصه باختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريدان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها انما هو والاي لزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبحراب البدن يعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى فى قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والايتام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت مذهبوا اليد من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تتحمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والايتام عليها لا يثبتها على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالابن وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كأشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود متغير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما عين واما عرض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كاننا شاهد حدوث الالوان والاكون والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمر والخضرة والصفرة ايضا والبقاى بالتركيب (والاكون) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمر وان كانت اكثر حصل القمعة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خلطها بسواد حصل الكراثية واذا خلط الكراثية بسواد مع قليل حمره حصلت النيلية واذا خلط النيلية حمره حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كذا ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكون هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيزان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهوى الاجتماع والوارد على الحصر في القسم الالوان في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الخ وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

(والطعوم) جمع طعم بالفتح رهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كالطعام (قوله وانواعها) اي الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما تقاربان فى المذاق والفرق ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدّة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة والاطافة وقربه فى نفسه من كينية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهدا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدّة تكافئه لا يتحمل منه شىء يخالطه

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والنبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

الرطوبة العابية مالم نحمل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الا استقرار دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأئها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز

انواعها ووضع الاسماء بازاها بل اكتفوا فى ذلك ان احتجج اليها باضافتها « كما الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما باغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ (ويدل عليه قولهم فى نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بأن يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

ما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كافي اضداد ذلك) لم يجعل طريان
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شيء من السفسطة على ماسيجي (قوله اذا الصادر عن
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه
بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لابلزمان وانما افرقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما
لا يكون كافيا في وجود
المقصود فيتأخر الى
استكمال علته واما اذا
كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصود عنه زمانا والا
لزم تخلف العلول عن
علته التامة واما ان
القصد اذا كان ازايما فهل
يجوز زواله او انتهائه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان التقدم يناقى العدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والازم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف العلول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما
عدم اخلو فلان الجسم او الجوهر لا تخلو عن الكون في
حيز فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فمحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديتبع وجوده تغيرات وتبدلات كحركة الفلكية على اصل
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب
انتهائه الى عدم متمتع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مالم يقم على امتناعه شبهة
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم متمتع
لذاته وسلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون
الاول في المكان الثابت ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بمينه جزء
 للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
 الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
 الاكوان والاكثرين على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول
 ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بمينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف
 بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اتفقوا على ان اختلاف
 انواع الاكوان ليس بالفصول الدائمة بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس الكون
 (قوله فان قيل) منع للمقدمة
 القائلة ان الاعيان لا تخلو
 عن الحركة والسكون
 (قوله فلانها من الاعراض
 وهي غير باقية) وقد تعرض
 لهذه المقدمة تكثير المأخذ
 هذا المطلب بقدر الامكان
 اذ هو العراك الذي لم يغلب
 فيه قرن والنضال الذي
 لم يمدح فيه ساعد الايرى
 ان كل ما يقال فيه لا يخلو
 عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
 في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
 المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
 في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها
 الاعصار والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض
 وهي غير باقية لان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
 حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل
 حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون
 فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة
 الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
 ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول
 انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
 لا يجمع التاخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث التاخر لكن يرد عليه
 انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا
 المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفردها فبذلك لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
 يرد على قوله كل حركة هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة
 فلا يلزم الاحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينتقد قياس
 من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج
 ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يتمتع بعدمه في الجملة اى بالذات ولا بالغير يتمتع بعدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متساوية فيجوز ان ينتقل كل منها الى حين الاخر وفيه ايضا المنع بحال (قوله وانه يتمتع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل تليخصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متميزا اصلا كالعقول والنفس الجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال * الامتدادات والجواب ان هذا غير مجمل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الجسدية انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي ولا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازيلته تعالى فظاهر انه لامتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

لحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمر ارضا
ازلا وابدأ يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على الجيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق
في كل مادخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالذات كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسوقا
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذا
الدليلان وان افادتا تناهي الحوادث الابدية لكن لا ضير به اذ الوجود منها متناه ابدان
تقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهي والحال ان وجود ما لا يتناهي بالفعل
ازلا وابدأ محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حين) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حين لزم عدم تناهي
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ المتهوم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من
من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لا بطل قوله ان الجسم
والجوهر لا يخاون عن
الكون في حين والمذهب
في الحيز ثلاثة احدها
للسائين وهو المذكور
في السؤال وعلى هذا
لا يلزم ان يكون لكل
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اي »
انه الوجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحمال فيه وعلى هذين المذهبين كل
جسم متميز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ المتهوم الذي يشغله الجسم) قيده بالموهوم
اذا المكان مشغول بالمتكلمين على به حقيقته وفراغه انما هو بمجرد وهبنا وفرضنا وتقييده
بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل
مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان
غرضه مجرد دفع الشبهة لتحقيق ماهية الحيز ومبني الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبني وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام ولكنه بنى كلامه على ما سمع عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه يازاه ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الاوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالاوهية والاوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالنيرفصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة

للاوجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذا احتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لخصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويازمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة الممكنات لالى نهاية لا تحتاج الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل

ان ما هو من جلته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجمع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكاه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يحمل علامة على وجود مبدأه فيكون بجمعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما تبين ذلك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لا تحتاج الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد هذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذ لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والفرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جيع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو لزوما وبطلانا وان كانت بعضها ملزما لكون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذ الكافي في الجميع كافي في كل جزء من اجزائه ومن جعلها نفسه وعلة واذا

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والامساك كان علة لها فيكون طرفا لها فنتهي به لا محالة فن قال

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملة بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازاءه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى لانها لا يزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة

ان هذا الدليل غير مفقود الى ابطال التسلسل ان اراد انه يمه به الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناه ذلك وان اراد ان يبطله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما تبين عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلوم فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها * والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المنكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينهما بحسب نفس

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد القصد بمراتب العددان نطبق جملتين احدهما من الواحد لالى نهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا عملومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما فرد دون فرد آخر ولهذا جاوزوا الاتناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فتم التطبيق فيه على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جلة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا خذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة لبطل الجواب الاول بابدء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لانتهائى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلية تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بها شئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لانتهائى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تملقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقى بعد ذلك بالقوة تغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لانها برهان التطبيق ويورد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فبذلك الاشكال وكذا الحال في مقدرات الله تعالى ومعلوماته فان المقدر قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وذلك لان معنى لانتهائى الاعداد والمعلومات والمقدرات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوفاً آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بقوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وتقر برهانه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعاً آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدر وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدر بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

يعمه والمتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لانتهائى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لا طراد الدليل في صورة لنقض ومنع تخالف الحكم عنها فهو لا يصح جواباً عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدرات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لانتهائى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لو وجهه قطعاً لاحاجة اليه اصلاً فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها معنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها
 واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية
 بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني
 مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
 فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع (قوله
 لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالتقدير لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة
 عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور (قوله
 اذ لا تضاد بين الارادتين)

لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما
 حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما في نفسه
 امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين
 الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامر ان
 فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امتازة
 الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالعدد
 مستلزم لامكان التامع المستلزم للمجال فيكون محالا وهذا
 تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر
 لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذا يندفع ما يقال
 انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او ان يكون المنع
 والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع
 الارادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه . واعلم
 ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *

اي ليس بينهما امتناع
 الاجتهاد لجواز ارادة
 الشخص الواحد للضدين
 على السوية او مع ترجيح
 ملاحدهما وهذا انما
 يستقيم اذا فسر الارادة
 باعتقاد النفع او ميل تبعه
 واما اذا فسرت بالصفة
 المخصصة لاحد طرفي
 المقدور فينبغي تضاد لکنه
 لا يضر في المقصود لعدم
 اتحاد محل الارادتين وانما
 تعرض لنفي تضادهما

توضيحا لانهما في نفسيهما وخص النبي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل
 احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته (قوله لما
 فيمن شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب
 ان يكون مستقلا في ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد
 ضدهما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان يقدر
 على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده
 الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وهذا يندفع
 ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع) اذ يكفي لغرضنا امكان التامع او يكون المنع

والمخالفة غير ممكن لاستزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من التمانعين الها فهو المحال لما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كراداة للواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد . فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالاً فلا يتعلق به ارادة الآخر * قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

استحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الهاكامر * فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد صفتها يلزم مفساد التامع * قلت ما ذكر امر يمتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية. والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التامع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى * ولعلنا بعضهم على بعض * والافان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفاءه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التامع لا يستلزم اعدام الصانع وهو لا يستلزم انتفاء مصنوع على انه يزد من الملازمة ان اراد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اراد به الامكان * فان قيل

اوجد شيئاً لا يتقوله قدرة عليه يلزم عجزه ويحجب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزاً بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تنفيذاً اقناعاً للمسترد وان لم تقدر احكاماً للجاحد (قوله لانا نقول امكان التامع لا يستلزم اعدام تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعاً ان اراد به انه لم يكن واحداً منهما صانعاً فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اراد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التامع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على مامر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استتماله وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس
 ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات
 وبطلان التالي ظاهر إما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون
 واحد منهما لها اولى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اولى احدهما فقط
 فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
 بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان
 قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة
 خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته
 وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء
 الثاني في الماضي بسبب
 انتفاء الاول فيه) فيكون
 المفهوم من الآية تعليل
 احد الانتفاءين الواقع
 فيما مضى المعلومين للسامع
 بالآخر كما في قولك لو جئتني
 لا كرمك ومبنى الاستدلال
 على ان الدليل معلوم
 والمدلول مجهول (قوله
 فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
 الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد
 في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
 اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
 على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
 قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا
 القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
 بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
 اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود
 اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة اوتدل على انتفاء الاول لان انتفاء الثاني اى
 يعلم بذلك فاعترض على من قال انها لان انتفاء الثاني لان انتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني
 لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلامنا
 الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان اولما دل على
 ان انتفاء الاول علة لان انتفاء الثاني وربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول
 فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لوجب
 لا يكون الا قديما) قد سلف لك بما فيه كفاية لبيان ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان
 معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم
 اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة في تسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدو حدوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبرة عن اشياء متعارفة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا لا غير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذاتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بان لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نغنى بالحدث الا ما يتعلق وجوده بما حدثشى آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث انداقي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتى لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید)

هذه المباحث اذلاشك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها لان بديهة فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

ممكن فهو محدث اى يخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا للثبوت
وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه
بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام
هذه الاشياء مع كونه غير متخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل
الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح
قوله وهى لاهو ولا غيره (قوله لان بديهية العقل جازمة) لا يريد به ان اتصافه تعالى
بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى
هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسيير
ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

وتقوش مستحسنة مقبولة
عند العقول والبديهة تشهد
بان من احدث مثله لا يكون
الاحياء قادرا علما شائبا يفعل
ما يريد على مقتضى علمه
وحكمته فيكون تعالى
موصوفا بهذه الصفات
واما السمع والبصر فلا
دلالة عليهما من هذه الجهة
بل ثبوتهما بالسمع اربان
ضدبهما من النقائص فان
قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط
البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات
على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا
قبور الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالانوار حيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه (ليس بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل
يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاؤه
والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان محيزه تابع لتحيزه

قارية وعالمية مثلا واما ان لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب
فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادئ فسيجيء
من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت
للجهاد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واولم فلانسلم انها نقائص
مطلقا بل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات واولم فلانم ان من خلا عنها يجب
اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات
نقص يجب تنزيه الله تعالى وعبدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل
من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقتناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا يذنب ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلناك الى الناس اولى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيدتي عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تميز له بذاته حتى يميز غيره) ويقال العرض له في نفسه تميز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يميز غيره تبعا لتمييزه لاننا نقول التميز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يميز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى تمييز تبعة فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا لبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى (قوله وهذا

مبنى على ان بقاء الشيء معنى
 زائد على وجوده) اذ لو كان
 نفس وجوده بالقياس الى
 الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى
 بالمعنى لازوجوده نفسه
 ولو كان غيره فليس من قبيل
 الاعراض (قوله والحق
 ان البقاء استمرار الوجود)
 ويريد ان البقاء ليس امرا وجودا يعلل به استمرار الوجود كمال اليه جاء قبل « وان »
 هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا وجودا زائدا على الوجود كانوا هم آخرون
 بل هو عبارة عن نفس الوجود مقبسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان
 اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار وعمد بامتداده
 فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله
 ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع توهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس
 امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية
 في التمييز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلها عنه في قيام صفات البارى تع بذاته
 وهو ظ وفي قيام نفس التمييز بالتمييز واللازم ان يكون للتمييز تمييزا لتمييز وفي مثل قيام العمى
 بالاعمى اذ لا تمييز للمعموم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوى ان يكون بين الشئيين

مبنى على ان بقاء الشيء معنى
 زائد على وجوده) اذ لو كان
 نفس وجوده بالقياس الى
 الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى
 بالمعنى لازوجوده نفسه
 ولو كان غيره فليس من قبيل
 الاعراض (قوله والحق
 ان البقاء استمرار الوجود)

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يتمتع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد يتعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التمس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ الدليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه بخلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبينها) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء و اراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل تمميز لا يوجد الامع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومما ع حادث واو قل فذلك اشارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءاً من الجسم

لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث (ولاجوهر) اما عندنا فلانه اسم الجزء الذي لا يتجزى وهو تمميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لافي موضوع مجردا كان او تمميزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لافي موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لافي موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والتمميز وذهاب الحسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك فملم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولامصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فبالمعنى ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبمضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع فى عبارات الفلاسفة وهذا

المعنى مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع فى اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) « بواسطة » اذا لترادى ممنوع ووسم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ملا يلبق بذاته تعالى بسبب اشتراك اواصل اشتقاق والخطر فى ذلك عظيم فالنوع فى التوقف الى التوقف واجب كاذه الى الشيخ الاشعرى

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر ماله لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير و اراد بها ما يعبر عنه بالمتحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار اندقابل للانقسام وما يقال من انه يعبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانهما بمعنى متعلق
 الانقسام لغة (قوله اى التجا
 نسة للاشياء) يريد ان المراد
 ذلك عرفا وقوله لان معنى
 قولنا ما هو من اى جنس هو
 اداء للمناسبة بين المعنى الاصلى
 للمائة وبين المعنى العرفى
 فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس
 هناك ما يعبر الحقائق النوعية
 وقد يقال المراد بالمائة ما
 يذكر فى الجواب عن السؤال
 بما هو وهو الحقيقة النوعية
 والجنسية والله منزه عن
 ذلك لاستزامه التركيب
 وهذا مذهب الفلاسفة
 والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات
 (ولا محدود) اى ذى حدودها (ولا معدود) اى
 ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
 ولا المنفصلة كالاعداد و هو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزى)
 اى ذى ابعاض و اجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك
 من الاحتياج المنافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار
 تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا
 (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا
 يوصف بالمائة) اى بالجناسه للاشياء لان معنى قولنا ما هو
 من اى جنس هو والجناسه توجب التمايز عن الجناسات
 بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من
 الوزن والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
 وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج
 والتركيب (ولا يتمك فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ
 بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمى بالمكان والبعد عبارة
 عن امتداد قائم بالجسم او نفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا يفيده كالا يخفى (قوله ماهوم من صفات
 الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر
 المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع
 المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمك فى نفي ذلك بالاجماع (قوله
 فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله
 والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة
 عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان الممكن عبارة عن بعد موجود مجرد

فنهيم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمنتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضاً محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزاة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) وهو ما كان او محققاً (قوله فيلزم تقدم الحيز) اذ التميز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهما) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص

المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه محتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون مساوياً للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والظاهر ان يقال ان التميز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناسف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفردي متميز ولا بعد فيه والالكان متميزاً قلنا المتمكن اخص من التميز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا كرر داييل على عدم التمكن في الممكن واما الدليل على عدم التميز فهو انه لو تميز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز ولا فيكون محالاً للحوادث وايضاً اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهما او يزيد عليه فيكون متميزاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف لا يمكنه ان نفس الامكنة باعتبار عرض الاضافة الى شيء (ولا يجزى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن تجدد يقدر به تجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يعني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والظغيان باباغ وجهه واوكده

للإمكنة (قديطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال » المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو الممكن ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى الممكن الذي يلي جهة ما باسمها كإقبال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس الممكن باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كأننا ما كان

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصریح
بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتمبعض

علم انه ليس بمركب (قوله
من ان معنى العرض بحسب
اللغة الى قوله ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره)
يرد عليه ان النزاع في نفي
ماهو المتعارف عليهما من معاني
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها
الفاظها بحسب الوضع اللغوي .

(قوله اولافيلزم النقص) يرد
عليه انه انما يلزم النقص اولم
يتصف المجموع من حيث
هو مجموع بصفات الكمال
واما عدم اتصاف اجزائها
بها فلا نسلم انه نقض (قوله
ويفتقر الى الخي مخصوص
ويدخل تحت قدرة الغير)
فيه منع لم لا يجوز ان يكون
المخصص نفس ذاته كفا في
سائر صفاته ومساواة نسبة
ذاته الى جميعها تنوعا
وعدم دلالة المحدثات عليها
لا يدل على عدم ثبوتها
(قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق
الالتزام ثم ان مبنى التزيه عاذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشترنا
اليه لاعلى ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يتبع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا
اجسم من ذلك وان الواجب او تركب فاجزأؤه امان
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولافيلزم
النقض والحدوث وايضا امان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما
صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم
عتائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما
متصلا بالآخر مما ساله او منفصلا عنه مما ساله في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبينا للعالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية)
نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله
خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ربي ربي وربك وربك وبالله فوق ايديهم

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات
 فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
 دأب السلف اثارا للطريق الاسلام او تؤول بتأويلات
 صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
 وجدا يضيع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبه
 شيء) او لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
 فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسدا حدهما
 مسدا آخرى يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيداهن
 الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
 اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
 الخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
 موجود وعرض وعلم محدث وجازئ الوجود وتجدد في
 كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة الله تعالى لكان موجود اوصفة
 وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
 علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
 صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع
 الاوصاف حتى لو اختلفنا في وصف واحد انتفت المماثلة
 وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انما نجد اهل اللغة لا يمتنعون
 من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويده
 ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
 كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من
 جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخنطة
 بالخنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا في الوزن
 تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
 والظاهرانه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جمع
 الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا على هذا ينبغي ان يحمل
 كلام البداية ايضا والافاشترك شئين في جميع الاوصاف
 ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
 التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل ببعض
 او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان
 النصوص القطعية ناطقة وعموم العلم وشمول القدرة

ولتضع على عيني (قوله
 والجواب ان ذلك الخ) يريد
 ان الحكم بان كل موجودين
 فرضا اما متماسان او
 متباينان في الجهة حكم وهمي
 يتبادر اليه الوهم قياسا
 للمقول على المحسوس ولا
 عبرة بحكمه في المعقولات
 (قوله او تؤول بتأويلات
 صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
 القطعيات من التزيهات
 جعلا بين الدليلين ما امكن
 فيقال مثلا معنى صعود
 الكلم الطيب اليه كونه
 مقبولا عنده مرضيا لديه
 ومعنى عروج الملائكة اليه
 عروجهم الى موضع
 يتقرب اليه بالطاعة فيه
 ومعنى آمان الرب آمان
 امره او عذابه ومعنى
 خلق آدم على صورته
 خلقه على صفاته من العلم
 والقدرة والارادة وغيرها
 ويبقى وجه ربك اي ذاته
 ويد الله اي قدرته وعلى
 عيني اي بما رأي مني اي
 بعلى وحفظي (قوله اما
 اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
 في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
 شيء بهذا المعنى والا لما
 اختلفا بوجود الوجود

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكتفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجها صلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما وانقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد ويستحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستقرا لا يتبدل فيه اصلا (قوله نقص وانفتقار الى مخصص) لان مقتضى علمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للملومية انفس المعلومات وللمقدورية

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها لكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدر العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدر العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر على غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم بسندون الحوادث الى الدهر والغيوب في حق كائنهم لا يثبتون صانعا وراءه ففسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغيرين وذهب عليهم ان المتغيرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح) اي ما يكون خلقه قبما منه دالا على جهله وحاصله انه ليس لالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليهم فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالستجير بعمرو عند كربته (قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدر العبد) زعم انه ان مقدره اما طاعة او معصية اوسفه وانعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدور عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدر العبد) تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

العبودية كالإينافى الألوهية (قوله ومعلوم ان كلامنا ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والتاخر يدل انه يصح منه الفعل والتك والحى يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظ مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بما أخذ

الاشتقاق فلذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعنى حمل هو ذوه هو (قوله ثبت العلم والقدرة والحياة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فما لکنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالاسود يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ومعلوم ان كلامنا ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت ما أخذ الاشتقاق ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علمه وقادر لا قدرته الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نظقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحياة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منعلا هو عرض قائمه زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعاق بالعلومات عالما وبالقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » فصدقها لا يقتضى الاتحقق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لا سواده ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف باحد حقيقي هو السواد ومن قولنا علم هو انكشف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية

والحيوة وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة متنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فيبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدأ الاضافة هو الصفة بالذات وهو م (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالم وحيوا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كازعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كازعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام التأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصراني باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والىم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحجزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كامل (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزم الكفر لالزومه وواجب بان لزوم الشئ مع العلم به التزم (قوله فحجزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التباين اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهز

واحد له ثلاثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . وقال عقيبه * وما من اله الا اله واحد . حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للحياة وسائر خوارق العادات والموصوف بالالهوية لا يكون الا ذاتا (قوله) ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير (فانهم قد اطبقوا على انها تقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأي الاشعرية (قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاشئين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدداهم متغيرة كانت او غير متغيرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لاذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لانغيرها بل ما ليس عينها ولاغيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لتلايذهب الوهم الى ان كلامهما قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمتله فهي في حكم « ولصوبة » معروضه في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير كعروضها اذا المقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما وهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تعلقيا للواحد عاينها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) اعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستازم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان يبنى كلامه على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله و لصعوبة هذا المقام) يريدان اثبات الوجودات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجود مختلفة منها انها امان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لايه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمال به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحاله اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقةات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى المتعلقةات وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها امان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتمييز وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين التقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافمينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية بايجاد المفهوم بالاتفاوت اصلا فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بكونه كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته اذلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام منازعتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان للحدث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفهها ومعلوم ان رفع احد التقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفهها معامع انه محال في نفسه يستلزم اثباتها مما وهو جمع بين التقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لارتفاع التقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الأشعري ولما ورد عليه أنه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغيرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فورد عليه القديمان الجردان كالمقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقيد باحد الشئين مهم ليس تقيدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقيد بالبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في عدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد أنه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكاشهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدونه تلك الصفة المعنية متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

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

والارادة والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق « اذ لا يتصور » الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله بخلاف الصفات المحدثة) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او حادثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفا (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بتحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالنيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر اكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المتعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القمع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكره من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد ليقال ٧ المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالوا العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعالم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بتحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لالى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افضاحا عن المعنى المراد فتدبره ذلك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تتغير موصوفا بناء على عموم الدليل كما عرفت لاعلى ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكياه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النسبية

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانشاء المركب غير انشاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دون محالا في نفسه وينبى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسمت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود المرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالملة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطالب ثبوت الصانع البرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف
 الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كلاب
 والابن وكالاخوين وكالملة والمعلول بل بين كل
 الغيرين لان الغير من الاسماء الاضائية ولا قائل بذلك
 فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو
 بحسب انفسهم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم
 سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
 يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

كل الغيرين) بل نقول يلزم
 على هذا ان لا يثبت منارة
 بين المفهومين اصلا لانه
 ان لم يكن احدهما مقيرا
 للآخر فذاك وان كان مقيرا
 فلما ذكره من ان الغيرية
 من الاسماء الاضائية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير »
 الا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل
 المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات
 لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه
 بعبارة موجزة فنقول قد نقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات
 مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته ولى الامور الخارجة عنه
 وجودية كانت أو عدمية صوراشى مطابقة له وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع
 او الجنس على اختلاف مراتبه او فيها هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة
 مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرة لمشاهدتها بوجهها
 حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بموارض واحد من تلك الافراد
 ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجملها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحوه عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقتها احديهما لشيء واحد دون الاخرى ليقيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا تصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل بهو هو يقتضى جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليقيد) قد ضوبق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما يذخي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لأسبابا كافيها لهما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليقيد كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يقيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اعياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهى) اي صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للمعلومية ذاته ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السراء وقد ثبت علمه بالبعوض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمجردات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازاوا بندا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تاهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تنير في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت متكشفة له تعالى يلزم ان يكون علما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلومات لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالبصرات

تعلق معنوي لا يرتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

ونسبته الى الضدن على السواء وتعلق آخر يرتب عليه وجوده فيدركه المقدور أو عدمه القائلين بان المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايحاء ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتز ان يراد المعنى الاول اذا تعلق المرجح بوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز والحجم لفظ الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوية لخطا وجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه تذييه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يا بى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليه ان يمكن فيكون ذلك معنى آخر لانظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه شبهة بتصریح بالمباينة

(قوله فيدرك) اى السموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى لسبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كافي ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرع العاصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطبله كافي سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما ما هو ظاهرا بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكاً بهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقتنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها لم يلزم من كونه

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخيل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم العلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشئنة) وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما السموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى المذوقات والمذوقات والمشئومات على ما يحكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينبىء عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لاحاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بانعاني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ ذلك ومن ههنا عدبعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداع اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة بشئى ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه تخصيصه بالانحصص وبما ينه على ذلك انا كثيرا ما تصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او خياء او نحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والازم توجيهه تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بانا يجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعمله بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

وانجد من الضدين بدلا
عن الآخر فتعلقها باحدهما
ترجيح بالمرجح ان لم يكن
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثه قائمة بذات
الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه
امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضي ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه
الاقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان
المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث
من حيث يحدث واما الارادة فمعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى زعم ان معنى ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى
صريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد
بما وقع في المواضع قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى وقع فى كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد بما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقت الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلاف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسرو الحياء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله) وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتقاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل الخطاب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولاظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فاقال من

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمي التكوين وسمي تحقيقة وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى الخلق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

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

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كمن يأمر عبده قصد الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقية اليرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجحة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له ذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على اللفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مرفيهم منه مخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام مجذا فيه عائد في صورة الاخبار على

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام فى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجاع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بتغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امين وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

في معنى كونه تقع متكلاما (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار
 الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع
 اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
 بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامت الساكن عند
 البعض فالتلفظ بهما مسوق
 بالتلفظ بحرف صامت متحرك
 وايضا الكلام لا يخلو
 عن الحروف المتحركة وقد
 تقرر فيما بينهم ان التلفظ
 بالحرف المتحرك سابق
 على التلفظ بحركته
 وستسمع في هذا كلاما
 آخر (قوله ومع ذلك
 فهو قديم) اذ لا يجوز
 قيام الحوادث بذاته
 تعالى هذا عند الحسابلة
 واما الكرامية فقد سمعت
 انهم يجوزون قيام
 الحوادث بذاته تعالى فلم
 يضطروا الى التزام
 ما يشهد البديهة باستحالة
 من قدم المؤلف من
 الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
 الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
 (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة
 امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق
 به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
 بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازيلية) ضرورة
 امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
 الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة
 مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع
 التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى
 وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
 تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك
 فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات
 (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه
 (والافه) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب
 الفطرة كما فى الحرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها
 حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على
 الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت
 والحرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والافه
 الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولما سارت الكرامية ان بعض الشراهن من بعض وان مخالفة الضرورة
 اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
 بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله
 حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مابيننا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعنى السكوت والحرس) لكن لما كان في الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او باخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعة الى انه ليس لكلامه تعاق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعنى السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها امر تامخبر) يعنى ان صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكثير والحديث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثير كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا تقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بالامور ولا منهى سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الامر

المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقا تم ازلية وسببي الجواب عن دليله « كما » (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لاشك في ان لكل واحد نوع استنزام لكل واحد فال تخصيص
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف
باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا
قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر
وتحليه لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول
لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما
يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ
هو العزم على الطلب او تحليه بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحتما بل كيسا
وحزما واما الخطاب

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا
ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهه
عن الزمان كان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح
بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق)
عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخنابلة

الشامل للوجود والمعزود
كاؤ امر النبي عليه السلام
بالنسبة الى جميع امته
فليس من هذا القبيل فان
مبناه على تنزيل المعزوم
متزلة الموجود تغليبا له
عليه وذلك طريقة معهودة
فيما بينهم (قوله والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشئ من الازمنة) بان

يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيداه مثلا نقول
زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت
وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد
في الاول زمان سابق على زمان الدخول وفي الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور
اذا كان الخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا اذ لا يتغير
ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود
ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخبارات (قوله)
لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك للمشاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقهاء ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد مها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمه الله
وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجسد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم
الذي كتب به القرآن فانظم حروفا وارقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار
قيما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجل
وبالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات
حسب ما يقتضيه العقل
وبالانزال نقله من اللوح
المحفوظ الى سماء الدنيا
وذلك بقرينة وقوعه في
مقابلة التنزيل المراد به
نقله من سماء الدنيا الى
الارض بدفعات ١١ في باب
التفصيل من الدلالة على
كثرة الفعل فقد روى انه
تعالى انزل القرآن جملة
من السوح المحفوظ الى
السماء الدنيا فحفظته الحفظة
وكتبته الكتبة في العصب
ثم نزله منها الى النبي
عليه السلام منجما موزعا
في ثلث وعشرين سنة على
جسب المصالح وكفاء
الحوادث ولا شك ان
الكلمات والجل وجود

جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تذبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على
وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتصويصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفرقيين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول
بقدم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام
نفسى ودالنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء
عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام ويتمتع قيام القضى الحادث بذاته تعالى فتعين
النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو
من صفات المخلوق وسماه الحدوث من التأليف والتنظيم
والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحيا معجزا الى
غير ذلك فانما يقوم حجة على الجنبالة لانهم قائلون بحدوث
التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم
يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها وايجاد اشكال
الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم
وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا »
لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة
لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف
بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكر كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وان له كركك ولتقومك والذكر
محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والاصح اتصاف الباري

تعالى بالاعراض المخلوقة له)
ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك
الاعراض بذاته . تعالى
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه
يلزم صحة حمل تلك الاعراض
عليه تعالى حمل الاشتقاق
فالمناسب ان يقول بدل قوله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله
فالكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على
ما في الاعيان) بيان للعلاقة
المصححة لوصف الكلام
القديم بما هو من صفات
الالفاظ المنطوقة الخيالية
وتقوش الكتابة ثم ان
الوجودين الاولين من هذه
الوجودات الاربعة وجودان
حقيقيان لمعروضهما
عارضان له حقيقة الان
الاول منهما وجود اصلي به
تصدر آثاره وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه
والثاني على تقدير ثبوته
وجود ظلي لا يترتب آثاره

والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل النبيين دفتي المصاحف تواترا
وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن
وه موعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اي القرآن الذي هو
كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) اي باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) اي بالالفاظ
الخيالية (مقروء باللسان) بالحروف المفقوطة المسموعة
(مسموع باذنانا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اي مع
ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنه
والاذان بل هو معنى قديم قائم بدات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بتقوش وصور
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر
محرق يدكر بالانظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على
ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كافي قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كافي قولنا
قرأت نصف القرآن او الخيل كافي قولنا حفظت القرآن
او الاشكال المنقوشة كافي قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخير ان فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل ما يدل عليه
من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث هذولهما (قوله وحيث

بوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة (أى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله أو المتخيلة وقوله أو الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفس هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في صرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للافظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافي ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سماع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سماع صوتا دالا على كلامه مخلوقه من غير دخول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمتكوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى لانظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كيقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سماع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم التكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز التمهدي به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف

المفصل الى السور والآيات

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة دل رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «ذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سماع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كإيرى فى الآخرة ذاته بالأم ولا كيف (قوله) فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة (يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والايان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحميق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف عن السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح انى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحميق وبالذات اسم المعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالاته على المعنى ولانزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بداته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلظظ بالباء

بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعانى المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالاته على المعنى) فيكون مقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في الثانى مجاز لكنهم لا يمتشون عن تسمية مثله مشتركانظرا الى انه يصح استعماله في معنياه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة (٩ قوله) بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تألفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

بموجب الوضع الاول في الثانى مجاز لكنهم لا يمتشون عن تسمية مثله مشتركانظرا الى انه يصح استعماله في معنياه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة (٩ قوله) بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تألفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

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

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الفرض مجرد التصوير والفهم لا اثباته بطريق التمثيل فيظل ما يتوهم من انها اذالم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفهمه كالقائم بنفس الحافظ. من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او الخيالية المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ. الاكون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيطة او نقوش مرتبة واذ اتلفظ كان كلاما مسموعا (والنكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج اعدوم من العدم الى الوجود (صنم الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا الاشتقاق وصفاله قائما به (ازلية) لوجوه

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رجه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير مقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنتي ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء في الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما مخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اوجب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف الخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختر المولى الشارح انه اسم له لمن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى

مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سابه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه بطلانه ممنوع كان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني

• الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى الى الماص
• والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق
فلو لم يكن في ازل خالق لم يزل الكذب او العدول الى المجاز
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم من استحالة تكون
العالم مع انه مشاهد وامابدونه فيستغنى الحادث
عن المحرث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فتكون اذلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قول فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبقات الشيء على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده قد نعمه جهوز العقلاء وخصه قومه بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله او حدث لحدث اما في ذاته لم يلفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الأدلة واشعاراً بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الأدلة الخ) ، اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقاً في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية ، واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يتحجج في تجدها الى التكوين ، واما الرابع فلما صرف الوجه الاول (قوله وهو محججاً ومبني) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلاً للحوادث اوفى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه ولاخفاء في استحالته ومبني هذه الأدلة على ان التكوين صفة حقيقة كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعاً وبعده ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً لنا ومحججاً ومبنياً ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد اما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله) ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل والذي يخاطر بالسؤال ان التكوين هو

المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وان لم « فان » يوجد به وهذا المعنى يتم الموجب ايضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالفعل صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدأ في الواجب النسبة الى المحذات نفس لقدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأي الحكماء فالقدر لنعلمه بماد معلومة والموجب ان كان واجباً فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكناً فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجاً لازماً او عارضاً وجودياً او عديماً واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئاً مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحداً قائماً بذات الفاعل مشتركاً بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوماً بالوجدان موجوداً في الاعيان مجامعاً لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قبل لا يعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدأ اليجاد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين) اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث العاق) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله (وهو) اي التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافي الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلاً وابتداءً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فيمكن التكوين ايضا قديماً مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوفه في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاصل في الازل هو مبدأ التكوين اي اليجاد لانفسه (قوله وما يقال اي في الجواب

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

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

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
مالوجوده بداية اى يكون مسبقاً بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى
مثلاً نعم اذا ثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والافهم انما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لاجتماع عدم
تكونه بالغير والحاصل انما لانسلم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المتضامين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ اكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكاراً
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقها بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدمه هو بخلاف قول
البارى فانه ازل وواجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يتدفع بما يقال) ما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازالة التكوين لا تستلزم ازالة المكون لانها كان

(ازيل)

أزليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف
المطلوب عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من
الاعراض الغير الباقية
(قوله وهو غير المكون)
هذا ابتداء بحث قد خالف
الاشعري فيه الجمهور
وزعم ان التكوين عين
المكون والتأثير نفس الاثر
فالمراد من كونه غيره نفي
كونه نفسه لا المغايرة بمعنى
صحة الانفكاك فانه بحث
آخر لم يحوموا حوله وبما
كان بطلان ما نقل عن الشيخ
ظاهرا اوله الشارح رحمه
الله سيحى (قوله لان الفعل)
اي التكوين لا تعلقه وقد
شاع استعمال الفعل والخلق
والايجاد نحو ذلك في صفة
التكوين (قوله فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع) لما
عرفت من ان الشئ الذي
يقضى ذاته وجوده هو
هو الواجب (قوله سوى
انه اقدم منه) اي مقدم
عليه (قوله فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول) يرد
عليه انه لا يصح بهذا التقدير

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا او العالم
مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خالف
وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى
للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فكلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتناير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول
ما يكون استحالة بدئية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل
يطلب لكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول ليس امرا محققا ممثرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقضى الاتحاد في الوجود فا ذكره نقضى
عدم صحة الحمل لاحتجته على ان جملة نفس المفعول دون الفاعل تحكم لابدله من توجيده ويمكن

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

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

معنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فتحقيقه كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة تازلية فيما تقر به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن مغايرة والا قرب ماذب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبال موت امانه وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية العلاقات (ولا رادة صفة لله تعالى اذلية قائمة بذاته) كمر ذلك تأكيذا وتحققا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لفاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في «والنجارية» نفس الامر كاذب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركاكة تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد
 حقق ذلك في موضعه (قوله والنجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولي
 النجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب
 وانما يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى
 فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل
 نفسه علمه وفعل غيره احسبه ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذلا يصح قول المصنف
 والنجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة
 من انه يريد بزيادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
 حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات
 صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام
 صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا
 نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل
 على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوده اذ لو كان
 صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
 المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى
 الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كاهو
 بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين
 فلا حياء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
 انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه
 حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل)

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

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال
 من ان العالم من حيث قوله للنظام الاكمل اشده مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير
 ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي
 ذلك علم مبدعه لكن احجاب كاعرفت ينكرون كون العلم بمجرد سببا لوجود المعلوم
 وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة
 بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى
 في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى
 بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك مجرد جريان العادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهيته لا يتقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بحدته وجوازه مالم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع تقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا يشكره فكلام لاطائل تحته اذا المتصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالاتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدهم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى نذكر بالبصر خصوصية

كل منهما فميز كلامهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرثيا حتى يلزم المصادرة فان العلم يكون المبصر مبصر ابديا لا يشتهه بل هو تنبيه عليه واذ التلوع خفاء يمرض من ان الشيء قد يكون مرثيا بالذات وقد يكون مرثيا بالعرض والمرثى بالحقيقة هو الاول فرعا يشتهه الحال بينهما ومن ههنا

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

ذهب الحكماء الى ان المرثى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضواءه عند المبصر حينئذ وسيجي لهذا الكلام تمة (قوله اذ الاربع يشترك بينهما) يتوهم عليته لجهة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقبل من ان مطلق التميز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل العلمية والمذكرة كورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

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

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً ومن خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الأصوات والظهور والروائح وغير ذلك وانما ترى بناء الله تعالى لم يخلق في الابد رؤيتها بطريق جزى العادة لبناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يملل بالاختلافات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدى يصلح علة للعدى ولو سلم فلانم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاً في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شجاً من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالموجود واشتراك ضرورى وفيه نظر

الرؤية لا يجتمعها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً) قال رحمه الله فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والازم صحة رؤية المدوم فاندفع به الاعتراضان الاول (قوله فتعلق الرؤية بكون الشيء له هوية ما هو المعنى بالموجود واشتراك ضرورى) فاندفع به الاعتراض عليه بان كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالموجود ايضا

امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون معتمداً لرؤية بل متعلقاً ليس الاخصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحاً لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالموسمية فان متعلق الموسمية ليست الا الوجود بمثل ما مر معان صحتها بخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

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

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والازم الكذب فتأهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكن اذا كان ما ارتبط به ممكن (قوله وقد اعراض بوجوده) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعثا وطلبا للتحال والانياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوده اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

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

بينها وان اريد بنوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبين امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بمخاطبه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارضاه (قوله واجب بان كلامه ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآيه تعلق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان آثر رؤية ممتعة) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان يجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كفاعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الهالكاهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطان وتجوز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسعوا فكون المسوع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

واجب بان كلامه ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عشا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة واما المحل اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بالاجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فتقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك مجولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وشوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط وانه اشار بقوله (فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او شوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة قلنا بنوع فان الرؤية عندنا مخلق الله تعالى

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

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستعراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا للرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمذح بنفسها كالمعموم لا يمدح بعدم رؤيته لا امتناعها وانما التمذح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل بتحققها الظاهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه صريحا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

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

للاستعراق) يريد اني محتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود في « مقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستعراق بان يعتبر تعاقب الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب خصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية موجهة وانطباعا مثلا فقيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب جعلها على احدها جمابين الأدلة (قوله كالمعموم ولا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من أنه انما لا يمدح

(لاتصافه)

لا تصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضى لكمال من جهات
 اخر وكذا نقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والرويح
 بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها
 عقلا الا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيها بين الامم مقبولا
 عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبها بنذيل ائمة الخارجة عن الملة على ان مطلق
 عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التعجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يدعش
 الابصار ويردها بالخيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك نفي اتخاذ

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم
 وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والانهيهم موسى عليه
 السلام عن ذلك كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
 انتم قوم مجبولون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا
 اخلف النجباء بقرضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي
 عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في
 الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن
 كثير من السلف ولا يخفاء في انواع مشاهدة ٩ يكون بالقلب
 دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
 والايان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
 خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتباحثون عن اطلاق
 لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمختر ونحو
 ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
 المخرج من الدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
 احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

الولد والصاحبة فبنى على
 ما تقرر في الاوهام من ان
 كل حي صانع ملك معبود
 فله صاحبة وولد ووالد
 وخدم و خول و معاون
 ومعارض ولهذا جعلوا لله
 شركاء الجن وقالوا للملائكة
 بنات الله فأنى على نفسه بانه
 مع كونه جامع لهذه الصفات
 متعال عما ذكر فسبحانه ما
 اعظم شأنه (قوله مقرونة
 بالاستعظام والاستنكار)
 كما قال الله تعالى لقد
 استكبروا في انفسهم
 وعتوا وعاكبروا فلم

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسر اعليه بما يليق بكبريائه ما كان خروجا عن
 المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثبات بمعجزة تدل على صدقويمكن ان يقال
 ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب غزه وقدرله دون قدره فان رؤية الله تعالى
 اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة
 ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع مجود وتعنت لاشك انه
 استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باسماه بل
 ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البدية تشهد بان المبصر في المنام كان مبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا عرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي مباشره ملاحظة ما يفعله بقصد

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للمشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لوسئل لم يعلم وهذا في اظهر افعله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى علمكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

مرتب عليه لكنه لقلة التفات اليه وعدم مبالاة به بشان لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

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

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

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

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اول العبد لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى ان فى خلق كبر لا يخلق كبر لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافئاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحتماق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يحملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بانوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة الرتمش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

متمثلان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى مذهبهم فلا يتصور تعميمه لها الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذ اخص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فباعد المخصوص كما
 تقرر في موضعه (٩ قوله ان مخلوقا لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالتدبير
 لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
 المدح واستحقاق العادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان
 (قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه بمدوحا على
 افعاله ومدعوما عليها مثابا او معاقبا وذلك لان معنى ذلك كلمة على كون الانسان مختارا في فعله

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
 وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
 القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت
 على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى لو كان
 خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل
 والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
 لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجدها
 أو لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
 الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله
 تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
 الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) اي
 افعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انها عندنا
 عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك
 اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضاءه وهو
 عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
 نقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
 واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

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

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن الكفر
 كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يحزم بذلك لاحتمال
 ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيقه على
 ما يقتضيه الحكمة وتمريذه عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
 في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه الغروي قل في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
 تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان قوله الكفر مقتضى لا قضاء
وتخصيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه
لانه مالك المالك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه
صفه له بكسبه واختياره
ولا اعتراض عليه لانه
استحط مولاه واستحق
العقوبة الدائمة التي
لا يرجى العفو عنها (قوله
هو تحديد كل محدود بحده
الذي يوجد به) لم يلفت
الى ما قبل من انه عبارة عن
ايجاد لوجودات على
قدر مخصوص وحد معين
اذ لم يعتبر مفهوم الاجاد في
وضعه اللغوي والنقل
خلاف الاصل ولادليل
عليه كما سلف في القضاء
بعينه (قوله وهذا شنيع
جدا) قل رجه الله
والظاهر انه لا يصبر على
ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى ثم قل والتفصي عن
ذلك بانه اراد من العباد
الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقتضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون
المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي
يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرور ما يحويه من زمان
ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقابه والمقصود
تعظيم ارادة الله تعالى وقدرته لما سر من ان الكل مخلوق الله
تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار . فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايان والطاعة
• قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بأختيارهما فلا
جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفساق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قيحة
كخلقها ويجادها ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حتى عن
عمر بن عبيد انه قال ما لزمني احد مثل ما لزمني مجوسى
كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله
تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت
فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع من
الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا اكراها واضطارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع
مرادات العبيد والخدم وكفي بهذا مغلوبية ونقيصة (قوله دخل على صاحبها هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربة ابى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاذكره (قوله وقديتمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يريد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم اجعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى

لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلاهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حمل المشية في اكثر الآيات

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة ففعلوا ايمان الكافر مرادا وكفروه غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا قفل لمعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لاننا نفرد بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

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

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

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

العبدية حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الاصدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضما فلو كان العدم مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدية وتبادر الافهام اليه نزارا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله) فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى (هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فبمتنع وقوع الضد الآخر و لفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان صده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان بمتنعا والتكليف بالمتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والاختيار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده متمتع اوقوع فسهط الاعتراض ان (قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد اذلى والارلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق

الارادة بالعدم الازل باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالتبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله) فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتعا (ضرورة ان الله تعالى في الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معنا فيتصف به فهذا الاختيار

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتعا وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدر الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

والاتصاف المنفرد عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متشفيين فيه لكان «اخيبتنا» علمه تعالى متعلقا باتفاهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تناق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين معان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيها لا يزال فيكون وقوعها

واجبا وانقضاءها متمعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته اذليا كما كان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يبرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقته (قوله استحجابا في التنصيص عن هذا المصنف) وهذا البحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لخلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لامؤثرة ولا كاسية

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

احتمينا في التنصيص عن هذا المصنف الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحتية انه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب واجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدر الله تعالى بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفحمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى واجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

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

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره
 اربابوجه ملامم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع
 ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق
 نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب
 تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر
 غير ملامم على وجه ما يضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة
 اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكسب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك
 فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته
 او بتأثير قدرة البعد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه
 الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملامم والاتفات الى وجه آخر له
 وترك ذلك وينبغي لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه مانع في استبداد

الخالق مخلوق الموجودات
 لكن الاظهر ان ذلك ايضا
 تابع للهيئات المزاجية
 والعوارض النفسانية الجلية
 او المكتسبة الخلقية كما
 هو مذهب الحكماء وامام
 الحرمين وان كان له ان يغير
 تلك الهيئات ويبدلها
 بتوفيق الله بان يتأمل في
 افعاله وما هو داع اليهامن

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور
 وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب
 لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان
 قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
 الشركة ان يجتمع اثنان على شئ فينفرد كل منهما بما هو له دون
 الآخر كشركاء القرية والحلجة وكذا اذا جعل العمد خالقا
 لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاحسام بخلاف
 ما اذا اضيف امر الى شيئين مجهتين مختلفتين كالارض
 تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق ولا بجهة ثبوت النصرف

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

اي في وجوبه المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك قوله
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا
على مذهب الاستاذ فان كلامهما منفرد بماله من تأثير ما قلت المنوع هو الشركة
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذا دلالة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شيء من
المذهبين (قوله قلنا
لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم) هذا بعد تسليم
حكم العقل بالحسن
والقبح في الجملة والا فقد
ثبت الحسن والقبح في
الكسب شرعا ولم يثبت
ذلك في الخالق وبعد تسليم
ان العقل يستقبح منه تعالى
شيئا والاقفد سمعت انه
مالك الملك على الاطلاق
فلا يقبح تصرفه على اي
وجه كانت ولا يسأل
بكين ولا كم (قوله ليشمل
المباح) فان الاكثرين
على ان المباح من قبيل
الحسن وهو ايضا برضاء
الله تعالى (قوله وهي
حقيقية القدرة التي
يكون بها الفعل) انما
فسرها بان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان
لم نطلع عليها فجز منابان ما نستتبعه من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كافي خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه فبحسبها موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل
المباح (برضاء الله تعالى) اي بارادته من غير اعتراض
(والقبح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة
والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل)
خلاف المعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة

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

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

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

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالحكمة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله) وبالحكمة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والمطلب فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على اننا علم

بالضرورة اننا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « فليكن » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله) واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله) والارم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

(بالضرورة)

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

لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه (قوله ومن

ههنا) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدلل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى أن الفعل ما يتجدد الا مثل واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركزوا مندهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لم يتحكم والترجيح بلا مرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا في الحالة الاولى متمتعاً فنيده نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة الاولى لانقضاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني

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

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

على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يتمتع قيام العرض بالعرض وانه يتمتع قيا مهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كافي قوله تعالى * والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان سلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلان سلم لزومه جواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر

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

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقامت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولملم تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشتراط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة سالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

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

وضيح باختياره صرفها الى الايمان فانستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعا في نفسه بجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كتحقق الجسم واما ما يتبع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فالنزاع ووقوع التكليف به لكونه مقدور للمكاتب بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس الواسع متفق عليه لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والاصح بقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطلق من العورض اليهم وانما النزاع في الجواز فتبعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

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

في نفسه والالم يوجد عتيبه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالممكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه تمتع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي اصره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه يوجد انه * والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقيني

لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفق الجواز وتقريره انه لو كان جائز المألوم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المألوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكته في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لولم يعرض له الامتناع بالغير والاجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لا يوجد العالم بقدرته واختياره فعبده يمكن في نفسه

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

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

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

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

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

فمنها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان من اشارة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدورته فكذا عدم تمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

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

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

اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لئان الله تعالى قد حكم بأجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالا حاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمولا عقابا ولادية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاهلها كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى. بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر ون على انه عدى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعاً وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد « ان (قوله من غير تردد) اى من غير تقييد بدم القاتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور في المواضع انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييداً لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بان تولد موته لا يستدل به على اوجه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

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

الحرارة الغريزية بمزولة
الدهن للقتيلة المشتملة
فهي دائما تضيئها وتعين
عليها في ذلك الحرارة
الاستفادة من خارج وكما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته يتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين واحالا احترامية بحسب الآفات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امتعت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاذ دهنه فيحصل الموت الطبيعي فذلك هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المحمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لمبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاحترامي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا يذكرون القضاء والقدر فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضا لانكره لكنهم يحملون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قولوا

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

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

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

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

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

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

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

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

بيان طريق الحق ينصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجود ان العمد ضلالا لمو تسميته ضالا او الا هلاك والتعذيب ثم للملاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا ينحص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ما سلف فساده (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هده فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هده الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى * انك لاتهدى من احببت * ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الاستعمال) قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم جملها على معناها الاصلى فى شى من موارد استعمالها على اصلهم كالا يخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين

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

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هداية الله (قوله والالما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسليين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اما تته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يقبل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وزردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجنافية له لا جيل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأتيه فلا يكون من مصالحه فينضم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فازيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا

والالما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتثانه على النبي عليه السلام فوق امتثانه على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم ينضله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد أتى بالواجب ولم يمرى ان مفسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الآلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجود مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخلاف او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجود الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيديويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبرلت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المخزون اى ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاحب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذبوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولا

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عيب او بخل او نحو ذلك لانه فرض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم اهل الطاعة في القبر) بما يعلمه الله ويريدته تعالى وهذا اولى بما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تعميمه بناء

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

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقدي يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعاقب الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فاعلم بقولوا بوجوده لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوده الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوده عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للاسفة ولا بأس ان قد سمعت انهم قد تشبهوا باذيا لهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلمة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه (اى فى عذاب القبر اكثر) قوله فالتعذيب بالذكر اجدر (تفرع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا) قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سيما بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخي والجبايمان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجلجه
اذا سئل والنكير تفرع
الملكين له فيكون بمعنى
الانكار (قوله لانها
امور ممكنة اخبر بها
الصادق) يريد انه ليس
لامتناعها دليل من جهة
العقل على ما زعمه منكروها
وقد دل السمع على
ثبوتها فوجب القول
بها وبطل تأويل
الظواهر الدالة عليهما
(قوله قال الله تعالى
النار يعرضون عليهما) و
معلوم ان عرضهم على
النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال
منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع
ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض
(ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها
امور ممكنة اخبرها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله
تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبي عليه السلام
استزوها عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي
عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوت
الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك
ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال
النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناة ملكان اسودان
ارزقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه
فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يقيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم
فيكون فى القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا
نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانها وان الله ينجي المؤمنين عنه وقوله
اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون
القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث) (معنى قوله عليه السلام فيقولان
ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لاله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يسبح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له انم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نعم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل له حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمى عليه فلتتم عليه فختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لاحياة له والادراك له فعتذبه مع والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولذة التعميم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردتها بالذكري ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقها وتأكيدها واعتناء شأنه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جاد لاحياة له ولا ادراك فعتذبه معالج ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن العقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الألام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

ابن الراوندي كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية بان معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية لعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنيكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضى واتباعه (اوفى بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول في بطون الحيوانات)

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

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

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذي انشاها اول مرة، الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاس بناء على امتناع اعادة المعدم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتمد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها بمدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الابين الاثنين والاثنينية تستلزم التغير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمني وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغير المعاد المبتدأ بالموارض الغير المشخصة وايضا لانه ما ذكر لزوم عدم بقاء الشيء زمانا والالزام تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغير بالموارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الائتينية السحجة للتحلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصته ونفسه ففساده ظاهر
 اذ المقيد بقيد غير المقيد باخر في الجملة وهذا القدر يكفي لسحجة التحلل وان اريدانه لا يندفع به
 التحلل فيهما وان كان مع تباينهما قطبانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التحلل انما يتصور
 بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تحلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود
 في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متحلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
 في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه وجوازه وفساده فسادا كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله
 لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا عادة
 المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لوسمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
 العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن سحجة (قوله انما هو الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
 ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم
 يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو كل انسان انسانا بحيث صار
 جزأ منه فلك الاجزاء امان تعاد فيهما وهو محال
 او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك
 لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
 الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية
 فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو
 الال لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة حرد مراد

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

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

الى مستحقة (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تهذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما ما غير الابدان بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدم النفوس و
تعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهى
ومنهم من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت في سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فربما يتصاعد فمعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما تتعلق بالاجسام
السماوية لاستتمام بقية كمال
لم يحصلها وربما تنازل في
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الرديئة

وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا (والوزن
حق) لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا تطاع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى
* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * وقوله تعالى
* واما من اوتي كتابه بيمينه نسوف يحاسب حسابا يسيرا *

ور ذائلها الكسبية فن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فن لم يقل بقدم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ
في شيء (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحده كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قدورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب مامس (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنبك اني يقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه في الدنيا وانا اغفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وبقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظم ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدم اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه وبسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كابنق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق وال نار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المشركون بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عام العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

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

اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعنديه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امى الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لا اخطى هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى فى وصف الحوض يصب فيه ميزان يدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماء ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ما ورد فى ماء الآخر وأوردتهما أئمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد أئمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

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

(موجودتان) تكرر وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء . لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فساد .

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرر وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقى الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحلها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بمخلق الجنة دون النار فبوتها بويتها (قوله اذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بافظ الماضى مبالغة فى تحققة مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

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

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانت موجودة تبين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها آدم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه قلنا لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بأنه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تقينان ولا يفنى اهلها) اي دائماً لا يطرؤ عليهما عدم. مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحضه والزنا والفرار عن الزحف

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شئ هالك الاوجه) اي كل موجود فان المعتادة وان جعلوا المعدم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام) انه اذا فنى منه شئ جئ ببدله) يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لادوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اي اتحاد الشريك لله تعالى بدل عليه ماروي في رواية ابن مسعود وان تدعو الله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزني حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه

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

سحره مما يقتل غالبا ويجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجاعا (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارح) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انها اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات اذ لولاها لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل معصية

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحلاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنها كل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ماسيحي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حية او نفة او كل

اصر عليها العبد) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اوسع الكبائر فقال هي الى سبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

وهي حجرته الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النفاق برأسه فانفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظة علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريدان ما ذكروه وان كان اخذا بالجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق بين المنزتين

(قوله فان الكفر من اعظم

الفسوق) وذلك لان

الفسوق هو الفجور و

الخروج عن طاعة الله

تعالى يقال فسق عن

امرربه اى خرج وكال

الخروج عن طاعة الله

تعالى هو الكفر (قوله

والحديث وارد على سبيل

التغليظ) فيكون المعنى

ان موجب الايمان المنع

عن الزنا وحفظ الامانة

والايمان الذى لا يترتب

عليه ذلك ملحق بالعدم

ومن عادة البلغاء ان

يحصروا النوع في الفرد

الكامل وان يقولوا للقليل

انه ليس منه ولا كذب فيه

اذ حاصله اخراج الفرد

الناقص عن الجنس لا اعتبار

خطابى (قوله حق قل عليه

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه

السلف من عدم المنزلة بين المنزتين فيكون باطلا

الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى * ان كان مؤمنا

كن كان فاسقا لا يستوون * جعل المؤمن مقابلا للفاسق

وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانته ولا كافر لما تواترت

من ان الامة كانوا لا يقتلون ولا يجرون عليه احكام المرتدين

ويدفونونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق

هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد

على سبيل التغليظ والمباينة في الزجر عن المعاصى بدليل

الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى

قال عليه السلام لا يذر لما بالغ في السؤال وان زنى

وان سرق على رغم انف ابى ذر اخبجت الخوارج بالنصوص

الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم

يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى *

ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه

السلام من ترك صلوة بعد ما فقد كفر وفي ان العذاب مختص

بالكفر كقوله تعالى * ان العذاب على من كذب وتولى

وقوله تعالى * لا يصليها الا الاشقى الذى تولى * وقوله

تعالى ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين * الى غير ذلك

السلام لا يذر لما بالغ في السؤال) روى عن ابى ذر انه قال آيت النبي عليه السلام وعليه

ثوب ابيض وهو انتم ثم آيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على

ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى

وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان

سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

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

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المتعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتماد بهم (والله لا ينفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

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

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب القطيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التعليل مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتماد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شذمة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افيجمل السليين كالجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازى عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي

وأنه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل ونعدي
من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تم
عند من يقول بالحسن والتعجب العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باله
السنة في هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسمى
والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة
فلا يجوز نسبه اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما
قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اناة المحسن دون المسمى وما يقال من انه
يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية
في الجنائية) هنادليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو
فلا بعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجنائية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

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

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والمحسن والكفر نهاية
في الجنائية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل
العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب
له عفو او مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر
الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير
الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

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

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يعفو الذنوب جميعا ان الله لذومغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصوصونها) اى النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا عليهم بان ما ذكرتم تخالف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بمدون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعى الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالسيئة ترك الاعتزال

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

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما فيه الاسلوب من خصوص الحكم بالبعث وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والنيل بل كانه

اخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويعفو لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولاً ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا انعم عمومها ودالاتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الاعلى ان العاصى يعاقب في الجملة ولا ينافى ذلك عفو ان بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها او اخراج الذنب المغفور عنها بدلتها اليها جما بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فينبه من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تزيده الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * وانى ال اوعده * او وعده تلخص ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفاؤه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضى دون المستقبل فلا يخفى فسادة والذي يخارج بالبال ان الوعد ليس بانخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقائه وكذا الاعداد فلا

كرب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملائن جهنم من الجنة والناس اجين اما عومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون اغفرة اخلافا للموعود

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناق في حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يعادى صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حاديت

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

فكان يفتى بالنسيئة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب الصغيرة ويدبر عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متناهيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالا حباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقتيل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لانه لا معنى له بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم او لمه افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذالم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تحايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاختيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا وما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يفتى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ولانه يأتى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليهما بالنصوص الدالة على عقاب العصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

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

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعته في اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلائلها على العموم في الاشخاص) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على يوما اي فيه ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذ الحمال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رجه الله الجواب المعول عليه انه يحجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازي دليطكم لا بد ان يكون عاما في

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فانفهم شفاعته انشافين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقييح حالهم وتحقيق ياسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عماده حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعته * وقوله تعالى * مالم الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلائلها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب وصرتك الصغيرة المحتب عن الكبيرة

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

ما يتناولوه فهو مقتض للعوم لامناف له (قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذا تصريح بالمشهور من مذهبههم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لاستحقاق لعفو وما قيل من ان العفو اتماهو عن صغيرة من لم يحتبب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا

وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا (قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ان الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر نخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فبينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

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

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

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

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

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى
 قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب
 عدل فان شاء عقابا وان شاء عذبه مدة ثم بدخله الجنة وثانيهما
 النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى * ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى *
 ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
 فيها * وقوله تعالى * من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته
 فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب ان قاتل
 المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى
 جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشتمته من كل
 جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل
 كقولهم سجن مخلد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على
 عدم الخلود (والامان) في اللغة التصديق اى اذعان حكم
 المخ وقبوله وجعله صادقا افعال من الأمان كان حقيقة
 آمن به أمنه من التكذيب والخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا) يريدان تعليق الحكم بالمشقق مشعر بعلة مأخذ الاشتقاق
 فيعمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان السامع استعمال
 الخلود في التأبيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا
 بين الادلة ثم ان المكث الطويل يع الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار
 وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت
 النصوص يجب الجمع بينهما ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد
 بالكفار لثلاث يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

غيري فالمرارة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب
 والمخالفة كذا ذكره الخشمرى وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واماتعديته باللام كما
 ذكره الشارح فلتضمنه معنى اتقادواذ عن (قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس
 باستشهاد بل بمثل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام من صيغة تقوية العمل فالاولى ان يستشهد
 بمثل فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة
 التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او الخبر والالزام ان يكون
 كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
 بصدقه عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كاي عرفون ابناهم
 وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

وجردوا بها واستيقنتها
 انفسهم الى غير ذلك بل هو
 اذعان لما علم واتقيا له
 وسكون النفس اليه
 واطمئنانها به وقبولها
 بذلك بترك الجحد والعدا
 وبنء الاعمال عليه وهو
 امر زائد على العلم بل ربما
 يتعلق بالمظنون والمعتقد
 ايضا ولهذا يبنى العمل
 عليهما واما ان ماهيته
 كافي قوله تعالى حكاية . وما انت بمؤمن لنا . اى بمصدق
 وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
 اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
 نسبة الصدق الى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو
 اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
 ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى
 الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
 المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزن العلم اماتصور
 واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
 المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
 ان عليه شيئا

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

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيجيء ما يدل عليه لافي عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبي كالانكار الالساني وشذ الزنار مثلا فانما يحكم بالظاهر ونجوى على

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقربيه وعلم به ومع ذلك شذ الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار بمجمله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة محيئه به من عند الله تعالى اجالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخطئ درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا بالبحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقاربه) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يمتثل السقوط اصلا والاقرار قد يمتثله كافي حالة الاكراه فان قيل قد لا يثبت التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول اما هو عن حصوله ولوسلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسلمن آمن في الحال اوفى الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

ما يقينه الامارة من كونه مكذبا لامصدقيا كما يحكم باسلام المناق ونجوى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهرا انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حتمية لكن لا اعتداده شرعا فهو في حكم العدم كايمن اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقصة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كانوا هم (قوله الا ان التصديق ركن لا يمتثل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

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

لانه ليس باذراك بل هو كلام نفسى على ما وقع في كلام الامامين ولانهم المنافاة بيننا وبين النور
وامالانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه امالانه لاتضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة
وامالعدم اتحاد مجملهم على ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأى
الاستاذ ولونسلم المنافاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي مالم
يطرأ عليه ما يضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك قد دبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا) لكنه قديكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر امارات

والدين اذا لم يكن له كفر معلوم
قال رحمه الله لا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا يبد
وان يكون على وجه الاعلان
للامام او غيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه
يكفى له مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة لذلك)
انما جعلها معاضدة لاجبا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بالذكر
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بدله من علامة فن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار
الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله
تعالى . اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى . وقلبه
مطمئن بالايمان . وقال الله تعالى . واولئك هم الذين آمنوا ولم يذنبوا
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال
عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شققت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واخجابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه لان المعتمد في التصديق عمل القلب

ومستتعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان في الجسد لمضغة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسدت الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه
النصوص حجة على من يحمل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انما سلطنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة القل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع
لى معنى آخر اذ الدليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من
غير بيان اعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من انهم لكن ذلك خطا بما لم يفهمه والمصحح

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

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

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

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

جزأ من الايمان المكتسب وكذا الفطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
 الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
 بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يحتمل تارك الاعمال خارجا عن الايمان
 داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه

ذهب المعتزلة وقد لا يجعل
 خارجا من الايمان بل يقطع
 بعدم خلوه في النار وهو
 مذهب اكثر السلف وجميع
 ائمة الحديث وكثير من
 المتكلمين والمحكي عن
 مالك والشافعي والاوزاعي
 رحمه الله ثم قال
 وعليه اشكال وهو انه
 كيف لا يتحقق الشيء بانتفاء
 ركنه واجاب بان الايمان
 يطلق علما هو الاساس
 والاصل في دخول الجنة
 وهو التصديق وحده وعلى
 ما هو الكامل المنجى وهو
 الذي عد العمل ركنا منه
 وموضع الخلاف ان مطلق
 الاسم للاول والثاني (قوله
 وعدم دخول المعطوف
 في المعطوف عليه) اى

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

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

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآيۃ هو الفؤى فبحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يمتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطالانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذغان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

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

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذغان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه في كل ساءة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبيق الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد اندام الشيء لا يكون من الزيادة في شئ كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

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

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

و من ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسل ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضمنا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماءنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى * وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فاازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضمنا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

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

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر) أي تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفنها عن ان تلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجمدوا بها واستبقتهما انفسهم وبهذا ينسفع الاشكال الذي اورد عليه (قوله وبهذا الاعتار يضع التكليف بالايان) يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاقبه على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يثبت تصديق من شاهد المعجزة فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختبار المصدق ولهذا يثبت عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات او بالفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانها يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا كغمار المماندين المستكبرين ممن وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانتقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

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

بكرويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما شرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذا لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها من المؤمنين الاهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتخذ الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيداً للاجحة لانه يكتفي في صحة الاستثناء بتصادق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولان معنى بوحدهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدهما هو ترادف فيهما اذ النزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

ويؤيده قوله تعالى * فاخر جنانم كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين . وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانده مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولان معنى بوحدهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من او امره ونواهي

والانقياد والايان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدهما وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد

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

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

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

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قالت الاعراب آمنة قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلغظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلي * قلت المراد ان عميرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام تقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

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

واثناء الزكوة والصوم وال الحج لالتصديق القلى كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد
الباطنى اللازم له كما يفضح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغير
لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة (قوله لانه اذالم يكن للشك فلا معنى لنفى
الجواز) يريدان القائل اذ انوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شئ عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال أمؤمن انت قال نعم

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واتم الصلاة وابتاه
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول أنا مؤمن
حقا) لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن ان شاء
الله) لانه ان كان للشك فهو كافر لاحالة وان كان للتأديب
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اولاشك فى العاقبة والمال
لا فى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبره عن تزكية
نفسه او الاعجاب بحاله فالاولى تركه لمانه يومه بالشك فلهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذالم يكن للشك فلا
معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابه والتابعين وليس هذا مثل قولك اناشاب
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
ولا مما لا يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمال ولا مما تحصل
به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك ان ارشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بهض لمحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر

ان شاء الله قال لا يذبح نسكى
من يشك فى ايمانه ثم مر به
رجل آخر فقال أمؤمن
انت قال نعم فامر به بذبح شاته
فصرف ظاهرا الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل
قولك اما ارشد متق ان
شاء الله) فى ان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتسب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه فى العاقبة والمال
ويحصل به تزكية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء فى الرشاد
والتقوى دون الايمان

وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »
التهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد فى وقت معين فليس
الرشاد من عمل صالحا فى الحال او فى حين من الاحيان وكذلك المتقى ليس من اجتناب المحارم
فى حين من احيان كونه مكافا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يني بكسر الشهوات وتهدر النفس الامارة ويبقى مدة العمر
ومشوق للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل
لمن هداها الله تمامه دفعة واما قوته وثباته فاصحارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه
للك والشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن
وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجالا لكنه ربما يكون ضعيفا
فاذ جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع
الهوى والسيطان شئ
من استنكار او استكراه
قلبي اولساني ينافي اذعانها
ويجئ بالنقض على
تصديقها وان لم يكن لها
شعور بذلك فلهذا قول
ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا
الدعاء صباحا ومساء اللهم
اني اعوذ بك من ان اشرك
بك شيئا وانا اعلم واستغفرك
لما لا اعلم فانه نجاة عن
الوقوع في هذه الورطة
لوعد النبي فلا جزم لاحد
لحصول الايمان انجي
السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول
التصديق الكامل النجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك
هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم * انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على
الكفر والعصيان والكفر الشقي من مات على الكفر فعوذ
بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان
من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار
الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان
يرتد بعد الايمان فعوذ بالله تعالى (والشقي قد يسعد)
بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخاصم
من الاجماع والذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلل الآيت على
ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد
عن الملائكة وصح استنساؤه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة
كلهم اجموا الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة ابي الوصول الى آخر
الحياة واول منازل الآخرة وایمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب
عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالایمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صفة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف اذ لا وابدأ باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا يتبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعدي من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالاشقاء الابدى من علم انه يختم بالاشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبها ولا تتم بدونها لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى مو جبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال وكما البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من لقاء الجن وهذا مناسب لما زعمه السمنية من انه لا طريق للعلم بالاحس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

دون الاسعاد والاشقاء وهم امن صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من ان القديم لا يكون محلا للمحوادث والحقى انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله فى الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقته ليرسخ بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة جيدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه

على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال وكما البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من لقاء الجن وهذا مناسب لما زعمه السمنية من انه لا طريق للعلم بالاحس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

وقوم بنبوۃ ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللزوم باللزوم (قوله كاذب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلبه اللمية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

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

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

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

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى هو
 مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم
 وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من
 ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال
 (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور ينصن هذا
 التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه
 منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

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

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند
 تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله
 وذلك لانه اول التأييد بالمعجزة لماوجب قبول قوله ولما
 بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند
 ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى
 العادة بأن الله تعالى يخاق العلم بالصدق عقيب ظهور
 المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك
 كما اذا ادعى احد بمحض من الجماعة انه رسول هذا
 الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
 وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم
 ضرورى عادى بصدقه في مقاله وان كان الكذب
 ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجوز العقلى
 لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل احد لم
 ينقلب ذهابا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم
 بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يعد تصدقا كفق « ولا يقدح »
 الجبل بعدى دعوى وخلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا
 الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى
 على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة
 دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين
 عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

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

ولا يقدر في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدر في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخريهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبى آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسننة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

تقربا هذه الشجرة فكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والا كثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل. اما النقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كجوا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلك الى الناس اى الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يصيدان اجتباه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة. وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضيه الآية ولا يتصور نبوتها وجواه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في القطة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الالية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المثلث ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في القطة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدلل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واطهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البغاء مع كمال بلاغتهم فنجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه معها لكم على ذلك حتى خاطروا بعصيتهم واعرضوا عن المعارضته بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الايمان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدر فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطننا ولا الى القدر فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

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

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

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

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

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين اهل الكتاب والحكمة وعلوهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدته ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين واندمبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقدمى به المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبايتهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليهودي امان ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطايا عليه تفسير المراد ان يكون المراد الوحي المتلوه ولادليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بأناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فامته اولى) قال رحمه الله لاندوان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانباء بنى اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسوله والاقداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامانكم في حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام) قوله على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بمرجه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلول لا يتحمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة ابا عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بمرجه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلول لا يتحمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة ابا عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

الاكثرين) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « واتما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتدكرونها فحوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

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

عن تعمد الكبار الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسح او لا كمهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في الهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة لعوز الموافق او قاتمه وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما صوابه فجزوه الاكثرون واما الصغار فيجوز عدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحسنة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كمهر الامهات والفسح والصغار الدالة على الحسنة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كنتم خير امة الاية *

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

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

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله
عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا تخزلي ضعيف لانه لا يدل
على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده
(والملائكة عباد الله تعالى العالمون بأمره) على
مادل عليه قوله تعالى * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره
يعملون لا يستكبرون عن عبادته

كما لهم في الدين) يريد انه
اضاف الخيرية الى الامة
فيكون المراد خيريتهم
من حيث انه امة اى ذمومة
ودين فان الامة في الاصل
الدين قال الاخفش
في قوله تعالى كنتم خیر امة
يزيد اهل امة اى خير اهل

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

احدهم انه اشد صبرامنه واثبت عزما حتى لو اوتى ما اوتى فابتلى عابه ابتلى لصبر
 وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فاعل يونس عليه السلام قد ابتلى
 بما ليس للانسان للصبر عليه يذان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت
 هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضى اليه وافضلية دين عليه السلام لا تقتضى
 ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اى لا يمتنون من حسر البعير وتحسر
 واستحسراى اعنى فهو كقوله تعالى يجحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظر الى كونهم
 بنات والاستحالة نظرا الى
 الاضافة اليه تعالى (قوله
 تقريظ وتقصير في حالهم)
 فان الظواهر قد دلت على
 عصمتهم عن المعاصى
 ومواظبتهم على الطاعات
 كاسبق نبذ من ذلك حتى
 انفقوا على عصمتهم
 عن غير الكفر ايضا من
 المعاصى (قوله بدليل
 صحة استثنائه منهم) فان
 الاستثناء اخراج ولا اخراج
 دون الدخول وحل
 الاستثناء على الانقطاع
 وان كان له مجال لكنهم
 قالوا ان صيغة الاستثناء
 مجاز فيه فلا يصار اليه

ولا يستحسرون . (لا يوصفون بدكورة ولا انوثة)
 اذ لم يرد ذلك نقل وما دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام
 انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراطى شأنهم كان قول
 اليهودان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
 الله تعالى بالسبح تقريظ وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر
 ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا
 لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في
 صفة الملائكة في باب العادة ورفعة الدرجة وكان جنيا
 واحدا منهم مورافيا بينهم صح استثناءه عنهم تغليبا واما هاروت
 وماروت فلا صح انهما لمكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
 وتذيبهما انما هو على وجه المعالجة كما يعاتب الانبياء على
 السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر
 ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعاليم السحر
 بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على
 انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها
 كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد
 اذا امرتك (قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الاية
 الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا وانه كان من نوع من الملائكة
 مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما لمكان لم يصدر عنهما كفر
 ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بآثار السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصى بل قد انزل
 عليهما السحر ابتلاء للناس فن كفر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجسبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

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

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما اذنع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه السماء ثم الى ماشاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتداه وانكاره وادعاء استحسانه انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافلاخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ماروى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤياصالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسده محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى * وما جعلنا الرؤيا التي اريتك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع زوجته وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

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

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

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضی الله عنها
بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ان صعصع
وهو كان في القيظة من الحظيم او الحجب وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر
وكان في المنام من بيت ام هاني ور بما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل
اتاه فأخذه به وخرج به
الى السماء (قوله في الشهوات
والذات) اي المباحة (قوله
من قبله) اي قبل الولي
بالتفسير المذكور وبهذا
يمتاز الكرامة من
الاستدراج وعمما يسمونه
اهانة وهو ما يقع دلالة
على تكذيب الكذابين كما
روى عن مسيلة الكذاب
انه دعلا عور ليصير عينه
العوراء صحيحة فصارت
عينه الصحيحة عوراء
ويمتاز ايضا عما يسمونه
معونة مثل ما يظهر من
قبل العوام تخايصا لهم
عن المحن والبلاء قل رجه
الله ومن ههنا قالوا ان
الحوارق اربعة انواع
معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وكأنهم لم يذكروا
الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم
ان المعراج في القيظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مناطق
به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف
اقوال السام فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى
فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد
الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش
او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام آتيا
ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو
العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على
الطاعات المحتجب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في
الشهوات والذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من
قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا
بدعوى النبوة يكون معجزة والادلة على حقيقة الكرامة
متواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن
انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل
آحاهوا ايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن
صاحب سليمان عليه السلام وبعثت الوقوع لاحاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة
والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر
الكرامة على طريق نقض المادة للولي من قطع المسافة
البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر امانه تخييل وتمويه وازاءة بالاصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين
واما الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من
قيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكرو وجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الحلى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا رهاصا ليدسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرر بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا علما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايد الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله بنارجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بالاكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتغنى غناءها ويقع بعدها جملة الاسمية والفعلية كافي بيت الحماسة * فيناتسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتنصف * وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعاتده الكماوردعه يوما

وأصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كافي حق مريم فانه * كما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السام من الاولياء (والطيوان في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب وقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجواد والسجاء) اما كلام الجواد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسجحت وسماها تسبيحا واما كلام السجاء فكذلك الكلب لاحباب الكهف وكما روى ان الذي عليه السلام بنارجل يسوق بقرة تدجل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقل الذى عنده السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه

اتب على جرئى سلفع وتضمنها معنى الشرط. ح لم يكن له بد من جواب و « وهو » دخول اذا واذا المفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان ما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تحمل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مفعولة على الابتداء ويجعل بين خبرها لها مقدمة عليها او يحمل حرفا لاسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الأئمة او يحكم بزيادتها وكونها للمفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا كذا ذكره نجم الأئمة وقد يحمل العامل في بين

مغنى انفاحة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والظاهر ان يجعل كرامة

لعمر كروية الخيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سماع سارية وليس لسارية الادراك ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهنا الاعتبار جعل معجزته والاقتدعت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها للمحمدى (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كما خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما كرهه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما يمكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهوا حتى قال لا مير جيشه ياسارية الجبل الجبل تخذيره من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتهر بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اي ظهور خوارق العادات من الوالى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اي تلك الكرامة (اندولى ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره وتواهيه حتى لو ادعى هذا الوالى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الوالى كرامة تلووه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الوالى (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينانى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد الفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد الفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذى هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

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

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

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

كاروي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكذله كتوة غير ابى « ولم يجده » بكر فانه لم يتعلم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانيء بعد صلوة العشاء فاسمى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانيء وقال مثلى النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبهت ام هانيء بشوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعده من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه لفرط مهاجته وغايه تصليه في الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه باطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بواجبه وليس التوقف فيه محلا بشيء من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضل (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء لطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احاا متمازنة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهتا (قوله) وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه محلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختئين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وحقا لهم) اي نياتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه الماتفق

المكبرة وتكذيب العقل فيما يحكم بديته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا يجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها والزيادة كيتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبني ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

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

عليه الصحابة ولنزاعه على رضى الله تعالى عنه
كانازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج عليهم ابو كان
في حقه انص كانزعت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما ايس من حياته دعا
عثمان رضى الله عنه وامى عليه كتاب عهده ليعمر فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا المن في الصحيفة فبايعوا حتى صرت بى فقال بايعنا من
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافة ثم
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين
سنة نفر عثمان وعلى وعبدالرحمن بن عوف وطحمة والزبير
وسعد بن ابى وقص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم فوض الامر خستهم الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيته وصلوامعه الجع والاعباد
وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهنلا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه
والتسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من الخالفات والمخاربات
لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات
(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد هاملك وامارة) لقوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوا

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه
الجماعة (قوله وترك الخلافة
شورى بين ستة) او جعلها
بينهم يتشاورون ويعينون
من هو احق بهانهم بحسب
رأيهم وانما جعلها كذلك
لان رأيهم افضل من عداهم
وانهم احق بالخلافة
من غيرهم وقال في حقهم
مات رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض ولم يترجح
في نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأى غيره في
التعيين ولذلك قال في حقهم
ان انقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة وان
تساوا فكونوا في الحزب
الذي فيه عبدالرحمن (قوله
وما وقع من الخالفات
والمخاربات) يعنى انه قد
روى ان جماعة من الصحابة
قد امتعوا عن نصرة على
والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرق منهم ومن سائر

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

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

والاعراض التخييلية كما هو شأن الملوك ثمون سنة (قوله وانما الخلاف في انه

يجب على الله تعالى) كاذب الى الامامية والاسما عليه او على الخلق بدليل سمى وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة و

الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة والطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعمد عليه الاجماع (قوله من

مات ولم يعرف امام زمانه فقدمت ميتة جاهلية) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملّة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلاثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوك وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كهم بن عبد العزيز مثلا وعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المبايعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمى او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سماعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقدمت ميتة جاهلية ولان الائمة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات والواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التي لا يتولاها آحاد الائمة

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

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمد افان محمدا قدمات ومن كان يعبداله محمد فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بنبي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة السامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضيه الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الانراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يخل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثشون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخيفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لاختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

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

رحمه الله بانما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدره واختيار لا عن عجز واضطرار «محمد» قال ههنا بحث وهو انه اذ لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قربانيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشركة
بها يتعرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا
بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصنفين بحسن
السياسة والعدل والانصاف ان يفرضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمي

لتبقره في العلم اي توسعه فيه

والكاظم من كظم الغيظ

اجترعه او بمعنى الكظوم

بمعنى السكوت (قوله

وسيطر فيملاء الدنيا)

لانكار عليهم في انه وسيطر

المهدي ويملك الامر سبع

سنين ويملاء الارض قسطنطا

وعدلا كما ملئت ظلما

وجورا وانه من عترته عليه

السلام من ولد فاطمة اجلى

الجهة اقنى الانقب يواطىء

اسمه عليه السلام واسم ابنه

اسم ابنه عليه السلام لما ورد

من الاخبار الدالة على ذلك

وانما الانكار عليهم في انه

مختلف ممتد عمره امتدادا

خارجا عن المعتاد وانه امام

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعني انه

قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت

العصمة شرطا للإمامة لكان الاجماع على امامته اجساعا على عصمته فكان واجب

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله
عنهم وقد اخفي خوفا من الاعداء وسيظهر فيملاء الدنيا
قسطنطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول
عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما
وانت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم
حصول الاعراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه
من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم
بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى لامامة كافي حق
آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل
(ويكون من قریش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنبي
هاشم واولاد علي رضى الله تعالى عنه) يعني نشترط
ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قریش
وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله
تعالى عنه محتجابه على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا
عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط
ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

العصمة متطوع الامر بذلك والواقع مخالفه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصلة يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقربنة قوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وبيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله) فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما) اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخاق الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكية تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لا اولاد الضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فاند محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبد المطلب و ابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشى لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظلما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظلما على الاطلاق ومنه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء
 قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى
 محمله على فعل الخيرويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
 لتحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
 العصمة لا تنزل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال
 انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
 صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب تمتعا لما صح
 تكليفه بترك الذنب وما كان مباحا عليه (ولا ان يكون
 افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
 الاقل عملا وعلما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
 واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب
 المفضول ادفع للشر وابتعد عن اثار الفتنه ولهذا جعل عمر
 رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم
 افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى
 بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا
 غير الحائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما
 على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة
 واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط
 ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا
 ذكرا عاقلا باغا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين
 سيلا والعبد مشغول بخدمة المولى يستحق في اعين
 الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون
 قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور
 (سائسا) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه
 ورؤيته وهو نونته بأسه وشو كته (قادرا) بعلمه وعدله
 وكفايته وبمجاخته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
 دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذا اخلال
 بهذه الامور نخل بالقرض من نصب الامام (ولا ينزل
 الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور
 اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر
 الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

والتعدي على الغير اذ لا
 يخفى فساده (قوله وهذا
 معنى قولهم هي لطف من
 الله تعالى) لا يخفى عليك انه
 انسب بتفسيرها بالمسكة
 (قوله لا تنزل المحنة) هي
 ما يمنح به الانسان كالبلية
 ما يبتلى به اى يختبر هل
 يصبر ام يتضجر والمراد بها
 هنا التكليف باعتبار انه
 يتمنح به العباد كما قال تعالى
 ليلوكم ايكم احسن عملا
 (قوله واما في الشورى
 فالكل بمنزلة امام واحد)
 ربما توهم بأن معنى جعل
 الامامة شورى بين عدد نصب
 جميعهم اماما يتساوون
 في الاحكام ويقومون
 بانفاذهم حدود الاسلام
 وهو خلاف المشهور من
 معنى هذه اللفظة وخلاف
 ما ذكره من ان جعل الامر
 شورى بمنزلة الاستخفاف
 الا ان الاستخفاف غير متعين
 فيتساوون ويتفقون
 على احدهم (قوله
 مسلما) اذ ولاية الكافر
 ناقصة حرا اذ ولاية العبد
 ذكر اذا المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيرون الجمع والاعيان باذنه
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة
ابتداء فبقاء اولي وعن الشافعي ان الامام ينزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه
فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رجح الله هو من
اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل
بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب
نصب غيره اشارة الفتنه لانه من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النواذر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء
القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد
عدالته فلم يرض بقضائه بدونه وفي فاوي قاضيان
اجموا على انه اذا ارثى لا ينفذ قضاؤه فيما ارثى وانه
اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى
لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بروفاجر) لقوله
عليه السلام صلوا خلف كل بروفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
تكبير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف
الفاسق والمبتدع فحمول على الكراهية ولا كلام في
كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يرد
الفسق والبدع الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام
في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ن شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لوجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا (ويصلى على كل بروفاجر) اذا مات على
الايمان والاجماع وتقول عليه السلام لا تدعوا الصلاة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في اصول الكلام
وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بانها اذ المجنون
والصبي ليسا من اهل
الولاية (قوله) والسلف
كانوا ينقادون لهم)
فكان اجماعا منهم
على صحة امامة اهل الجور
والفسق (قوله فبقاء اولي)
لان الرفع اعسر من الدفع
وفيه ضعف لان عدم
اشتراط العصمة لا يدل
على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد سرحوا بانها
شرط اذا الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم
وابضاءهم والفسق
لا يؤمن ان يتصرف فيها
على وجه الشرع فيضيع
الحقوق (قوله) فجميع
مسائل الفقه كذلك) لكن
المتكلم كما عرفت انما يبحث
عن العقائد لا عن كل ما
يجب الاعتقاد بحقيقته

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا ان السلف الحقوا بمباحها باوخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فلما سب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحسون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا ينصفه) المد ربع الصاع والنصف

مكيال دون المدويحي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدا من

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث المذاهب والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على تبذير المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة والفلاسفة والملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الابحار) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا احبائي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا ما بلغ مدا حدهم ولا ينصفه وقوله عليه السلام اكرموا احبائي فانهم خياركم الحديث واقوله عليه السلام الله في احبائي لا يتخزوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من اى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات فله يحمل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نضيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله ولا يتخزوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحي

احبهم) اى بسبب حبي او متلبس بحبي وكذا معنى قوله فيبغضني (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره) فلعلة كان منافقا هذا اذا كان الماعون معنا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه اورضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانتها اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفصيلها آحادا فمخبر لا نشوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره وواعوانه (ونشهد بالجنة العشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطحمة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشيان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يندكرون الانجيز ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوم ليلة المقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم ليلة اذا تطهر فليس خفيه ان مسح عليهم ما قال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان محب الشيخين ولا تطعن في الختئين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) وهو ان يندتمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخرف فيحدث فيه لدغ كاللانتقاع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخجور ثم نسخ فعدم بحرمه من قواعداهل السنة والجماعة خلافا للرافض وهذا بخلاف ماذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره بما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « من » والمستوشمة والسرفيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

اللعن عليه ويبان لقبه واحبابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعته رسوله (قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني زعماء بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلني وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبلغ احكامه اليه والصلح بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لوسلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذة من المسائل من هذا الجنس فلا تنفل (قوله عهده منها) اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه لآفته والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يفرضه بفضل رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذنب المغفور

من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالذات (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين الى ان العبد اذ بلغ غاية المحبة وصفاقبله واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته الفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فعناه انه عهده من الذنوب في لحظة ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها (ما لم يصرف عنها دليل قطعي كافي الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعي اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا بالباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم بحججه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيه اشارات خفية الى دقائق تتكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض ضرر الذنب بان يفرضه بفضل رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذنب المغفور

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصافان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسراً وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكماً واذا لم يظهر فان كان

العرفان (ورد بالنصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر) لكونه تكديباً صريحاً لله ورسوله فن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحمال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفر والافلابان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كتناجذى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

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

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

رمضان امر تعبدى فقدمها لاينافى الحكمة كافي الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لمجاوره اعنى الاذى (قوله وفي استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمره أو انكر وعده أو وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قاله عند شرب الخمر او الرابسم الله وكذا اذا صلى غير القبلة او بغير الطهارة متمعدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفا فالاعقادا الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يبئس من روح الله الا القوم الكافرون (والامر من الله كفر) ادلايا من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان المعاصي يكون في النار يا من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافر مطيعا كان او عاصيا لاندا ما آمن او يائس ومن قواعدها هل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يبئس ان يوقضه الله تعالى لتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأس ان يحذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا تركت الكبيرة لم ان يصير كافر اليأسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال يخلق الله القرآن او استحالة الرؤية واسبب الشيعيين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكواكب في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم اليب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر بنفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى توجه قلنا صلى صلاتنا ثم ادلا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بما مثاله لا يقول بتلك القاعدة ينصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والنقهاء وأثبتها

فنههم من كان يزعم ان له رؤيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار
ومنههم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسيلا اليه
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعي علم الغيب لا بهلامة كفر
(والمعدوم ليس بشيء) ان اريد بالشئ الثابت المحقق
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشئية تراد
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم ينزاع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشئ بأنه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن
الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنائز وقد
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
منى وقل صلى الله عليه وسلم * ما من ميت يصلى عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سعد بن عباد انه قال يارسول الله ان ام سعد
ماتت فالى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
بئر او قال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفى غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها
وفصل المواضع التي اكفر
فيها بعضهم بعضا واحاب عنها
محافظة على تلك القاعدة
(قوله فنههم من يزعم ان له
رؤيا من الجن وتابعة)
يقال لفلان رأت من الجن
على فعيل اى مس ولفلان
تابعة اى قرين من الجن يتبعه
والتاء للنقل ويصدقهم ماروى
انه عليه السلام سئل عن
الكهان فقال ليسوا بشيء
فقالوا يارسول الله فانهم
يحدثون احيا نابا لشيء يكون
حقا فقال عليه السلام تلك
الكلمة من الحق يحفظها الجنى
فقرها في اذن وليه نقر
الدجاجة فيمخلطون فيها
اكثر من مائة كذبة (قوله
من ان الشئية ترادف
الوجود) يريد او يلازمه
(قوله مبنى على تفسير لفظ
الشئ بأنه الموجود) كما
ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم
كاذب اليه الجاحظ ومعتزلة
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه على ما وقع في كلام جار
الله ونقل مثله عن سيديه
وبعضهم جعله اسما للجسيم

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

بالنصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت ياباه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم

يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غم سود صفار من غم الحجاز واسيد فيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الفين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سما لها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً والاحاديث والاخبار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى «ادعوني استجب لكم» ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بأثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم خي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يرد هماً صفراً واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاحاطة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتمعه الجمهور لقوله تعالى * وما دعاء الكافرين الا في ضلال * ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقرب به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وماروى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب فمحمول على كفران التعمية وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابلوس * رب انظرني الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة وقاله ذهب ابو القاسم الحكيم وابونصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبرها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطاع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن ننذرنا كرفال ماتته كرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتشى الناس وقال ياعلاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصيبة كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مغربيه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس اقدمه كالرأس الخنيزد ويكون الارض كلها كبيت وقديه ليس فيه حصاص (قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير ارجع اجزاء ور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه (لافر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعها اقوام كانوا وجوههم المجاز المطرقة ويتبعه من هو واصفهم سبعون الف عليهم الطيالة التي تمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كنهرو ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه باب لدقيقته (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخاصرة هرة وقرن ابل وقوائم بيير بين كل

مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها يخرج من صفا اول ما يبد رأسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم وأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وأخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشارات كثيرة جدا وقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهتد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد خطى) وقد صيب) وذهب

من مغربها) عن ابى ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدرى اين تذهب هذه قلت الله «بعض» ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها او يوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرق دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأ طأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجدرخ نفسه الامات ونفسه ينهى حيث ينتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنقان طوال مفروطا الطول وقصار مفروطا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأمنوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نيفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله واخر

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

مذاهب • الاول ان الاحكام في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق والثاني ان الحكم معين ولادليل عليه والثور عليه كالعشور على دفين فإل من اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين • الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والاجتهاد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطي هل يستحق الثواب وان حكم القاضي باخطأ هل ينقض • الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحيدنا ما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والخيار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجوده المجتهد اصاب وان فقدته خطأ والمجتهد غير مكلف بأصابتة لغموضه وخفاءه فلذلك كان الخطي معذور ابل مأجور ا فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بأثم وانما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجما بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحججة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى • فتهمناها سليمان • والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين حوا بالما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلامهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماء المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمونة اتمام كالا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

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

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

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار
 الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
 متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات
 وان اخطأت فلك حسنة و حديث آخر جعل للمصيب اجرين
 وللخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه
 ان اصبحت فن الله والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر بخطئه
 العنابة رضى الله عنهم بعضهم بضمهم بمضاي في الاجتهاديات . الثالث
 ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص
 معنى وقد اجموعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحدا لا غير .
 الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بينا عليه
 السلام بين الانحس فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
 الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة
 والفساد او الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الأدلة
 والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح
 في شرح التقيح (ورسول البشر افضل من رسل الملائكة
 ورسول الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
 من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر
 على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه
 الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لا دم عليه السلام

عامالا لشخاص فمقد اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبني هذا الدليل على « على »
 ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد
 وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اي الدينية والافدعوى
 الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

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

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمديك ونقدس لك تعبيبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للأذن بالسجود للأعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه العظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خناً في ان هذه المسئلة ظنية يكفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمال والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والنضب وصنوح الحاحات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكال حكمته تعالى فانه سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتبهنوا بخطائهم وعلوموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء فدل الآیة على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميع اذلا قائل بالفضل (قوله وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

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

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتسمكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهوى والصورة قوية على الافعال المحمجة عالمة بالكوائن ماضيها وآنها من غير غلط والجواب ان معنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانية ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المباغون الثالث اذ قد اورد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الاليجز عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد اندخص من آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر ﴿ قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به « بالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق وبقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا العيان والمشاهدة والمراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعيان اجرها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعاضا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل ﴿ قوله والجواب ان معنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كالمهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن
ماضيها وآتيها غير مسلم
وباقى المقدمات مسلمة
عندنا ايضا وان اخلف
المأخذ لكنها لا تفيد
الافضلية بمعنى كثرة
الثواب بل او فرض
تمام جميع المقدمات
لا يفيدها ايضا بل نقول
جميع الادلة المذكورة
فيما بعد او فرض صحتها
وتمامها لا تدل الاعلى كثرة
فضائهم وكالهم لا على
كثرة ثوابهم عند الله كما هو
المطلوب الذي يجتهد
في اثباته وفقنا الله للفوز
بهذا المرام . كما وفقنا
لاختتام الكلام . ثم الحمد
حق الحمد * لمن له حق
الحمد . والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * ان يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقى من الأدنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام
وغيره من الانبياء والجواب عندان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل
يذبحى ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى
* وتبرئ الاكهم والابرص وتحى الموتى . بخلاف سائر
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك
المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
المقربون الذين لا اب لهم ولا ام ويقصدون باذن الله
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكهم والابرص
واحياء الموتى فالترقى والعاوانما هو فى امر التجرد
واظهار الآنار القوية لافى مطاق الشرف
والكمال فلا دلالة على افضلية
الملائكة والله اعلم بالصواب

واليه المرجع
والمآب

لمن كل له الشكر . والصلاة اطرا مان انلخ من اطراه . على محمد

خير البرية . وعلى متبعيه على الملة الحنيفية . السمحة

البيضاء النقية . تمت بعون الله

تعالى *

﴿ محمد الله على ما وفقنا لاتمام طبع هذا المرح المتين * المتداول بين علماء ﴾
﴿ الدين المبين . للعلامة الثاني . سعد الملة والدين التفتازاني على ﴾
﴿ متن العقائد النسفية . في اصول الملة الخنيسية مرتبا في هوامشه حاشية ﴾
﴿ المولى مصلح الدين الكستلي . بترتيب يدعي بهي . وذلك في زمن ﴾
﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد . ﴾

﴿ لازالت رياض دولته ﴾

﴿ محفوظه بأزهار المعارف والعلوم . وما رحمت رايات ﴾

﴿ شوكته محفوظة بعناية الملك الحى القيوم . ﴾

﴿ في اواسط صفر الحبر من سنة ست وعشرين ﴾

﴿ وثلاثمائة والف . من هجرة ﴾

﴿ من له العز والشرف ﴾

متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها ممتحق خلافا لسوفسطائية واسباب العلم للخلق
ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها توقفت على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر
المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم
الضروري كالعلم بالمولود الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية. النوع الثاني خبر الرسول
المؤيد بالمعجزة وهو موجب العلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات. اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالدهشة فهو ضروري كالعلم بان كل
الشيء اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي. والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق. والعالم بجميع اجزائه يحدث اذهوا عيان واعراض فلا عيان ما يكون اذ
قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا تجزى
والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كاللون والاكون والطعوم
والروائح. والحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحي العليم السميع البصير
الشأنى المرید ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
ولا متبعص ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائة والبالكيفية ولا يتمكن
في مكان ولا يجزى عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء وله صفات
ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة
له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله
تعالى متكلم بها امرناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب
في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها والتكون

صفة لله تعالى اذلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى اذلية ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بايجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى لافي مكان ولاعلى جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره * وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى . والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها المفعول ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولايكلف العبد ما ليس فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حالاً كان او حراماً ولايتصور ان تأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باثنتان لاثنيتان ولاينفى اهلها والكبيرة لا تخرج البعد المؤمن من الايمان ولا تدخله فى الكفر والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والفقو عن الكبيرة اذالم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر * والشفاعة ثابتة للرسول والاخير فى حق اهل الكبائر * واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقراء به فاما الاعمال فهى تترايد فى نفسها * والايمان لا يزيد ولا ينقص * والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقاً ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله * والسعيد قديشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تثير على الله تعالى ولاعلى صفاته * وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للمعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم
 محمد عليهما السلام وقد روى بيان عندهم في بعض الاحاديث والاولى ان
 لا يقصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
 نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من
 هرفيهم وكلهم كانوا يخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وافضل الائمة محمد
 عليه السلام * والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة والله
 تعالى كتب انزلها على لئيبائهم وبين فيها امره ونهيه ووعدته ووعدته * والمعراج لرسول
 الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق
 * وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة
 البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء
 وفي الهواء وكلام الجناد والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك بمعجزة للرسول
 الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من ائمه لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا
 وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله * وافضل البشر بعد نبينا
 ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم
 وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون
 لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد نفورهم وتجهيز جيوشهم
 واخذ صوابهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
 الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين
 لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من
 قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنبي هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط
 في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل
 الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم
 من الظالم * ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر وتصلى على
 كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم
 النبي عليه السلام * ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا يحرم نبيذ التمر
 * ولا سباع ولى درجة الانبياء * ولا يضل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
 والنصوص بحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الخاد بكفر *
 ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس
 من الله كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر * والمعدوم

ليس بشئ * وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم * والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضى الحاجات * وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج
الدجال ودابة الارض وأجوج وأجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق * والمجاهد قد يخطئ وقد
يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة

* اما بعد جدا لله المتزه عن سمة نقصان * والصلوة على بي آخر الزمان * فقد
* تم بعون الملك المتعالى * طبع حاشية المولى الخيالى * على شرح العقائد
* النسفية للعلامة التقطازانى * كما تم قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب
* الكلام ما يدانى * موشاة طرر هوامش تلك الحاشية الدقيقة * بدرر عبارات
* حاشية * البهشتى الانيقة * منذ يلا بعتن العقائد فى آخرها * لتم الفائدة لارباب
* النهى * مع صرف الاهتمام والدقة البليغة * فى صحيح كل من تلك الكتب
* البديعة * فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة حربية بان تبديل بالاموال
* الكريمة * وذلك فى ظل سلطان السلاطين باسط بساط العدل والعلم على الارضين
* ناصر اهل الحق واليقين * قامع بدع المبتدعين * مولانا

* فى الآستانة العلية * جاها الله عن الآفات والبلية * وقد وافق
* تمام التمثيل وكان التشكيل * أواسط صفر الحير من شهر سنة
* ست وعشرين وثلاثمائة والى من هجرة من خلقه الله *
* على اكمل وصف * صلى الله
* تعالى عليه وعلى
* المبتئين اليه
* وسلم *

